Allgemeine
christliche Symbolik.

Ein theologisches Handbuch.

Von

Heinrich Ernst Ferdinand Guericke,
Dr. der Theol. u. Phil., Prof. d. Theol. zu Halle.

Καλὸν γὰρ χάριτι βεβαιοῦσθαι τὴν καρδίαν.

Dritte völlig umgearbeitete Auflage.

Leipzig,
Adolph Winter.
1861.

Aus der Vorrede
zur ersten Auflage.

In einer Zeit, in welcher der alte Streit zwischen Katholicismus und Protestantismus, zwischen Lutherthum und reformirten Tendenzen, zwischen Lutheraner und Lutheraner neu angeregt und entbrannt ist, in welcher auch ein sich selbst überbietender liberaler Arminianismus, ein ätherisirter Socinianismus, ein sublimirter Quakerismus jeder ein mächtiges Panier erhoben hat, und Baptisten und Swedenborgianer die Schaar der Ihren durch eine bis dahin unerhörte Regsamkeit mehren, während andererseits ein nackter und frecher, früh ergrauter, aber neu — nun positiv heidnisch und antichristisch, gräßlich human und universal — sich verjüngender Unglaube alle innerlich confessionellen Differenzen verschlingt, und ein modern siecher Halbglaube sie möglichst alle glücklich zu verdecken und auszugleichen sinnt; in einer solchen Zeit kann es ja wohl nicht als unangemessen erscheinen, wenn jemand, der durch die Entwicklung seines Lebens nicht minder, als seiner Theologie, auf ernste Prüfung kirchlicher Unterschiede und auf ein klares Resultat sich hingewiesen sieht, den Gang und die Ergebnisse seiner Prüfung, trotz seines lebendigsten, individuellsten Bewußtseyns von der Mangelhaftigkeit seiner Arbeit, in dem Versuch einer allgemeinen christlichen Symbolik dem Publicum vorzulegen unternimmt. Doch man würde den Herausgeber mißverstehen, wollte man sein Buch für ein Product zeitlicher Interessen, zeitlich fluctuirender Factoren halten. Das rein apologetische und — wenn

man so schlechthin etwa auch das zu desavouiren hätte — das rein historische Interesse (welches man ja doch verfolgen und behaupten darf, auch ohne Glauben und Unglauben, Wahrheit und Irrthum, Leben und Tod, im Großen und Groben, wie im Feinen und Kleinen, in sich selbst zu neutralisiren und identificiren, auch ohne die historisch gegebenen Gesichtspunkte im voraus indifferentistisch zu nivelliren, behaupten, für treue Objectivität und lebendige Subjectivität mit gleichen Ehren) ist ja gewiß für sich allein für ein Unternehmen dieser Art schon lebenskräftiges Motiv genug; vorausgesetzt freilich, daß der Unternehmer sich nicht davor scheuet, bei solchem schlechterdings historischen und eben historisch auch apologetischen Vorhaben in einer Alles verjungen wollenden Gegenwart sich selbst und etwaigen Jung-Theologen unter den Zeitgenossen ganz alt und altmodig ruinenartig vorzukommen. Sind doch nicht die Jungen an den Wegen allein, die freilich sich am vernehmlichsten zu machen wissen, der Spiegel der Zeit; die Lebenszeichen selbstbewußter Christenheit in der streitenden Gemeine deuten dermalen noch auf ganz andere Elemente, und eben ihnen nur hat hier gedient werden wollen.

Die Leser dieser Schrift denke und wünsche ich mir ungefähr wie die meines Handbuchs der Kirchengeschichte, ohne Beschränkung auf nur angehende Theologen, doch aber auch ohne Ausschließung jedes nur überhaupt wissenschaftlich Gebildeten, dem confessionelle und kirchliche Zustände, in solcher Zeit dann zumal, nicht gleichgültig sind. Wollte man demzufolge auch dieser Symbolik den Charakter eines Handbuchs beilegen, so würde ich hiegegen mich nicht sträuben, wiewohl keineswegs auch hier, wie etwa dort, vorzugsweise nur lebendig übersichtliche Zusammenfassung des Stoffs, sondern ebenso sehr hier auch Begründung, Veranschaulichung und Erörterung desselben durch nicht ängstlich beschränkte, vielmehr je nach Verhältniß thunlichst reiche und vollständige Mittheilung von Quellenstellen meine Absicht gewesen ist. Ueberhaupt habe ich hier, wie dort, mich beflissen, nicht sowohl Räsonnement, als Factisches

zu geben[1]), aus welchem Factischen dann sich von selbst Alles leicht zu recht stellt, nach den Gesichtspunkten, die ich übrigens jederzeit zum nothwendigen Verständnisse des Factischen anzudeuten nicht versäumt habe, und allerdings am wenigsten hier an- und auszudeuten versäumen durfte. Die eigentliche Grundlage dieses Buchs bilden akademische Vorlesungen, wie ich sie vor fünf und sechs Jahren über die Symbolik gehalten habe. Im zweiten Halten wurde ich durch das plötzliche Aufhören meiner akademischen Functionen unterbrochen, und das dringende Gesuch mancher meiner Zuhörer um sofortige Publication der Vorträge gab mir damals den ersten Impuls zu der Edition. Natürlich hat seitdem und bei näher beabsichtigter Herausgabe sich Materie und Form vielfach und bedeutend umgestaltet. Doch wird auch das Wesen der eigentlichen Grundlage sich noch jetzt nicht ganz verleugnen. Dankbar habe ich die bekannten schönen symbolischen Arbeiten benutzt, welche die neuere und neueste Literatur aufweiset; zu besonderem Danke fühle ich mich auch dem Namen eines verehrten Mannes verpflichtet, den ich — ohne durch eine Erklärung einfacher Ehrlichkeit und Dankbarkeit die Mängel und Schwächen meiner Arbeit und die Unpopularität meiner Richtung irgend ab und über zu leiten scheinen zu dürfen — in der Symbolik gern als Lehrer erkenne, und dessen mündlich gegebene Darstellung (an sich oder in ihren Quellen) einzelnen Theilen der meinigen, sofern diese nicht gerade in symbolischer weiterer Begründung und Ausführung bestehen, und so weit dieselben nicht eben mit meiner wesentlich verschiedenen thetischen und antithetischen Anschauung, sowie mit meiner eigenthümlichen Anlage des Ganzen irgend zusammenhängen, ursprünglich zu einer Basis gedient hatte. Mit Bedauern dagegen muß ich es erwähnen, daß das vortreffliche neueste Werk von Rudelbach: Reformation, Lutherthum und Union. Leipz. 1839. — ein Werk, welches, gediegen in Gelehrsamkeit und Gesinnung, un-

1) Factisches der Kirchengeschichte und Factisches der Symbolik gestaltet sich freilich verschieden.

ter den Wirren gegenwärtiger Zeit in mehr als einer Beziehung mir eine wahre theologische Erquickung gewährt hat — mir erst bei schon so weit vorgerücktem Druck meines Buchs bekannt geworden ist, daß eine Berücksichtigung desselben für die eigentlich entsprechenden Theile des letzteren nicht mehr möglich war, ob ich es gleich nicht verkenne, daß einestheils die Tendenz in dem Buche meines verehrten Freundes und in dem meinigen überhaupt eine verschiedene ist (sofern dort lutherische und reformirte Kirche, hier alle Kirchenpartheien in Betracht kommen, dort das Interesse umfassender genetischer Entwicklung schon der Grundkeime, hier das einer einfachen Darlegung ausgebildeter Gestaltung obwaltet, kurz jenes Werk eine ausführliche dogmatisch-historische Forschung in Beziehung auf jene beiden Kirchen, dies Buch eine gedrängte allgemein symbolische Darstellung ist), und daß sodann anderentheils das Zusammentreffen beider von einander durchaus unabhängigen Schriften in dem Wesentlichen der Grundanschauung nun ein um so erwünschteres Zeugniß geben kann.

— — — — — — — —

Ein Neues, und zwar nicht ein kleines und kleinliches, sondern ein großes und großartiges Neues will in der Kirche unserer Zeit geboren werden. Die geistlichen Geburtswehen zeugen. Vielleicht daß dies Neue, unter Dessen Walten, der stärker, als Belial ist, selbst heilsförderlicher sich gestaltet in neuen Schläuchen, als in alten. Aber freilich der neue Bau, wenn er sich bewähren soll, soll und muß sich nur gründen — das fängt schon die Gegenwart unter ihren Kämpfen, der moderne Glaube[1]) unter seinen halt- und wirkungslosen Windungen und Krümmungen an zu erkennen

1) Wir möchten nicht mißverstanden werden. Zum modernen Glauben, dem ersten Frühlingskeime nach einem harten Winter, bekennen auch wir uns, sofern er sich bescheidet, daß er noch nicht mehr ist; geberdet er sich aber hie und da jetzt in knabenhaftem Dünkel als vermeintlich wohlbefähigten biblisch gläubigen Richter der symbolischen Säulen der Kirche, als Lobredner eines unbewährten Neuen auf Unkosten des lobesunbedürftigen Alten, so können wir nichts an ihm rühmen, als die kindliche ungeheure Naivität.

— auf den alten, nicht halb rechten und halb reinen, also unrechten und unreinen, sondern ganz rechten und ganz reinen Grund. Möchte er denn nur immer tüchtiger und wackerer von neuem bezeugt, ans Licht gefördert, zur Anerkennung gebracht werden! Von wem das auch geschehe — sie sind alle ehrenwerthe Namen, im Festhalten des einigen Fundaments, welches Holz und Heu ja doch endlich abwirft —: das ists ja nicht, worauf es ankommt. Der Kirche Heil überhaupt kommt nicht von außen, es kommt von innen. Daß denn nur Christus gepredigt werde, der ganze, einige, ungetheilte Christus! Das Wort hat es früher gethan, das Wort allein muß es auch jetzt thun. Und wer dies Wort führt und treibt, mit dem soll man sich eins wissen, sich eins bekennen, — nicht um der Person, sondern um des Wortes willen —, sei's auch mit Selbstverleugnung.

Nur mit diesem Bekenntnisse, wie ich es bei dieser sich mir darbietenden Gelegenheit hier von neuem ausspreche, zu der alten evangelisch-lutherischen Kirche und der schönen geschlossenen Einheit ihrer Symbole, wage ich es auch, in vorliegender Schrift zugleich gegen den Katholicismus sachlich mit in die Schranken zu treten; denn ich meine freilich, daß aller Kampf gegen den Katholicismus jetzt umsonst und erfolglos ist, wenn man nur mit mehr oder minder negativen, nicht zugleich mit vollständig positiven Waffen gegen ihn streiten, nur das seit der Reformation und durch dieselbe neu hervorgetretene kirchliche Element erfassen, nicht mit völlig gleicher Energie das andere, alte, wahrhaft katholische behaupten, nur den anthropologischen und soteriologischen protestantischen Gewinn, nicht gleicherweise das theologische und christologische katholische Fundament geltend machen, nur eine protestantischerseits charakteristische persönliche Aneignung der allgemeinen Wahrheit, nicht zunächst die auch katholischerseits noch bewahrte allgemeine Wahrheit selbst haben, nur mit Schrift und unsichtbarem Geist, nicht zugleich mit Geschichte und Realität ankämpfen, nur den neu- und altrömischen Mißbrauch, nicht zugleich die von der altrömischen

Kirche verworfene Häresie verwerfen wollte. Das Beides aber thut und vermag allein die lutherische Kirche in Wahrheit, indem sie — eben so ächt katholisch, wie ächt protestantisch; eben so des neuen, als des alten Irrthums los und ledig in der Freiheit der ewigen Wahrheit — die alte katholische Grundlage gleicherweise behauptet mit der römischen Kirche, als mit den der Reformation entsprossenen Gestaltungen die neue protestantische Fortbildung, nur keines von Beidem in der eigenthümlichen Einseitigkeit der Extremitäten. Das eben bedingt die rechte reine Mitte, die sie hält, — die von entseelter Leiblichkeit und entleibter Geistigkeit (daneben zugleich denn auch von einer in Ausfüllung der je beiderseitigen Leere nun innerlich oder äußerlich politisirenden Kirchlichkeit beider) gleich weit entfernte, Geist und Leib untrennbar einende concrete Persönlichkeit wahrhaft rein kirchlichen Lebens —, die lautere Harmonie zwischen zwei schneidenden Mißtönen der Extreme, die ruhige Fülle zwischen Ueberfülle und Mangel, das, was Union nicht macht, sondern ist, bei all der offen sichtlichen leidigen Spaltung der allgemeinen christlichen Kirche die sichtbare tief bedeutsame Einheit; wodurch sie sich in Wahrheit legitimirt als die Gemeine, die, auf den Felsen gegründet — im Wort —, von den Pforten der Hölle nicht überwältigt werden soll.

Halle am 23. Februar 1839.

H. E. F. Guericke.

Aus dem Vorwort

zur zweiten Auflage.

Der neuen Auflage dieses Buchs habe ich nur über wenige Punkte einige Bemerkungen vorauszuschicken.

Von durchgängiger, auch wohl durchgreifender Besserung, die theil- und beziehungsweise Umarbeitung geworden ist, in Inhalt, wie Darstellung, wird das Ganze selbst Zeugniß geben. Dabei hat indeß weder mein Princip eine Umgestaltung erleiden können, noch habe ich die Anordnung des Ganzen geändert.

Letzteres nicht, weil für ein theologisches Handbuch mir die frühere Anordnung fortdauernd angemessen erschien. Wohl zwar hätte der Gegensatz zwischen Protestantismus und Katholicismus mehr historisch genetisch behandelt werden können; da aber eine Symbolik nicht eine Kirchengeschichte ist, und da besonders eine allgemeine christliche Symbolik nicht blos Protestantismus und Katholicismus, sondern alle confessionellen Gegensätze ins Auge zu fassen hat, so würde jene Behandlung doch nur theil- und beziehungsweise angemessen, im Ganzen aber zweckwidrig haben erscheinen müssen.

Was sodann mein Princip betrifft, so ist es bekanntlich — und wer wollte und dürfte jetzt zumal mit seines Herzens Sinne irgend zurückhalten? — das lutherisch kirchliche. Ich schäme mich dessen nicht. Ich hatte nie vergessen, woran Wolfgang Menzel's diesjährige Neujahrsbetrachtungen „zu sehr ins Papier vergrabene, zu tief in die Schulstreitigkeiten verwickelte, zu sehr von

neuen und neuesten Rescripten der unirenden und transactionären Tendenz überraschte und von der Zustimmung so Vieler bestochene, von schönen Friedenshoffnungen getäuschte" Zeitgenossen erst neu erinnern, „daß die alte Kirche Luthers einen festen Boden hat in der Geschichte und im Volke, und daß man, wenn der Sturm der Zeit das viele Papier wegwehen wird, auf diesen alten Grund nothwendig zurückkommen wird;" nie vergessen, daß, während „jene Täuschung bei Vielen durch das Streben genährt ward, persönliche Talente und Meinungen geltend zu machen, indeß die alte Kirchlichkeit zu größerer Demuth und Selbstbeschränkung verpflichtet," „der Glaube des Volks nur in den tiefsten Bedürfnissen desselben wurzelt, nur durch Noth geboren, durch Noth geprüft, in Feuer und Blut bewährt, nie aber in der Schule als Exercitium gefertigt und durch Rescripte versuchsweise in Uebung gesetzt wird, und alle diese Merkmale des ächten Glaubens nun der lutherische hat, nicht aber irgend welche geistreiche Dogmenlehre der neuen Schultheologie oder irgend welche neukirchliche Transaction." Ich schäme mich also meines lutherischen Glaubens nicht; ja ich schämete mich vielmehr, wenn mein deutsches Volk um ihn hätte gebracht werden können.

Mit Freuden erkenne ich gleichwohl die innigen und immer innigeren Berührungen meines kirchlichen Bekenntnisses mit confessionell anderen, namentlich den durch die Union näher gerückten, an; mit Freuden biete ich allgemein christliche und allgemein christlich-protestantische Bruderhand Allen, die durch aufrichtiges Stehen auf den s. g. protestantischen Grundprincipien der Schriftgeltung und der Rechtfertigung aus dem Glauben (so vieldeutig und vielgedeutet diese Grundprincipien auch sind, und so wenig deshalb die Basis eines festen Kirchenbestandes in so illusorischer Zeit zu bilden geeignet, so unnatürlich und unerquicklich insbesondere denn auch eine eben in solcher Zeit nur darauf, und darauf nicht als Durchgangspunkt, sondern als dauerndem Statut mit hellem Widerwillen gegen festes klares Kirchenbekenntniß, beruhende

freie theologische Gemeinschaft) einen christlichen Standpunkt bewahren; mit Freuden gebe ich neben nothwendiger kirchlicher Objectivität die entschiedene Berechtigung wissenschaftlicher Forschung und individueller, wenn nur irgend dem kirchlichen Bekenntnisse gleichartiger Subjectivität, in dieser unserer Zeit zumal, zu; mit Freuden endlich halte ich auch auf der anderen Seite (wie auch mir nebenbei die Geschichte der Theologie des 17ten und 18ten Jahrhunderts nicht umsonst geschehen ist) die Möglichkeit, ja Nothwendigkeit der Fortbildung, der lebendig organischen Fortbildung, reinen kirchlichen Glaubens — denn nicht als ein Veraltetes und Todtes, sondern als ein Verjüngtes und Lebendiges soll er in und zu unserer Zeit stehen — allerwege fest. Darum aber, dem Factum sacrosancter Transaction oder dem Bedürfniß allgemein protestantischer Christlichkeit oder der Dringlichkeit individueller Freiheit oder der Möglichkeit kirchlicher Fortbildung zu Liebe, durfte ich doch als Symboliker der Bestimmtheit kirchlicher Lehre und der Integrität kirchlichen Bekenntnisses, in Thesis und Antithesis, nicht das Mindeste vergeben. Die confessionellen Gegensätze sind geschichtlich da[1]), und — wollte ich auch in der tief erregten hochbedrohlichen Zeit der über Tod und Leben entscheidenden Krise die ungeheure Verantwortlichkeit mit auf mich nehmen, kirchlich zu experimentiren oder derlei beschönigen zu helfen — ich bin nicht befugt sie zu verdecken. Alles Verdecken und Vertünchen macht ja ohnehin in jedem Falle den Riß am Ende nur ärger; in diesem aber, wäh-

1) Es ist ja gewiß der gröbste und glänzendste Irrthum, als sei jetzt insbesondere lutherische Kirche nicht mehr da, erscheine sie immerhin auch vorzugsweise zur Secte gestempelt. Die Kirche, die allein von dem vielköpfigen und vielsinnigen Titanengeschlechte dieser Zeit einmüthig als Secte (als „die Secte — Gott Lob! —, der allenthalben widersprochen wird" Apg. 28, 22.) und unaufhörlich verschrieen wird, sie hat ja gewiß hierin ihr Testimonium, daß sie am wenigsten nulla ist, mag sie aus Millionen oder aus Hunderten bestehen. Auf Zahlen kommts ja im Kirchlichen nicht an, sondern aufs Wort. „Summa wo das Wort bleibet, da bleibet gewißlich auch die Kirche; wiederum bei welchen dieser Schatz, nehmlich das Wort, nicht ist, die können auch nicht seyn die christliche Kirche," das ist unsere Luthersche Losung.

rend es die Confessionen scheinbar und auf eine Spanne Zeit einete[1]), zerstörete es mit dem Fundamente alles bestimmten Erkennens und festen Bekennens, ja mit Christi Autorität, die Kirche.

Ich hatte gehofft, daß der neue ernste gemeinsame Kampf gegen geradezu widerchristliche Richtungen die christlichen außerhalb, wie innerhalb vaterländischer „evangelischer Landeskirche" zu einander friedlicher und glimpflicher stellen würde. Eine doctrinäre mittle Parthei indeß, eben so uneinig und haltungslos in sich selbst, als geeint unter sich und mit all den ungezählten widerchristischen Schaaren durch den Gegensatz gegen einfaches redliches Bekenntniß zu dem dem Katholicismus und allem einseitigen protestantischen Subjectivismus gegenüber alleinigen rechtlich-geschichtlichen Palladium wahrhaft evangelischer Freiheit, der Augustana, in ihrer Gründung auf unbedingte, wahrhaft normative Geltung allein des göttlichen Wortes, — sie hat es anders gewollt. So soll denn die friedliche, die glimpfliche Stellung behauptet werden nur von lutherischem Bekenntnisse, nicht aber auch gegen dasselbe; nur von lutherischem Bekenntnisse gegen die neuen geistvoll transactionären kirchlichen Anschauungen und Tendenzen, nicht aber auch gegen jenes (geistlose?) von diesen!? Auch jetzt selbst, gegenüber dem ungeschlachten gemeinsamen Feinde!? Ich beuge mich denn der beugenden Nothwendigkeit, und leide, was gelitten werden muß. —

Die Zukunft, die vielleicht nahe Zukunft wird Vieles lehren. Möge es nie für die Lernenden zu spät seyn!

Halle am Michaelistage 1845.

H. E. F. Guericke.

---

1) Nicht als würde unirte Kirche nicht bleiben. Unirte Kirche aber aus Lutheranern und Reformirten bliebe gewiß nicht.

Vorwort
zur dritten Auflage.

Auch noch die zweite Auflage dieser Symbolik trug der greifbaren Mängel und Gebrechen im Formalen und Materialen so viele und so bedeutende an sich, daß es dem Verfasser eine wahre Genugthuung gewesen ist, sie vollständig umarbeiten zu dürfen. So stellt das Buch sich denn jetzt der Oeffentlichkeit in völlig neuer Gestalt dar, in welcher es hoffentlich seinem Zwecke — und es ist nun absichtlich und ausdrücklich „ein theologisches Handbuch" genannt worden — genügender dienen wird. Vor Allem waren es die Werke von Schneckenburger und Stahl, nächstdem auch eine eingehende treffliche neuere Abhandlung über die innere einheitliche Entwicklung der symbolisch lutherischen Lehre, welche sachlich die Umarbeitung bedingten; aber auch außer ihnen hat die neuere Arbeit auf dem Gebiete der Symbolik zum Theil recht Bedeutsames zu Tage gefördert, dem nirgends die gebührende Beachtung hat fehlen sollen.

Daß dabei des Verfassers fest und scharf lutherische Grund- und Gesammtanschauung[1]) auch jetzt dieselbe geblieben ist, bedarf wohl weder einer Versicherung, noch einer Rechtfertigung. Mag sich

1) Sie ist seit nunmehr drei Jahrzehenden wesentlich dieselbe gewesen, ob auch der Verf. selbst (1833 in die Scheibelsche Bewegung hineingerissen, wenige Jahre darnach aber nach tieferer Erkenntniß und Erfahrung entschieden von derselben abgestoßen, 1848 von neuem der jetzt neue innere Garantie verheißenden Separation zugewandt, 1852 aber von neuem von der päbstisch unverbesserlichen, die nicht einmal Freiheit des theologischen Wortes ihm vergönnte, hinweggescheucht) schweren Zoll an den Kampf des Lebens gezahlt hat.

auch das Verhältniß der preußischen Landeskirche zur Union und Confession so oder anders stellen (allerdings aber nur auf dem lutherischen Kern der ersteren, nicht auf der — ohnehin zur Zeit so tief zerklüfteten, der Mehrheit nach mehr Huschkischen, als Lutherschen — lutherischen Separation beruht ja die Hoffnung eines preußischen Lutherthums und damit fest evangelischen Kirchenthums, wie denn auch nur eben auf jenen lutherischen Kern — während der reformirte und unirte selbst neu privilegirt wird — alle fort und fort da gen Himmel schreiende — und, walts Gott, doch erfolglose[1]) — Rechtskränkung von Haus aus gemünzt und cumulirt erscheint); die Confession selbst und die Confessorengemeinde — gleich fern von activer Betheiligung an einem in Zersetzung begriffenen kirchlichen Organismus, als innig nahe wahrhaft lutherischer Worts- und Sacramentsgemeinschaft, wie und wo sie auch, wenn sie nur wirklich besteht — bleibt von derlei Schwankungen unberührt — und hat dennoch eine Zukunft, ja sie die allein gewisse Zukunft.

Das allein ists, was ich jetzt zu bevorworten hatte. Befürworten mögen, wo möglich, Andere.

Halle zum 1. Advent 1860.

Guericke.

---

1) Denn wie könnte ideale Wahrheit — ein Königthum in unendlich vollerem Sinne noch „von Gottes Gnaden," als irgend ein anderes — durch roh materiale Gewalt wirklich vernichtiget werden! —

Inhalt.

Dritter Theil der Symbolik.

Erster Abschnitt.

Fünfter Abschnitt.

Einleitung.

§. 1.

Symbolik.

(Begriff, Name, Methode, Werth.)

1. Mit dem Eintritt des Evangeliums und der Kirche in die Welt waren auch die Ideen, dir Voraussetzungen und Grundsätze, die auf historischer Erscheinung ruhenden Glaubens- und Lehrsätze, die Dogmen, wesentlich und dauernd gegeben, welche als eigenthümlich christlich und kirchlich erscheinen müssen; aber keinesweges waren sie sogleich schon menschlich begrifflich zu vollkommen bestimmtem Verständniß und so zu unbestrittener Geltung gebracht, keinesweges im kirchlichen Bewußtseyn vollkommen klar fixirt und in all ihrer Inhaltsfülle entfaltet. Dies konnte erst im geschichtlichen Verlauf geschehen. Die Formation der von Anfang an mit der Kirche zugleich gesetzten dogmatischen Substanz ging erst in der Zeit vor sich, und die Dogmengeschichte, als die Darstellung des Inhalts der Dogmatik nach seinem genetischen Prozeß, als die genetische Darstellung der fortlaufenden objectiv dogmatischen Entwicklung zu ihrer Vollendung hin, führt dies vor. Jene geschichtliche Vollendung selbst indeß ist nur der Ruhe- und Schlußpunkt, nicht das eigentliche Gebiet der Dogmengeschichte. Diese begleitet den christlichen Lehrbegriff von seinem Ursprung an in seinem organischen Werden; aber das Resultat jenes Werdens, das Gewordenseyn, und zwar in allen den geschichtlich aus einander gegangenen Zweigen des Baumes, wie in deren Einer Krone, dies darzustellen überläßt sie einer anderen Disciplin, welche damit eigentlich nur als der Schlußstein der Dogmengeschichte hervortritt, der christlichen Symbolk. Christliche Symbolik (und zwar allge-

meine christliche Symbolik) nehmlich erscheint sonach als die historische Entwicklung und theologisch comparative Darstellung aller (aller bedeutenderen und wesentlich eigenthümlicheren) historisch-confessionell fest bestehenden und öffentlich autorisirten christlich-kirchlichen Lehrsysteme, vollzogen zu dem Zwecke, um sowohl das ihnen gemeinsame religiöse und christliche Element, als auch das Unterscheidende, von der Wurzel an bis möglichst in alle Verzweigungen ans Licht treten zu lassen. Sie ist mit anderem Worte „die Gesammterkenntniß des christlichen Glaubensbewußtseyns, insofern sich dasselbe als befestigte Ueberzeugung von Kirchengenossenschaften unter gegebenen Verhältnissen in öffentlich anerkannten Zeugnissen ausgesprochen hat;" die „Wissenschaft des christlich-kirchlichen Gesammtbewußtseyns, wie es sich differentiirt in den verschiedenen Confessionen und Partheien, und in seiner inneren Einheit und Differenz in den Glaubensbekenntnissen concentrirt und ausprägt;" kurz eben die theologisch-wissenschaftliche Darstellung der objectiv dogmatischen Entwicklung, insofern dieselbe in öffentlichen Glaubensbekenntnissen der historisch-confessionell bestehenden christlichen Kirchengemeinschaften sich endlich fixirt hat. Sie grenzt mithin als nahe verwandte theologische Wissenschaft einerseits an die Dogmengeschichte, von der sie den eigentlichen Stoff entlehnt, andererseits an die Dogmatik, die ihr die Form gibt, und bildet den dogmatischen Schlußstein der Dogmengeschichte.

2. Die Disciplin hat ihren Namen von Symbol, symbolum, *σύμβολον*, hier in der speciellen Bedeutung von Glaubensbekenntniß. Jede kirchliche Gemeinschaft nehmlich, welche die christliche Lehre auf eine eigenthümliche Weise und im Gegensatz gegen andere christlich-kirchliche Gemeinschaften ausbildet, wird veranlaßt, die Ueberzeugungen, welche den zusammenhaltenden Mittelpunkt ihres Vereins bilden, in einem gemeinsamen Bekenntnisse niederzulegen; und zwar ist der Zweck dieses Bekenntnisses ein dreifacher: theils ein thetischer, um sich der eignen Gemeinschaft bestimmter und lebendiger bewußt zu werden, und in diesem Ausdruck der Einheit derselben ein Zeichen zu haben, an dem sich die Mitglieder erkennen und um welches sie sich sammeln können; theils ein antithetischer, um sich anderen Gemeinschaften bestimmter gegenüber zu stellen, und die Grenzlinien der Trennung genau zu bezeichnen; theils endlich ein declarativer, um der Welt und insonderheit dem

Staate die schuldige Erklärung über die auch in weltlichem und bürgerlichem Betracht unverfänglichen Gemeinschafts-Zwecke zu geben. Alle ausgebildeten Kirchengemeinschaften in der Christenheit haben von jeher solche Bekenntnisse, obwohl je von verschiedener verbindender Kraft, aufgestellt, und diese nun bezugsweise haben von uralter Zeit her den Namen Symbola geführt[1]). Man hat aber diesen Namen symbolum auf verschiedene, besonders auf zwiefache Weise erklärt. Rufinus (am Ende des 4. Jahrh.) in seiner Expositio in symbolum apostolicum gibt davon eine Erklärung, welche zwar etymologisch nicht unrichtig ist (wenngleich auch in diesem Bezug nicht sowohl für die Form *σύμβολον*, als für die andere *συμβολή* recipirt), aber sachlich zu eng, indem sie dem Sinne nach blos auf das apostolische Symbolum paßt, und zwar nur unter Voraussetzung einer nicht ganz zuverlässigen historischen Ueberlieferung, die Erklärung nehmlich, daß jeder einzelne Apostel dazu beigetragen, *ὅτι ἕκαστος συνέβαλε;* symbolum sei also so viel als collatio, ein aus den Beiträgen aller einzelnen Apostel entstandenes Bekenntniß. Doch bemerkt Rufinus auch, man könne unter symbolum zugleich signum, indicium, verstehen, weil das symbolum zur Bezeichnung der ächt christlichen Lehre diene, und daher auch mit dem Unterscheidungszeichen oder Losungsworte der Soldaten verglichen werden könne. Diese letztere Erklärung ist denn allerdings die im Allgemeinen und allseitig für *σύμβολον* richtigere. Bei den alten Griechen ist *σύμβολον* — durch den Sprachgebrauch bestimmt unterschieden von *συμβολή*[2]) — überall

---

1) Auf Glaubensbekenntnisse ward das Wort symbolum schon frühzeitig in der kirchlichen Sprache bei dem uralten Taufbekenntnisse, bei dem symbolum apostolicum angewandt; so schon von Cyprian im 3. Jahrh. (epist. 75. 76.) und dann von Rufinus; übrigens unentschieden, wann zuerst, und ob gleichzeitig in der griechischen und römischen Kirche. Weit später, kaum vor dem 12. Jahrh., ging das Wort demnächst auch auf unser Nicänisches und Athanasianisches Symbolum und auf andere verwandte über, wie sodann auch die Reformatoren dasselbe von den s. g. ökumenischen Symbolen gebrauchten. Als Bezeichnung kirchlich confessioneller Bekenntnißschriften überhaupt erscheint das Wort zuerst von den lutherischen Symbolen in der Vorrede zum Corpus Julium 1576 und zur Concordienformel.

2) Beides ja freilich von *συμβάλλειν* conferre, *σύμβολον* jedoch von conferre in der abgeleiteten Bedeutung vergleichen, *συμβολή* von conferre in der einfachen zusammentragen.

zunächst das sichtbare Zeichen einer unsichtbaren Sache, die sinnliche Darstellung einer übersinnlichen Wahrheit oder geistigen Wesenheit, darnach auch überhaupt Merkmal, Zeichen, Denkzeichen. In eben diesen Bedeutungen nun ist das Wort dann auch kirchlich recipirt worden[1], und andere Erklärungen desselben beruhen mehr oder minder auf Willkühr. Glaubensbekenntnisse heißen symbola zunächst denn darum, weil sie auf eine vernehmliche Weise durch das Wort, in einem treuen Abbilde, die Ueberzeugung, das christliche Glaubensbewußtseyn der gesammten Christenheit oder einer besonderen christlich-kirchlichen Gemeinschaft ausdrücken, also als charakteristische Zeichen oder Ausdrücke des Glaubens; dann aber auch darum (was die wahrscheinlich spätere, abgeleitete, wiewohl verwandte und mit der ersteren zugleich annehmbare Bedeutung ist), weil die Glaubensbekenntnisse auch Unterscheidungszeichen sind, woran sich die Bekenner desselben Glaubens erkennen und von anderen unterscheiden, also als die Erkennungszeichen, gleichsam Losungen, Feldzeichen, Parolen der Glieder der christlichen Kirchengemeinschaft: eine Beziehung der symbola als *σύμβολα στρατιωτικά*, tesserae militares, welche um so weniger unangemessen erscheint, als sich schon die ersten Christen häufig als milites Dei et Christi bezeichneten[2].

3. So ist denn nun Symbolik im Allgemeinen etymologisch jedenfalls diejenige Wissenschaft, welche sich mit den Glaubensbekenntnissen, den autorisirten Symbolen der christlich-kirchlichen Gemeinschaften beschäftigt. Von diesen aber kann an sich gehandelt werden einmal sowohl in Beziehung auf eine einzelne Kirchengemeinschaft, als auf alle; sodann sowohl in Betracht der formalen historischen Bedingungen der Symbole, als ihres materialen Gesammtinhalts; endlich sowohl in Ansehung eines jeden Symbols oder einer jeden Kirchengemeinschaft nur für sich allein, als mit comparativer Tendenz für alle. Die allgemeine christliche Symbolik vereinigt dann eben alle diese Beziehungen, insbesondere die hervortretenderen unter ihnen, mit einander. Sie betrachtet als allgemeine Symbolik ja eben die Glaubensbekenntnisse aller historisch

---

1) Vgl. Tertullian. de poenitent. c. 6. und contra Marcion. V, 1., sowie Maxim. Taurin. hom. in symbol. p. 239., mit Rufin. l. l.

2) Vergl. überhaupt über das Sprachliche des Ausdrucks Suiceri Thesaurus eccles. T. II. p. 1081.

bestehenden (bedeutenderen und eigenthümlicheren) christlich-kirchlichen Gemeinschaften zu dem Ende, um aus ihnen sowohl das allen Gemeinsame, als das Unterscheidende klar zu erkennen. Die Entwicklung des Inhalts und die Geschichte des Ursprungs dieser Symbole ist dabei denn jedenfalls mit ein Gegenstand der Symbolik. Statt sich aber nun etwa ausschließlich an die Bekenntnisse der einzelnen kirchlichen Gemeinschaften zu halten, und diese der Reihe nach in ihrem ganzen Umfange zu beschreiben, — ein Object, welches ja eigentlich der Einleitung in die symbolischen Bücher zufällt, die einen mehr geschichtlichen, besonders literärgeschichtlichen Charakter hat —, macht sie vielmehr die verschiedenen bestehenden symbolisch-kirchlichen Systeme in ihrem ganzen Organismus, wie sie sich an und durch einander entwickelt haben, zum Hauptgegenstande der Betrachtung, und die Beziehung auf die Symbole und ihre Geschichte nur zum Nebengegenstande, und trägt mithin als vergleichende Charakteristik der in den symbolischen Büchern niedergelegten Systeme einen mehr kritischen und dogmatisch-comparativen Charakter. Am angemessensten indeß wohl, um nicht die Bekenntnisse selbst und ihre Geschichte ungebührlich in Schatten zu stellen, gibt sie etwa dem Letzteren in dem Ersteren seine Basis, indem sie zuvörderst die Bekenntnißschriften der einzelnen christlichen Kirchengemeinschaften selbst betrachtet, und sodann auf den Grund dieser öffentlichen Bekenntnisse als der Hauptquellen des Lehrbegriffs, obschon auch nicht ohne Berücksichtigung mancher anderen, freilich immer nur untergeordneten und relativen, Nebenquelle, (als Liturgieen, Gebete, Lieder, Schriften der Kirchenlehrer), den Lehrbegriff der einzelnen christlichen Kirchengemeinschaften vergleichend darstellt. Dieser beiden Haupttheile eigentliches Verständniß aber wird ganz zuvörderst durch (isagogische) Darstellung der Entstehung und des Wesens der einzelnen christlichen Kirchengemeinschaften überhaupt am füglichsten eingeleitet: ein isagogischer Theil, welcher dem Ganzen zugleich erst sein wahres und volles Interesse erwecken und zuwenden dürfte.

4. Schon in dem angegebenen Begriff und Inhalt nun trägt die Symbolik auch ihre volle Berechtigung, und ihr **Werth** wird dann natürlich durch die Art ihrer Behandlung noch wesentlich bedingt. Verfährt man bei organischer Gestaltung aller Haupttheile der Disciplin in einem Geiste, der weder das nicht Zusammenge-

hörige synkretistisch vermitteln, noch auch in allem Fremden leidenschaftlich-polemisch lediglich Falsches sehen und nachweisen will, so kann das Ergebniß einer solchen Betrachtung dem Theologen nur höchst ersprießlich seyn. Er wird durch die so gewonnene Einsicht die Stellung und die Vorzüge oder auch die Mängel seines eignen kirchlichen Systems genauer kennen und gründlicher würdigen lernen, und dadurch ebensowohl vor dogmatischer Einseitigkeit bewahrt, als auch mit einem bestimmteren und lebendigeren kirchlichen Bewußtseyn beschenkt und ausgerüstet, und durch dies Alles in seiner Wirksamkeit innerhalb der bestimmten kirchlichen Sphäre, in der er sich befindet, oder in die er demzufolge eingehen wird, — in einer Zeit zumal, welche ja noch fortdauernd eben so leidenschaftlich synkretistisch unirt, als eifrig polemisch separirt — bedeutend gefördert, lebenskräftig bestimmt und geleitet werden.

§. 2.

Geschichtliches und Bearbeitungen der Symbolik.

Was jetzt Symbolik heißt (im Unterschied nehmlich von einer bloßen Einleitung in die symbolischen Bücher[1])), war in älterer Zeit die Polemik. Beide Disciplinen haben dasselbe materiale Object; während aber die Symbolik dasselbe historisch erfaßt, erfaßte es die Polemik apologetisch. In diesem Streben zu vertheidigen vertheidigte denn allerdings die alte Polemik mitunter zu viel; dagegen ist aber auch die neuere Symbolik in Gefahr, das Bewußtseyn Einer objectiven Wahrheit, welche dem Darsteller auch subjective Wahrheit geworden, über lediglich historischem Interesse allmählig ganz zu verlieren; und nur im Festhalten des beiderseitigen Wahren und im Vermeiden des beiderseitigen Falschen hat also die Symbolik ihre wahrhaft fördersame Gestaltung anzustreben.

Je nach der historischen Gestaltung unserer Disciplin entweder zur Polemik oder im engeren Sinn zur Symbolik zerfällt die Literatur derselben in zwei chronologisch geschiedene Theile.

1. In älterer Zeit, bald nach der Reformation, bis ins 18. Jahrh., kannte man unsere Disciplin eben nur als Polemik oder Theologia elenctica: als diejenige theologische Disciplin, welche einer jeden unter den durch die Reformation neu gebildeten Con-

1) Ueber die Literatur dieser letzteren s. unten Th. II. der Symbolik.

fessionen den wichtigen Dienst leisten sollte, ihren Lehrbegriff als den ausschließlich wahren festzustellen, und alle entgegengesetzten Ansichten niederzukämpfen. Diese Polemik gedieh besonders in der evangelischen oder lutherischen Kirche zur Blüthe; natürlich, weil ja eben und allein diese Kirche es in objectiver Wahrheit vermochte, alle entgegengesetzten dogmatischen Ansichten als wirklich falsche darzustellen. Es konnte aber freilich nicht fehlen, daß besonders in Ton und Form manche dieser polemischen Schriften den objectiven Anforderungen keinesweges genügten, wenngleich sie fast sämmtlich durch strenger biblische Methode, durch reinere Rechtgläubigkeit, durch schärfer begriffliche und scharfsinnigere Auffassung und durch, wenn nicht überhaupt reichere, doch tiefere Gelehrsamkeit die Leistungen neuerer Zeit übertreffen.

Die ausgezeichnetsten unter den polemischen Werken der evangelischen, der lutherischen Kirche aus jener Zeit sind: Mart. Chemnitz Examen concilii Tridentini. Frcf. 1588. und öfter. — Abrah. Calovii Synopsis controversiarum potiorum, quae ecclesiae Christi cum haereticis et schismaticis modernis, Socinianis, Anabaptistis, Weigelianis, Remonstrantibus, Pontificiis, Calvinianis, Calixtinis aliisque intercedunt. Vitemb. 1653. 4. — Joh. Musaei Collegium controversiarum. Jen. 1701. 4. — Fr. Bechmanni Theologia polemica. Jen. 1702. und mit J. F. Buddei praef. de orig. et causs. errorum in theologia. 1710. 4. — Joh. Fabricii Consideratio variarum controversiarum cum Atheis, Gentilibus, Judaeis, Muhamedanis, Socinianis, Anabaptistis, Pontificiis et Reformatis. Helmst. 1704. 4. — Joh. Olearii Synopsis controversiarum cum hodiernis Pontificiis, Calvinianis, Socinistis cet., graecis, judaeis, antiscripturariis s. rationalistis. Lips. 1710. 8. — Joh. Andr. Schmidii Breviarium theol. polem., exhibens controverss. cum Pontificiis, Reformatis et Socinianis. Helmst. 1710. 8.

Bereits unter den Einflüssen der Spener'schen Schule nahm die lutherische Polemik sodann im 18. Jahrhundert eine mildere Gestalt an [1]), wiewohl auch schon jetzt keinesweges ganz unbescha-

1) Hinsichtlich des Verhälnisses der lutherischen und reformirten Kirche ist es auch charakteristisch, daß man jetzt anfing, von einer evangelisch-lutherischen und einer evangelisch-reformirten Kirche zu reden, während man früher nur eine

det der vollen Wahrheit, und kleidete dabei sich auch in ein deutsches Gewand; ja sie ging von nun an allmählig in eine blos historische Betrachtung über. In dieser Zeit und in solcher Weise erschienen besonders: J. G. Walch Einleitung in die Religionsstreitigkeiten außer der evangel.-lutherischen Kirche. 3. Aufl. Jen. 1733. 5 Bde. 8. und dess. Einleitung in die polem. Gottesgelahrtheit. Jen. 1752. 8.; ferner S. J. Baumgarten Untersuchung theologischer Streitigkeiten, mit Vorrede, Zusätzen u. histor. Einleit. v. Semler. Halle 1762. 3 Bde. 4.; und J. Lor. v. Mosheim Streittheologie der Christen, mit Anmerkk. v. C. E. v. Windheim. Erlangen 1763. 3 Bde. 4. — In der Form mehr an die ältere Zeit erinnern dagegen Joh. Ern. Schubert Institutiones theol. polem. Jen. et Lips. 1756—58. ed. 2. 1760. 4 voll. 8. — Kürzere polemische Werke dieser Zeit endlich sind: Laurentii Reinhardi Theolog. polem. Vimar. 1745. 8.; J. F. Buddeus Grundsätze der polem. Theologie, mit Vorrede von J. G. Walch. Jen. 1750. 8.; C. M. Pfaff Plan von Grundfragen über d. Theologiam polemicam oder die Religionsstreitigk. Tübing. 1752. 8. (gar sehr irenisch), und J. Frid. Gruner Institutiones theol. polem. (ed. Knapp.) Hal. 1778. 8.

Nicht zu gleicher Blüthe, wie in der evangelischen Kirche, gedieh die Polemik in der r. katholischen und reformirten Kirche, am mindesten in letzterer.

Röm.-katholische polemische Hauptwerke sind: Alphonsi de Castro Libri XIV adversus omnes haereses. Par. 1578. 2. voll. fol., und vorzüglich Rob. Bellarmini Disputationes de controversiis christ. fidei adversus hujus temporis haereticos, zuerst Rom. 1581—93. 3 voll. fol., am besten Prag. 1721. 4 voll. fol., neu edirt von F. Sausen. Mogunt. 1842 ff. (vergl. unten §. 19. die Schlußanmerkung); — dann auch J. B. Bossuet Exposition de la doctrine de l'église cathol. sur les matières de controverse (im Gegensatz zur reformirten Kirche). Par. 1671. 12. und öfter[1]) (darüber unten mehr §. 19. die Schlußanmerk.); — minder bedeutend endlich: Franc. Coster Enchiridion

evangelische und eine reformirte kannte (— ein Vorbote der Zeit, welche das evangelische Wort nur für den reformirten Begriff zu vindiciren droht).

1) Lateinisch von Cl. Fleury. Antw. 1678. 12. u. ö., auch Gotting. 1736. 4.

controversiarum praecipuar. nostri temporis de religione. Colon. Agripp. 1585., dann 1612. 8. u. ö.; Mart. Becani Manuale controversiarum hujus temporis, in 5 BB., zuerst Herbipol. 1623. 4., dann Colon. 1697. 8. und sehr oft; Adami Burghaberi Theol. polemica. Friburg. 1680. fol.; Seb. a S. Christophoro Theologia histor. polem. Bamb. 1751. 2 Bde. fol.; Pet. Maria Gazzaniga Theologia polem. Vindob. 1778. 79. 2 voll. 8., und andere mehr.

Zu den reformirten polemischen Hauptwerken endlich zählen: Joh. Hoornbeck Summa controversiarum religionis. Traj. ad Rh. 1689. Frcf. ad M. 1697. 8.; Frid. Spanheim Elenchus controversiarum de religione cum dissidentibus hodie christ. Amst. 1701. 8.; Franc. Turretini Institut. theol. elenct. Genev. 1682. Lugd. B. 1696. 3 voll. 4.; Campeg. Vitringa Hypotyposis theol. elencht. Herborn. 1715. 8.; Ben. Pictet Syllabus controverss. Genev. 1711. 12.; Dan. Gerdesii Elenchus veritatum, circa quas defendendas versatur theol. elencht. Groning. 1740. 4.; und aus späterer Zeit Joh. Frid. Stapfer Institutt. theol. pol. univ. Tiguri 1743—47. 6 voll. 8., und Dan. Wyttenbachii Theol. elencht. initia. Frcf. a. M. 1763—65. 2 voll. 8.

2. Die neuere Zeit betreffend, so hatte im 18. Jahrhundert der Geist der Spener'schen Schule die Heftigkeit der alten Polemik zu dämpfen begonnen; zur Umgestaltung der Polemik selbst in unsere Symbolik aber wirkte sodann besonders der seit der Mitte des 18. Jahrh. herrschend werdende Unglaube, dessen plumper Gegensatz gegen alles nur irgend Christliche alle christlich confessionellen Unterschiede indifferenzirte. Je mehr unter solchen Einflüssen das Interesse an apologetischer Behandlung aller confessionellen Differenzpunkte schwand, um so mehr nahm ja natürlich das Interesse an blos noch historischer Betrachtung derselben zu. Man hatte jetzt die gröbsten Elemente des Christenthums gegen den Haufen von Deisten, Naturalisten u. s. w. zu vertheidigen, welche in ihrer Bestreitung christlicher Wahrheiten viel weiter gingen, als irgend eine historische christliche Confession als solche je gegangen war. Die Kenntniß und Bestreitung der einzelnen Confessionsunterschiede fing sonach an, ihr Interesse zu verlieren; die Polemik selbst ging daher nach und nach unter, oder kleidete sich in ein

blos historisches Gewand, und in diesem historischen Gewande ist sie zuletzt seit dem Anfange des 19. Jahrh. als unsere Symbolik neu erstanden. Freilich konnte ja nun auch das lebendig apologetische Interesse bei Behandlung der Symbolik sich in ein todt historisches verwandeln; je mehr und völliger aber das historische Christenthum in seiner reinen Gestalt in der Neuzeit über den Deismus und Naturalismus in seinen mannichfachen Erscheinungen innerlich siegt, je weniger im Zusammenhange hiemit gerade blos der grobe Unglaube der Feind ist, welcher innerlich bekämpft werden muß, um so sicherer wird auch der christliche Symboliker vor jener Gefahr bewahrt, und die Betrachtung des historischen Bildungsganges seiner Disciplin befähigt ihn dann nur, das wirklich Gehässige und Falsche in der alten Polemik abzuthun, während er das Lebendige und Belebende derselben von neuem ergreift. Dies aber besteht nun eben darin, daß nicht blos ein historisches Interesse obwalte, sondern ein solches, das den Darsteller zugleich das Bewußtseyn Einer objectiven Wahrheit festhalten läßt, die ihm auch subjective Wahrheit geworden ist.

Einen Uebergang von der eigentlichen Polemik zur Symbolik bilden schon die Werke der Kirchenhistoriker nach der Mitte des 18. Jahrhunderts, namentlich S. J. Baumgarten Geschichte der Religionspartheien, herausg. v. Semler. Halle 1766. 4. Der Theolog aber, welcher für die neuere Zeit die erste bestimmte Anregung zu einer mehr historisch-comparativen Behandlungsweise des Stoffes der alten Polemik gegeben hat, und dem sonach die moderne Gestaltung der Symbolik formal das Meiste verdankt, ist G. J. Planck in seinem Abriß einer historischen und vergleichenden Darstellung der dogmatischen Systeme unserer verschiedenen christlichen Hauptpartheien, zuerst Göttingen 1796, dann 1804, 3. Aufl. 1822. 8.

Seitdem ist die Symbolik in immer zahlreicheren Schriften selbstständig bearbeitet worden, und für das Ganze vor Allen Marheineke, Winer und Möhler (ersterer von objectiv protestantischem, der andere von protestantisch rationalisirendem, der letztere von antiprotestantisch katholischem Standpunkte), für das gegenseitige Verhältniß einzelner der Hauptconfessionen zu einander Sartorius, Schneckenburger und Stahl (ersterer für das Verhältniß r. katholischer und evangelischer, der andere lutherischer und reformir-

ter, der letztere lutherischer[1]) und reformirt-unionistischer Lehre) haben sich bleibendes Verdienst um dieselbe erworben. Der Genannten und Anderer neueste symbolische oder doch wesentlich in die Symbolik einschlagende Bearbeitungen sind folgende:

Ph. Marheineke Christliche Symbolik oder historisch-kritische und dogmatisch-comparative Darstellung des katholischen, lutherischen, reformirten und socinianischen Lehrbegriffs. Heidelb. 1810, wovon aber blos der erste Theil, das System des Katholicismus, in 3 Bdn. 8. bis 1813 erschienen ist. — Daneben desselben (als Compendium) Institutiones symbolicae, doctrinarum Catholicorum, Protestantium[2]), Socinianorum, ecclesiae graecae minorumque societatum christianarum summam et discrimina exhibentes. Berol. 1812, ed. 2. 1825, ed. 3. 1830.

G. B. Winer Comparative Darstellung des Lehrbegriffs der verschiedenen christlichen Kirchenpartheien. Leipz. 1824. 4.; 2. Ausg. (mit bedeutenden Vorzügen vor der ersten) 1837.

Des englisch-reformirten Theologen Herb. Marsh Vergleichende Darstellung der protest.-englischen und röm.-katholischen Kirche oder Prüfung des Protestantismus und Katholicismus, nach dem gegenseitigen Gewicht der Grundsätze und Lehren rc., deutsch von J. C. Schreiter. Sulzb. 1821. 8.

Des dänischen Rationalisten H. N. Clausen Kirchenverfassung, Lehre und Ritus des Katholicismus und Protestantismus, deutsch von G. Fries. Neust. 1828. 3 Bde. 8.

J. A. Möhler (gest. 1838) Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten. Mainz 1832. 8., 2. Aufl. 1833, 3. 1834. rc., 5. nach des Verfassers Tode 1838: ein Epoche machendes Werk, welches, bei all seinem Unvermögen gegen den wirklich, objectiv, rein protestantischen (lutherischen) kirchlichen Standpunkt, die Subjectivität eines modernen Protestantismus im Kampfe nicht zu scheuen brauchte[3]).

---

1) Leider — was bei der sonstigen überwältigenden und vernichtenden Bedeutsamkeit Stahls nicht tief genug beklagt werden kann — puseyitisch- (katholisirend) lutherischer.

2) Die Institutiones gehen schon auf Union.

3) Der darüber ausgebrochene ernste theologische Streit zwischen Möhler und F. C. Baur zu Tübingen hat interessante symbolische Ausbeute gegeben.

Des unermüdeten Swedenborgianers J. F. J. Tafel Vergleichende Darstellung und Beurtheilung der Lehrgegensätze der Katholiken und Protestanten; zugleich die erste Darstellung und Begründung der Unterscheidungslehren Swedenborgs. Tüb. 1835. 8.

C. Köllner Symbolik der lutherischen Kirche, als Th. I. der Symbolik aller christlichen Confessionen. Hamb. 1837[1]), und als Thl. II.: Symbolik der katholischen Kirche. Hamb. 1844.

Des hermesianisirenden Katholiken B. J. Hilgers Symbolische Theologie oder die Lehrgegensätze des Katholicismus und Protestantismus dargestellt und gewürdigt. Bonn 1841.

Des irvingianisirenden (später irvingianischen) Theologen H. W. J. Thiersch Vorlesungen über Katholicismus u. Protestantismus. 2 Thle. Erlang. 1846. (2. Aufl. 1848.)[2]).

vornehmlich Möhler Neue Untersuchung der Lehrgegensätze zwischen den Kathol. u. Protest. Mainz 1834, 2. Aufl. 1835., und Baur Der Gegensatz des Katholicismus u. Protestantismus, mit besond. Rücks. auf Möhl. Symb. 2. Aufl. Tüb. 1836. (zuerst 1833). — In reiner protestantischem Gegensatze, als Baur, ist gegen Möhler aufgetreten: K. Im. Nitzsch Eine protestant. Beantwort. d. Symbolik D. Möhlers (in 5. Artikeln: Urstand, Erbsünde, Rechtfertigung, Sacrament, Kirche), zuerst in den Theolog. Studien und Kritik. 1834. 1. 2. 3. u. 4. Hft. 1835. 2. Hft., dann zusammengedruckt. Hamburg 1835. 8. Vergl. auch Ph. Marheineke Ueber Möhlers Symbolik, od. Darst. der dogm. Gegens. d. Kath. u. Prot., eine Recension (aus d. Berl. Jahrb. f. wissensch. Krit.). Berl. 1834. 8. — Endlich ist gegen Möhler auch noch, und vorzüglich, zu vergleichen (E. Sartorius in der) Evang. Kirchenzeit. 1834. Nr. 82—84, 1835. Nr. 37—40. 102—104, 1836. Nr. 8. 9. 20. 21. (und in dem oben anzuführenden Einzelwerke). — Als eine Art von Supplement zur Möhlerschen Symbolik kann erscheinen J. A. Möhler Die Einheit in der Kirche, oder das Princip des Katholicismus, dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte. 2. Aufl. Tüb. 1843., und als eine Art von Supplement zur Baur'schen Antwort Baur Ueber Princip u. Charakter des Lehrbegr. der reform. K. [absoluter Gegensatz des Endlichen und Unendlichen] in s. Unterschied von dem luth., mit Rücks. auf Schweizer's Darstell. der reform. Glaubenslehre, in Baur u. Zeller Theol. Jahrbb. 1847. H. 3. S. 309—389.

1) Im Grunde nur eine Einleitung in die symbolischen Bücher, während dagegen der zweite Theil mehr eigentlich symbolischen Charakter trägt.

2) Gegen Thiersch vgl. besonders die Abhandlung in Harleß ꝛc. Zeitschr. für Protestantismus u. Kirche. 1847. Oct. S. 201—249.; nächstdem auch J. W. G. Vilmar Protestantism. u. Christenth. Halle 1847.; H. J. D. Denzinger Kritik der Vorless. des Hrn. Thiersch. Th. I. Würzb. 1847., und A. G. Rudelbach in der Zeitschr. f. d. luth. Theol. 1849. H. I. S. 153 ff.

W. O. Dietlein Vorträge über Protestantismus u. Katholicismus. Halle. 1854.

A. H. Baier Symbolik der christl. Confessionen. Bd. 1. in 2 Abthll.: Symbolik der r. kath. K. Greifsw. 1854 [1]).

K. Matthes Comparative Symbolik aller christl. Confessionen [2]). Lpz. 1854.

M. Schneckenburger Vergleichende Darstellung des luther. u. reformirten Lehrbegriffs; aus seinem Nachlasse herausgegeben von E. Güder. 2 Thle. Stuttg. 1855. (nicht sowohl comparative Symbolik, als comparative Dogmatik).

R. Hofmann Symbolik oder systematische Darstellung des symbolischen Lehrbegriffs der verschiedenen christlichen Kirchen und namhaften Sekten. Lpz. 1857.

W. Böhmer Die Lehrunterschiede der katholischen und evangelischen Kirchen. Darstellung und Beurtheilung. Bd. 1. Bresl. 1857 [3]).

E. Sartorius Soli Deo gloria! Vergleich. Würdigung evangel.-luther. und r. katholischer Lehre, nach Augsb. und Trid. Bekenntnisse, mit besonderer Hins. auf Möhlers Symbolik. Stuttg. 1859.

F. J. Stahl Die lutherische Kirche und die Union. Eine wissenschaftliche Erörterung der Zeitfrage. Berl. 1859. (2. Aufl. 1860);

und andere Schriften [4]).

---

1) Vgl. darüber besonders Rudelbach in der Zeitschr. f. d. luth. Theol. 1857. H. 4. S. 739 ff.

2) Der Zusatz „vom Standpunkt der evang.-luth. Confession" beruht auf einer Illusion. Der Standpunkt ist der einer sehr vornehm thuenden lax vermittelnden Transaction.

3) Eine Kritik besonders von des Verfassers erster Aufl. seiner Symbolik mit gänzlicher Ignorirung der in der 2. Aufl. bezugsweise schon von dem Verf. selbst vollzogenen Kritik.

4) Von neueren mehr nur populären symbolischen Darstellungen, an denen die jüngste Literatur auch ziemlich reich geworden ist, sind auszuzeichnen: E. Stiller Grundzüge der Geschichte und der Unterscheidungslehren der protestant. und römisch-kathol. K. 1840. 3. A. 1844.; J. E. F. Wild Systemat. Darstell. der Unterscheidungslehren der kathol. und protest. K. 1842.; F. W. Bodemann Vergleich. Darstell. der Unterscheidungslehren der vier christl. Hauptconfessionen. Gött. 1842.; J. K. Irmischer Grundzüge der übereinstimm. und unterscheid. Lehren der röm.-kathol. u. der protestant. K. 1844.;

Neuerlich ist übrigens auch ein merkwürdiger Versuch gemacht worden, die Symbolik wieder in die Polemik umzubilden, eine Polemik aber, der älteren kaum noch vergleichbar, die nur den Namen mit ihr gemein hat, die Wissenschaft selbst aber völlig neu construirt: in K. H. Sack Christliche Polemik. Hamb. 1838.[1]).

J. Schiller Komm und siehe, wie stehet geschrieben? Kurzer Inbegr. der Unterscheidungslehren ꝛc. 1844.; K. Graul Die Unterscheidungslehren der verschied. christlichen Bekenntnisse im Lichte göttl. Wortes. Lpz. 1846.; vorzüglich aber H. Karsten Populäre Symbolik zur Orientir. über d. Unterschied d. christl. Sonderkirchen. H. 1. Darstell. des Wesens u. der Eigenthümlichk. der r. kath. K. Nördl. 1860.

1) Der Verf. gibt „die einseitige kirchlich-symbolische und dogmatisch-exegetische Behandlung der [alten eigentlichen] Polemik" ganz auf, und findet seine Aufgabe „in der Darstellung des Wesens alles Irrthums in der Kirche, so wie in der Nachweisung gewisser einander theils bedingender, theils verdrängender Hauptformen desselben, nehmlich des Indifferentismus, des Liberalismus, des Separatismus und des Theokratismus." So also ganz andere kirchliche Repräsentanten, die ihre Sache gegen einander zu verfechten haben, und auch in ganz anderer Weise, als früher. Vergl. darüber die Kritik von A. G. Rudelbach in der Zeitschr. für die luther. Theologie. 1840. Hft. 2. S. 127 ff.

Erster (isagogischer) Theil der Symbolik.

Ueberblickliches von den einzelnen christlichen Kirchengemeinschaften überhaupt.

§. 3.

Christliche Kirche und christliche Kirchen.

Die christliche Kirche ist (nach protestantischem Begriff)[1]) die Gemeinschaft des erhöheten Heilandes mit seinen Gläubigen und die Gemeinschaft dieser seiner Gläubigen mit ihm als ihrem Haupte und unter einander als den Gliedern Eines Leibes[2]); kürzer die Kirche ist die Gemeinschaft der Heiligen, die sich durch Wort und Sacrament nährt und erbauet[3]), oder — mit kirchlich symbolischem Wort — die christliche Kirche ist die Versammlung aller an Jesum Christum in Wahrheit Glaubenden. Sie ist als solche, da Christus nur Einer (die Wahrheit nur Eine) und der Glaube an Ihn wesentlich nur Einer ist, wesentlich Eine, und sie ist ferner als solche, da der Glaube und die Glaubensgemeinschaft etwas wesent-

---

1) Statt jenes protestantischen ist würde der Katholicismus dann nur etwa macht setzen.

2) So Harleß Zeitschr. für Protestantismus u. Kirche. Neue Folge V, 1. S. 51.

3) Mit anderem bestimmteren Wort (Ev. Kirchenzeit. 1848. S. 253.) „die Zusammengliederung der durch Wort und Sacrament in die verklärte Geistleiblichkeit des Sohnes Gottes eingepflanzten und aus ihr genährten Menschheit mit und in Christo;" oder (so mit Evers in der Zeitschr. für die luther. Theol. 1844. Heft 1. S. 80.) schlichter die durch den Heiligen Geist vermittelst des lauteren Gotteswortes und der diesem gemäß verwalteten Sacramente zu Einem Leibe, dem Leibe Christi als des Hauptes, in einem Glauben und Bekenntnisse und in einer Liebe verbundenen Christen.

lich Unsichtbares ist, eine wesentlich unsichtbare. Als Versammlung in die Erscheinung tretend und nach dem Willen des Herrn Ihn bekennend (durch Wort und Sacrament sich nährend und erbauend) ist sie doch aber auch zugleich eine sichtbare, und sie läßt in dieser Sichtbarkeit, ihrer Leiblichkeit, (in welcher sie dann freilich auch kranke und todte Glieder mit in sich faßt), sich erkennen eben durch die darin erschallende Predigt des reinen Wortes (des reinen Evangeliums) und durch darin verwaltetes reines Sacrament. Mithin ist doch auch die sichtbare, die wahre sichtbare Kirche, eine einige, innerlich durch den Einen Glauben im Heiligen Geiste zusammengehalten, äußerlich kennbar durch reines Wort und reines Sacrament, mag dann auch die anderweite Verfassung und Ordnung in ihren einzelnen Theilen, je nach der Mannichfaltigkeit menschlicher und göttlicher Gaben, eine verschiedene seyn.

Es lag aber in der Gebrechlichkeit und Sündhaftigkeit der Menschheit, unter der die Kirche erschien, daß ihre äußere Erscheinung, ihr Leib, nicht immer dem ihr Innerstes beseelenden heiligen Geiste entsprach. Die Predigt des göttlichen Wortes, so wie die Verwaltung der Sacramente, wurde durch Aberglauben und Unglauben mannichfach getrübt und verunreinigt, und so konnte es geschehen, daß die wahre sichtbare Kirche entweder unter der Uebermacht einer ihren Namen mit Unrecht ansprechenden verderbten Kirche fast erlag und verschwand, d. h., wie so oft das wahre Reich Gottes zur Zeit des Alten Bundes von Anfang an, sich in Verborgenheit zurückzog, oder mit anderen kirchlichen Partheien in fortwährenden Kampf trat, den erst dereinst die Wiederkunft des Herrn in hellen Sieg verwandeln soll. Daß die Eine christliche Kirche in eine Mehrheit zerfiel, war sonach Folge sündhafter Gebrechlichkeit menschlicher Natur; es war doch aber zugleich bei der freien Mannichfaltigkeit der geistig menschlichen Entwicklung eine natürliche, und bei der Kraft der Wahrheit, die zwar bestritten werden mußte, nicht aber besiegt werden konnte, eine unschädliche, ja heilsame Folge, und die Spaltung währt nur so lange, als die Kirche eine streitende ist.

Wie ein reines, volles und freies Bekennen des Herrn nur in der Gemeinschaft lauterer Wahrheit, so findet ja nun freilich auch ein reiner, starker, felsenfester Glaube eben nur in wahrer sichtbarer Kirche statt. Aber auch diejenigen kirchlichen Gemeinschaften, denen,

weil sie reines Wort und reines Sacrament mehr oder minder nicht bewahren, der Name wahrer sichtbarer Kirche nicht eigentlich zusteht, deren Divergenz von dieser also nicht etwa blos das Resultat einer Mannichfaltigkeit rein menschlicher und göttlicher Gabe ist, sondern das Resultat irgend eines Fremdartigen und Widergöttlichen, das in ihr sonst christliches Princip sich mit eingemischt hat, und deren specifischer Bestand daher auch nur temporär seyn kann, auch sie tragen unter der Leitung des allmächtigen heiligen Gottes das Ihrige zur Förderung des großen Zweckes der christlichen Kirche bei, und auch in diesen Gemeinschaften kann es Glieder geben, welche, weil sie, treu ihrem Herrn [1]), mehr oder minder unbewußt, vielleicht gar nicht, den Wahn und das Böse theilen, das zum sonstigen Charakter ihrer kirchlichen Gemeinschaft gehört, (also nicht vermöge des Irrigen, sondern vermöge des Rechten in ihrem confessionellen Lehrbegriffe) wahre Glieder der Kirche Christi sind [2]), — nur daß sie bei erwachtem Bewußtseyn nanatürlich ausscheiden aus unreiner und verunreinigender Gemein-

1) Vermittelst einer fides, quae credit, nicht einer fides, quam credunt.

2) Diese hiemit gesetzte Unterscheidung gibt selbst die orthodox lutherische Erklärung in Hollazii Examen theologicum p. 1314. an die Hand: „In ecclesia falsa, quatenus est falsa et erroribus contaminata, non datur salus; in ecclesia falsa, quatenus in eadem verbum Dei exstat et sacramenta administrantur, datur regeneratio et salus, at non sine ingenti periculo animarum, quippe quae dogmatibus falsis sic obtenebrari possunt, ut vel non accendatur lux fidei, vel, accensa in baptismo, erroribus obruatur et exstinguatur.“ Hiemit stimmt dem Sinne nach dann auch vollkommen die Vorrede zum Concordienbuche überein: „Ad condemnationes, reprobationes et rejectiones impiorum dogmatum quod attinet, — nequaquam consilium et institutum nostrum est, eos homines, qui ex quadam animi simplicitate errant, nec tamen blasphemi in veritatem doctrinae coelestis sunt, multo vero minus totas ecclesias, damnare. Quin potius mens atque animus noster fuerit, hac ratione fanaticas opiniones et earundem pervicaces doctores et blasphemos duntaxat palam reprehendere et damnare, quod illi errores expresso verbo Dei repugnent et quidem ita, ut cum eo conciliari nequeant. Deinde etiam eam ob causam hoc suscepimus, ut pii omnes de his diligenter vitandis monerentur. Nequaquam enim dubitamus, multos pios homines in his etiam ecclesiis, quae hactenus non per omnia nobiscum senserunt, reperiri, qui simplicitatem quandam suam sequantur et negotium quidem ipsum non probe intelligant. — Magna etiam in spe sumus, illos, si recte de his omnibus doceantur, juvante eosdem Domini spiritu, immotae veritati verbi Dei nobiscum consensuros esse.“ Ja auf diese Stelle recurrirt selbst der strenge Consensus repetitus Calovs punct. 2.

schaft —, der allgemeinen unsichtbaren Kirche, der Gemeinschaft der Heiligen, zur Seligkeit angehörend. Erst am Ende der Tage wird dann diese allgemeine unsichtbare Kirche mit der wahren sichtbaren, die alle Pforten der Hölle nicht überwältigen sollen, gänzlich und für immer Eines seyn, das Reich Gottes aus dem Kreuze zum Triumphe gelangen.

Erster Abschnitt.

Die verschiedenen christlichen Kirchengemeinschaften vor der Reformation.

§. 4.

Apostolische Kirche.

Zur Zeit der Apostel, in den apostolischen Gemeinden — der grundleglich lauteren urbildlichen Kirchengestalt, obschon immerhin zugleich nur dem ersten Gliede in einer gleichartigen Reihe; der Basis und dem Urbilde für alle spätere kirchliche Entwicklung, obschon doch zugleich nur einem einzelnen, zeitlich bedingten Gliede dieser Kette —, entsprach die äußere Erscheinung der Kirche wesentlich dem ihr Innerstes beseelenden heiligen Geiste. Predigt des Wortes und Verwaltung der Sacramente war rein, in sich selbst weder durch Aberglauben, noch durch Unglauben verunreinigt; alles principiell Irrthümliche und Falsche im Gesammtcomplex des kirchlichen Lebens war durch die lautere Erkenntniß und Kraft der Apostel und ihre Wirksamkeit im göttlichen Geiste gerichtet und ausgeschieden, und die Kirche im Ganzen, — so viele kranke und todte Glieder sie auch selbst damals in sich begriff, so vieles Irrthümliche und Falsche auch in einzelnen Gemeinden zum Vorschein kam, Alles aber durch die reine apostolische Predigt gekennzeichnet und gezüchtigt, — wie sie seyn sollte.

Im Laufe der Zeit aber ward es anders. Das lebendige Wort der Apostel war verstummt, und obgleich nun ihr schriftlicher Canon das stete Kriterium zur Unterscheidung der göttlichen Wahrheit und des menschlichen Wahnes enthielt und unverrückt auch der Kirche aller Zeiten darbot, so war doch nunmehr das rein göttliche Wort der lediglich menschlichen mündlichen Auslegung an=

heimgefallen, und es fehlte die untrügliche Stimme, welche als sichtbare Kirchenrepräsentation den Einen rechten Glauben von allem Aber= und Un=, von allem Ueber= und Minderglauben stets geschieden hätte. Zwar entstand ja eine sichtbare Kirchenrepräsentation auch jetzt wieder, aber nicht eine lauter göttliche, sondern eine Göttliches und Menschliches, Rein und Unrein vermengende; und so konnte der Irrthum sich kirchlich geltend machen, während die lautere Wahrheit theils abgeschwächt, theils verhüllt ward.

§. 5.

Katholische und römisch=katholische Kirche.

Im Gegensatz gegen Heidenthum und Judenthum von außen, wie gegen ethnicisirenden oder judaisirenden Un= und Irrglauben der Häretiker und Sectirer und gegen allerlei selbstische Privatbestrebung der Schismatiker und Separatisten von innen, entschieden berechtigt also nach außen wie nach innen, bildete sich schon in den ersten christlichen Jahrhunderten die große äußere Einheit der Kirche, die als ecclesia catholica bezeichnet ward. Eine solche äußere Einheit der Kirche war ja vornehmlich den ersten Christen gar wichtig; um so wichtiger, je theurer ihnen, im Gegensatz gegen ihre eigne frühere heidnische Zerrissenheit, die Einheit im Geiste war, und je einmüthiger zugleich das Häuflein der Christen sich von der ganzen Welt verstoßen sah, je tiefer sie dabei den Zusammenhang der Kirche auf Erden mit dem ewigen Gottesreiche in ihrem Leben empfanden, je weniger sie also Wesen und Erscheinung der Kirche in ihrem Bewußtseyn zu scheiden geneigt und fähig waren, je bestimmter sie dann aber auch historisch nachzuweisen vermochten, wie alle einzelnen Theile ihres großen kirchlichen Organismus auf den göttlichen Grund sich stützten, den die Apostel selbst gelegt hatten, und je deutlicher sie so erkannten, daß, wer von dieser äußeren Einheit sich losreiße, sei es durch falsche Lehre, sei es durch irgend andere selbstische Tendenz, damit zugleich den apostolischen Grund und die wesentliche Einheit im Geiste selbst antaste; und durch die immer geregeltere Verbindung der einzelnen Gemeinden, durch fortdauerndes Streben nach Uebereinstimmung in Lehre und Gebräuchen, durch den Ausschluß derer, die sich dieser Uebereinstimmung nicht unterwerfen wollten, durch die literarische und kirchliche Thätigkeit ausgezeichneter Lehrer (eines Ire=

2*

näus, Tertullian und im kirchlich Praktischen besonders eines Cyprian im 2. und 3. Jahrh.), und durch die allmählige An- und endliche Ausbildung einer hierarchischen Kirchenverfassung [1]), wurde dann diese Idee einer katholischen Kirche immer mehr ins Leben eingeführt.

Als Quelle des ächt Christlichen erkannte man in dieser ecclesia catholica die heilige Schrift, sowohl des Alten, als insbesondere des Neuen Testaments [2]) (letzteres freilich erst bis zum 2. und 3. Jahrhundert, so bestimmt es schon früher da und als normativ anerkannt war, in eine vollständige Sammlung gebracht, und dann erst im 4ten als Kanon völlig abgeschlossen); neben der Schrift aber auch die Tradition, welche den katholischen Kirchenbegriff nun vorzugsweise hielt und kräftigte. In der Tradition achtete man das Mittel, nicht blos den apostolischen Ursprung der neutestamentlichen Schriften zu beweisen, sondern auch ihren Sinn richtig zu fassen; die reine apostolische Tradition aber suchte und fand man besonders in den Gemeinden, welche, von den Aposteln selbst gegründet, die Lehre derselben in einer ununterbrochenen Reihe von Bischöfen sicher bewahrt hatten, und vor allen in der durch den Märtyrertod des Petrus und Paulus verherrlichten Gemeine der Römischen Hauptstadt. Doch in diesem Geltendwerden solcher Tradition, die ja natürlich allmählig immer mehr mit nicht Ur-

1) Die frühzeitige hierarchische Kirchenverfassung ist der Ausdruck für einen in dieser Beziehung allerdings unvollkommneren Zustand der Kirche, der aber in der christlichen Kirche, welche bei ihrem Vorwalten des innerlichen Elements nothwendig zuerst das Innere, die Lehre, viel später erst auch das Aeußere, Verfassung u. dgl., wahrhaft durchdrang, eben so natürlich und lange ganz unschuldig statt fand, wie es bei der mehr äußerlichen alttestamentlichen Theokratie, die zuerst die äußere Kirchenverfassung durch das Gesetz, viel später durch das Prophetenthum das Innere durchdrang, gerade der umgekehrte Fall war.

2) „Weder ich — sagt unter Anderen schon Polycarp epist. ad Philipp. c. 3. —, noch ein Anderer meines Gleichen kann der Weisheit des seligen und verherrlichten Paulus beikommen. — Abwesend hat er euch Briefe geschrieben; wenn ihr in diese hineinschauet, so könnet ihr erbauet werden auf den Glauben, der euch gegeben ist;" und dann Irenäus adv. haer. III, 1: „Non per alios dispositionem salutis nostrae cognovimus, quam per eos, per quos evangelium pervenit ad nos, quod quidem tunc praeconiaverunt, postea vero per Dei voluntatem in scripturis nobis tradiderunt, fundamentum et columnam fidei nostrae futurum." Vgl. Walch Krit. Unters. vom Gebrauche der h. Schr. unter den alten Christen in den vier ersten Jahrhh. Lpz. 1779.

sprünglichem und Unlauterem versetzt werden konnte, lag dann auch schon der fruchtbare Keim einer steigenden kirchlichen Verderbniß.

Von Anfang an hatten die angesehensten Theologen die Hauptlehren der apostolischen Verkündigung, wie auch das apostolische Symbolum sie enthält, aus oder neben diesem in regulis fidei zusammengefaßt, worin man mit Recht den allgemeinen Kirchenglauben erblickte. Seit dem 4. Jahrhundert traten auf Grund der Ueberlieferung dann auch öffentliche Glaubensvorschriften hervor, und diese erhielten um so größeren Nachdruck, da die Kirche in ihren Beschlüssen jetzt vom Staate unterstützt wurde. Immer mehr ward demgemäß die Kirchenlehre nach allen Seiten hin durchgearbeitet, auf Concilien festgestellt und durch Theologen vertheidigt, und was so zur Geltung gelangte, pflanzte sich unverändert durch die Jahrhunderte fort, wurde nun aber, da einmal Tradition als Lehrquelle galt, natürlich auch im Verlaufe der Zeit je mehr und mehr mit Lehr- und Grundsätzen in Verbindung gebracht, die der h. Schrift nicht gemäß waren, und die nur der partielle Wahn-, Un- oder Aberglaube irgend einer christlichen Zeit und der nicht immer glückliche Scharfsinn der Theologen erzeugt hatte. Die große Masse all dieser überlieferten Lehren verarbeiteten im Mittelalter die Scholastiker zu kunstvollen Lehrgebäuden, in denen biblisch Wahres mit traditionell Falschem auf künstliche Weise verschmolzen war, und die allmächtige Hierarchie vernichtete oder unterdrückte nun jeden, der an diesen Satzungen zu rütteln wagte.

Aus der anfangs so unschuldigen besonderen Beachtung und Respectirung der Römischen Kirche war nehmlich im Laufe der Zeit nichts Geringeres, als eine allmächtige Römische Hierarchie geworden. Der Apostel Petrus hatte, nach Christi Wort (Matth. 16, 18. 19.)[1], schon der uralten Kirche als Repräsentant der äußeren Kircheneinheit gegolten; dieselbe Vorstellung aber von der Repräsentation der äußeren Kircheneinheit übertrug man dann auch

1) „Wäre die Lüge des Pabstthums so oberflächlich und offen sichtlich, daß sie schon in ihrem biblischen Grunde, dem Primate Petri, Unrecht hätte (was die gewöhnliche Meinung der Protestanten ist), so würde sie wahrlich nicht zu solcher Macht gelangt seyn, daß die ganze Geschichte des Christenthums sich um sie dreht. Aber darin liegt das infernale Geheimniß Roms und des Pabstthums, daß es eine volle biblische Wahrheit mit dem unglaublichsten Scheine der Rechtmäßigkeit gestohlen hat."

schon seit dem 3. Jahrh., seit Cyprian, auf die Bischöfe von Rom als vorgebliche Nachfolger Petri, so fern man sich auch damals noch davon hielt, darum ihnen irgend eine oberrichterliche Autorität beizulegen; und je unklarer und unbestimmter diese ganze Vorstellung damals noch war, um so mehr konnte man später hineinlegen. Immer vollständiger und kräftiger, durch den alten Ruhm Römischer Rechtgläubigkeit nicht wenig gefördert, entwickelte sich darauf aus jener Idee die Idee von einem Primate der Römischen Kirche über alle Kirchen, und seitdem Rom, die Hauptstadt der Welt, eine christliche Stadt und Hauptstadt des christlichen römischen Reichs geworden war, ward dieselbe durch Vermischung des Kirchlichen und Politischen, zum Zweck der Herbeiführung einer nur auf diesem Wege erreichbar scheinenden Unabhängigkeit der Kirche von Einflüssen der Staatsgewalt, nur allzusehr genährt. Auf diesem Wege bildete sich immer völliger, besonders seitdem der römische Stuhl im 8. Jahrh. auch weltliche Macht gewann, das Kirchensystem des Pabstthums aus, welches darauf im 9. Jahrh. in dem Kirchengesetzbuche der pseudoisidorischen Decretalen seine neue Stütze erhielt, und bis ins 11. Jahrh. unter steter kluger Benutzung der Verhältnisse der Zeit so glücklich sich weiter realisirte, daß seit Gregor VII. der Pabst das unumschränkte Oberhaupt der Kirche war, ein untrüglicher Vicarius Dei oder Christi, von dessen unmittelbarer Entscheidung nun Alles abhing, welcher jede andere kirchliche Behörde nur so viel gelten ließ, als er wollte, der, in ausschließendem Besitze der gesetzgebenden Gewalt der Kirche, von allen Gesetzen dispensiren, und selbst vor keinem Tribunal belangt werden konnte.

So war denn die alte christlich katholische Kirche zu einer römisch-katholischen geworden, in welcher die Mißbräuche der Tradition und der Hierarchie culminirten. Trotzdem hatte jedoch auch sie, weil sie eben die Idee der Kirche so consequent und streng, wenn gleich veräußerlichend, erfaßt und behauptet, und zum lebendigen und belebenden Mittelpunkte der Kirche nun wieder, wenn auch durch Traditionseinfluß entstellt, doch seines tiefen Inhalts nicht entleert, das tiefste Mysterium des Christenthums, das Sacrament des Leibes und Blutes Christi, gemacht hatte, immerhin ein wahres Leben, wennschon ein verderbtes, sich bewahrt, was dann dereinst eine Reformation in ihr gerade ermöglichte.

§. 6.

Griechische Kirche.

Nicht blos im Occident, gleichzeitig auch im Orient hatte die Idee einer katholischen Kirche Geltung erhalten. Doch nicht die ganze Christenheit beugte sich dann unter das Römische Joch; im ganzen Orient hatte vielmehr der geschichtliche Verlauf der Kirche in diesem Bezug eine abweichende Bahn einschlagen.

Das Christenthum war aus dem Morgenlande ins Abendland gekommen, und die frühsten griechischen Kirchen sind älter, als die Römische. Anfangs nun bestand zwischen den orientalischen und occidentalischen Kirchen, zwischen der griechischen und römischen, das einfach brüderliche Verhältniß, und von Oberherrschaft war nicht die Rede. Der Bischof Clemens von Rom schrieb in brüderlicher Theilnahme an die Corinthier, und der Bischof Ignatius von Antiochien an die Römer. Dies brüderliche Verhältniß währte auch in den ersten Jahrhunderten fort, und wurde um so weniger gestört, da auch im Orient, wie im Occident, die mündliche Ueberlieferung mit ihren Satzungen galt, und dort wie hier bald eine hierarchische Kirchenverfassung sich bildete[1]. Doch die innerliche, natürliche und geistliche, Verschiedenheit des orientalischen und occidentalischen Geistes und Wesens, die Verschiedenheit in dem historischen Entwicklungsgange der griechischen und lateinischen Kirche, und dazu manche im Laufe der Zeit auftauchende einzelne kirchliche Mißhelligkeiten und Differenzpunkte, verbunden mit hierarchischen Reibungen, machten jenes brüderliche Band allmählig immer lockerer, und führten endlich eine Trennung der beiden großen Kirchentheile herbei. Dem Griechen war von Natur ja Regsamkeit und Veränderlichkeit eigen, dem Occidentalen mehr Stetigkeit und Festigkeit; die griechische Kirche neigte aufs entschiedenste zur Speculation, ja (nachdem der tiefe und klare griechische Geist, durch einen Plato und Aristoteles vorgeübt, und dann in der Person Christi den würdigen Gegenstand seiner forschenden Thätigkeit mit aller Kraft ergreifend, der ganzen Christenheit bis in das 5. Jahrhundert die höchsten Dienste geleistet und seinen Beruf erfüllt hatte) sie gab sich endlich ganz einer abstracten und ausdörrenden speculativen

---

1) Vgl. S. 20. Anmerk. 1.

Dogmatik hin; die occidentalische Kirche dagegen hielt sich mit Vorliebe an das Praktische, und erfaßte mit besonderer praktischer Kraft das sacramentliche Element der Kirche. Dazu kam, daß der Occident Freiheit genug zu ungestörter kirchlicher Entwicklung besaß und behauptete, im Orient dagegen ununterbrochene Eingriffe weltlich-kaiserlicher Macht die christliche Entwicklung hemmten und verschroben. Und zu diesem Allen gesellte sich dann noch kirchlicher Streit über einzelne speculative und rituelle Punkte, sowie die Rangeifersucht und der Herrschaftsstreit des angesehensten orientalischen Bischofs und des Bischofs von Rom, so daß natürlich das Band der Einheit endlich riß, und, von griechischer Seite hervorgerufen, wennschon durch päbstliche Anmaßung doch eigentlich veranlaßt, die offene Spaltung hervorbrach.

Schon im 2. Jahrh. war zwischen der asiatischen und Römischen Kirche eine Differenz über die Zeit der Osterfeier entstanden, durch den Römischen Bischof hierarchisch geschürt. Doch dieser Streitpunkt wurde durch das Concil zu Nicäa 325 beseitigt. Seitdem nun aber Constantinopel Residenz der römischen Kaiser war, gewannen die dortigen Bischöfe so großen Einfluß auf die kirchlichen Angelegenheiten im Ganzen, daß dies die Eifersucht der Römischen weckte. Die Bestimmung des ökumenischen Concils zu Constantinopel 381, daß dem Römischen Bischof der erste, dem zu Constantinopel der zweite Rang zustehen solle, fachte sie noch mehr an, und so erhielten nun die einzelnen Differenzen in der Lehre und im Cultus größere Bedeutung. Zunächst der Unterschied in der Lehre vom Heiligen Geiste. Die Synode zu Constantinopel 381 hatte bestimmt, daß der H. Geist vom Vater ausgehe; und dabei blieben die Orientalen. Im Abendlande aber entwickelte sich besonders seit Augustin das Dogma vom Ausgange des Geistes aus Vater und Sohn, welches zuerst auf der Synode zu Toledo 589 durch den Zusatz filioque zum Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum kirchlich legitimirt ward. Später, im 8. Jahrh., erhob sich der Bilderstreit in der morgenländischen Kirche, welcher beide entgegengesetzte Partheien des Morgenlandes mit den Abendländern unzufrieden machte: die Bilderstürmer mit den Römischen Bischöfen, die jederzeit zum Kampf wider sie gerüstet standen, die Bilderverehrer mit den gemäßigten Grundsätzen Carls des Großen und der fränkischen Kirche. Seit dem Einschlummern des Bilder-

streits schwand diese Spannung, aber mit dem gänzlichen Aufhören der griechischen Herrschaft über Italien zu Ende des 8. Jahrh. trat die Möglichkeit der Trennung nun doch noch weit näher. Entscheidenden neuen Streit veranlaßte nach der Mitte des 9. Jahrh. der Patriarch Photius von Constantinopel und sein, wie des Römischen Bischofs Anspruch auf das Kirchengebiet des neu bekehrten Bulgariens. Bei der Frage über die Rechtmäßigkeit der Patriarchenwürde des Photius wollte der Pabst das freie Entscheidungsrecht ausüben, welches man aber in Constantinopel nicht anerkannte. Photius beschuldigte darauf in einer Encyclica die römische Kirche offenbarer Irrthümer, besonders in der Lehre vom H. Geiste, und der Fälschung eines kirchlichen Symbols; und da sprach endlich 880 Pabst Johann VIII. über Photius und alle, die ihn nicht verdammeten, feierlich den Bann. Nun zwar ruhte der Streit bis in die Mitte des 11. Jahrh. 1053 aber erließ der Patriarch von Constantinopel, Michael Cerularius, mit dem Metropoliten Leo von Bulgarien, ein Schreiben nach Italien, worin er unzweideutig das Abendland grober Ketzerei beschuldigte. Als solche urgirt er: die Lehre vom Ausgehen des H. Geistes, den Zusatz filioque zum Symbolum, den Cölibat der Priester, die Erlaubniß zum Genuß erstickter Thiere, und vor allen — ein neuer Vorwurf — den vermeintlich judaistischen Brauch ungesäuerten Brodes beim Abendmahle. Bei sofortiger Theilnahme des Pabstes Leo IX. nahm der neue Streit eine sehr ernste Wendung. Doch der griechische Kaiser Constantinus Monomachus wünschte Vermittlung, und der Pabst schickte Gesandte nach Constantinopel. Diese aber forderten vom Patriarchen nur unbedingtes Nachgeben, welches Michael nicht zugestand, und so sprachen 1054 die päbstlichen Gesandten feierlich über den Patriarchen und alle seine Anhänger die Excommunication, worauf der Patriarch mit gleichem Bannfluche gegen den Pabst erwiederte.

Seitdem pflanzte die Spaltung der orientalischen und occidentalischen Kirche sich unheilbar fort, und nahm im Verlauf der Zeit auch noch andere Punkte, über die Lehre vom Fegfeuer, über die Communio sub utraque, Kinderabendmahl und Beschaffenheit der Bilder in den Kirchen, in die Zahl der Streitpunkte auf. Mancherlei Unionsversuche wurden freilich in der Folgezeit angestellt, besonders im 13. Jahrh. während der Herrschaft der Abendländer

in Constantinopel, dann 1274 auf dem allgemeinen Concil zu Lyon und 1439 auf dem Concil zu Florenz. Aber die wirkliche Union kam doch nicht zu Stande. Zu Lyon war nur eine äußerlich erzwungene Einigung geschlossen worden, mit Anerkennung des päbstlichen Primates und Beibehaltung ihres Symbols und mehrerer eigenthümlichen Bräuche von griechischer Seite, was nicht von Dauer war. Zu Florenz unirte man sich vollständiger in der Lehre und im Cultus zu Ungunsten der Griechen, indem die griechische Kirche dem Pabste sich unterwarf. Doch auch diese, nur aus politischen Gründen geschlossene Vereinigung hatte keinen Bestand. Ueberhaupt lag ja der Gegensatz der griechischen und occidentalischen Richtung weit tiefer, als daß er durch derlei Unionen hätte ausgeglichen werden können, und die über eine Reihe von Jahrhunderten sich erstreckende Verschiedenheit des Entwicklungsganges ließ sich nicht in einigen Wochen durch einen Friedenstractat des Kaisers und Pabstes ausstreichen, zumal ja auch eben erst noch seit ihrer Trennung von beiden Theilen gerade recht abweichende Bahnen eingeschlagen worden waren. Im Occident, unter mannichfacher üppiger Entfaltung, stieg die Cultur immer höher, im Orient sank und verfiel sie; der Occident ging seit dem 12. Jahrh. einem neuen reichen Leben entgegen, im Orient, seit Jahrhunderten auf denselben Punkt fixirt, erstarb sogar das frühere Leben; im Occident leuchtete das Christenthum allenthalben als herrschende Religion und als ein neues geistiges Lebensprincip, im Orient wurde die Kirche immer mehr eingeengt, und konnte kaum ihre Existenz behaupten; u. s. f. So pflanzte sich denn auch unter türkischer Herrschaft die griechische Kirche in ihrer Abgesondertheit schier wie ein abgelebter Baum weiter fort, und nur kleinere oder größere latinisirende Häufchen waren aus den Unionsbestrebungen übrig geblieben.

Es gab jedoch im Orient auch noch manche schismatische Kirchenpartheien, welche nicht dasselbe Loos mit der „orthodoxen" griechischen Kirche theilten: Kirchen, mit mancher Eigenthümlichkeit in Verfassung und Cultus constituirt, nachdem einzelne ihnen besonders theure Lehrbestimmungen während des Lehrstreites über die Person Christi die allgemeine Kirche des Orients verworfen hatte. So bildete sich im 5. Jahrhundert, nachdem Nestorius und sein gänzliches Auseinanderhalten der Gottheit und Menschheit

Christi verdammt worden war, die Kirche der Nestorianer¹); im 6ten, nachdem auch im Gegentheil die Lehre von einer gänzlichen Verschmelzung der Gottheit und Menschheit Christi verworfen worden, die Kirche der Monphysiten (der Jakobiten in Syrien, der Kopten in Aegypten und der Christen in Abyssinien und Armenien); und endlich im 7. Jahrh., nachdem die allgemeine Kirche auch selbst noch die Lehre von einer Verschmelzung der Gottheit und Menschheit Christi zu einer einzigen göttlich-menschlichen Wirkungsweise, wenn auch in zwei Naturen, verworfen, in der Mitte zwischen den Monophysiten und Katholikern die kleine Kirche der Monotheleten oder Maroniten. Da die nestorianische Lehre sich von der Lehre der übrigen Kirche am wesentlichsten unterschied, so blieb die nestorianische Parthei auch in den folgenden Jahrhunderten am längsten nur auf sich allein gestellt. Die Monophysiten und mehr noch die Monotheleten aber unterschieden sich eigentlich fast nur durch Ungeschicktheit des Ausdrucks von der übrigen Kirche, und ihre Wiedervereinigung mit der letzteren ward darum bald genug neu erstrebt. Wenngleich diese nun nicht mit der orthodoxen griechischen zu Stande kam, deren feindseligen Gegensatzes man sich von jeher schismatischerseits allzulebendig bewußt war, so theilweise doch mit der römisch-katholischen. 1145 insbesondere knüpften die monophysitischen Armenier, und 1441 auch die Jakobiten, eine Verbindung mit Rom an, wenn diese auch keinesweges zu einer allgemeinen und festen Einigung ward, und 1182 vereinigte sich die ganze monotheletische Parthei der Maroniten mit der römischen Kirche, eine Union, welche 1445 selbst zu ihrer Vollendung gedieh. Aber freilich Unterwerfung unter den Pabst war auch bei diesen Unionen eigentlich nur der einzige und mehr als zweideutige Gewinn.

§. 7.

Waldenser und böhmische Brüder insbesondere.

Die abstracte Speculation des kirchlichen Orients, ohnehin in weltlichen Verwicklungen fast erstickt, war unvermögend geblie-

---

1) Auch, wenigstens theil- und bezugsweise, Chaldäische Christen, und in Ostindien Thomaschristen genannt.

ben, frische Schößlinge zu treiben; der Geist des Occidents aber hatte bei aller Ausartung und Verderbniß Frische und Energie genug behalten, sich in einigen Erscheinungen zu verjüngen, die auch sichtbar die lautere apostolische Kirche neu zu repräsentiren scheinen konnten. Auf allen Gebieten des kirchlichen Lebens tauchten, seitdem der kirchliche Geist des occidentalischen Mittelalters zu seiner vollen Blüthe gediehen war und diese neuen Samen dann allerwärts hin ausgestreut hatte, verheißungsvolle neue Erscheinungen auf, und insbesondere sind es die evangelisch freieren und reineren Bewegungen auf kirchlichem Verfassungs-, Gemeinschafts- und Lehr-Gebiete (das Ankämpfen gegen ein despotisches Pabstthum, die Durchbrechung der Banden eines stagnirenden Mönchsthums, die Tiefe und Fülle mystischer Theologie, die Mannichfaltigkeit und der Reichthum christlichen, vielfach zwar irre geleiteten, aber doch auch mehr oder minder lauteren, ja nach Reformation ringenden Lebens in den Sectenmassen), welche in dieser oder jener Weise ein Neues anbahnten und verkündigten. Gleichwohl hat dann doch nur in zwei speciellen Erscheinungen die neue Lebensregung wirklich bleibende kirchliche Gemeinschaftsgestalt gewinnen und bewahren können. Viele, fast zahllose Secten waren im Mittelalter aus und in der abendländischen Kirche entsprossen; alle aber, weil sie nicht reines Evangelium bewahrten, sondern viel Fremdartiges und Schwärmerisches zugleich mit manchen reineren Bestandtheilen, verschwanden früher oder später wieder gänzlich aus der Geschichte. Zwei kirchliche Gemeinschaften jedoch, die, nüchterner und besonnener, wesentlich nur auf den uralten reinen Grund der apostolischen Gemeine zu bauen strebten, haben sich, ob auch mannichfach umgestaltet, durch alle Jahrhunderte erhalten, Leuchten der Nacht, bis der Tag anbrach, den nur sie von allen mittelalterlichen Secten mit zu sehen und zu feiern gewürdigt wurden: die Waldenser-Gemeinde und die Gemeinde der böhmischen und mährischen Brüder, diese beiden, welche — wenngleich, wie alles Menschliche, nicht ohne sichtliche Schwächen und Gebrechen ihrer zeitlich geschichtlichen Bedingungen — so auch in den dunkelsten Zeiten der allüberwältigenden Hierarchie des Mittelalters ein wenigstens annäherndes Bild wahrer sichtbarer Kirche uns gewähren. Nicht eben als wenn dies die einzigen Regungen eines reineren evangelischen Geistes und Sinnes in der Kirche des Mittelalters ge-

wesen wären; seit dem 11. und 12. Jahrhundert rang vielmehr die ganze abendländische Christenheit nach einer neuen Geburt; aber die Gesammtheit kam doch über die Wehen nicht hinaus, und immer waren nur jene beiden die einzigen Erscheinungen bestimmter confessionell kirchlicher Art und bleibender Dauer.

1. Die Waldenser-Gemeinde.

Allerdings ist es eine schwierige Frage, ob die Waldenser erst aus dem 12. Jahrh. von Waldus herstammen, oder ob sie als eine längst zuvor schon zu, ja vor den Zeiten des Claudius von Turin entstandene Parthei der Vallenses, oder doch wenigstens als eine schon 100 Jahre vor Waldus gekannte Parthei von Vaudes (d. h. Zauberern) zu betrachten seien. Und mit dieser Frage hängt dann auch die Divergenz darüber zusammen, ob die Waldenser von Anfang an rein und klar reformatorischen Charakter an sich getragen oder nicht. Nicht wenige Historiker haben auf Grund Waldensischer Schriften den Ursprung der Secte wirklich schon ins 9. Jahrh. zurückgeführt. Allein daß wenigstens zunächst der Name Waldenser auch von jenen Valles abzuleiten sei, in welchen seit dem 9. Jahrh. sich eine klar reformatorische Opposition entwickelt habe, darf nicht behauptet werden; denn nach den bestimmtesten Nachrichten schon des 12. und 13. Jahrh. ist der Name Waldenser von Waldus oder Valdes herzuführen. Nun wäre es zwar nicht unmöglich, daß die Secte selbst früher bestanden hätte und erst später benannt wäre; dies widerspräche aber doch der sonstigen Analogie und alle dem, was wir von Waldus wissen, und überdies läßt sich auch zwischen den Gegnern der Hierarchie seit dem 9ten und den Waldensern des 12. Jahrh. durchaus kein äußerer, ja zum Theil auch kein innerer Zusammenhang nachweisen. So hat denn der specielle Verlauf der neusten Forschungen der Ansicht den Sieg gegeben, wonach die Waldenser erst ins 12. Jahrh. gehören, und insbesondere nach J. J. Herzog [1]) und W. Dieckhoff [2]) ist es ein unzweifelhaftes zwiefaches Factum, theils daß die eigene Wal-

1) De origine et pristino statu Waldensium. Hal. 1849. und: Die romanischen Waldenser. Halle 1853.

2) Die Waldenser im Mittelalter. Gött. 1851.

densische Manuscripten-Literatur, welche auf eine frühere Zeit führt, unter hussitischen und reformatorischen Einflüssen interpolirt worden ist, theils daß die ursprüngliche, von Waldus gegründete Gemeinschaft dem Katholicismus noch näher gestanden hat, als die Waldenser, indem sie in schon frühere Zeit sich versetzen, selbst meinen. — Wie dem Allen aber auch sei, keinenfalls ist durch dies Alles die dennoch geschichtliche relative Lauterkeit und Ehrwürdigkeit der historischen Waldensergenesis im 12. Jahrh. selbst angetastet; vielmehr wird sie, und namentlich dann auch ein unzweifelhaftes reformatorisches Fortschreiten der Waldenserentwicklung unter den Einflüssen zuerst der böhmischen Brüder und hierauf der Lutherschen ꝛc. Reformation, dadurch selbst noch gewährleistet.

Petrus Waldus nun zu Lyon, der Stifter der Waldensersecte, hatte, um die Bibel in der Landessprache lesen zu können, die Evangelien in die romanische Provinzialsprache übersetzen lassen, und später, durch eifriges Lesen in der Bibel erleuchtet, um 1170 einen Verein zur Verkündigung des Evangeliums unter dem armen Landvolke gegründet. Mehrere Jahre lang, selbst als der Erzbischof (Johann) von Lyon 1178 ihnen das Predigen und Schrifterklären verbot, trennten sich die Waldenser darauf noch keinesweges von der herrschenden Kirche, sondern sie sandten vielmehr 1179 Abgeordnete an den Pabst mit der Bitte um Bestätigung ihres Vereins. Der Pabst Alexander III. aber versagte dieselbe. Die Pflicht, Gott mehr zu gehorchen als den Menschen, gestattete jetzt dem Waldus nicht länger den Gehorsam gegen den Pabst, und so sprach Pabst Lucius III. 1183 auf dem Concil zu Verona den Bann über die Waldenser aus. Dieser päbstliche Bann lösete nun allmählig erst völliger die Fesseln der Waldensischen Erkenntniß. Sie läuterten im Gegensatz gegen die traditionelle Verderbniß in der herrschenden Kirche ihren Lehrbegriff nach und nach immer mehr durch Zurückführung auf die heilige Schrift, strebten gegenüber der verfolgenden Hierarchie ihr ganzes Gemeinwesen der Schrift gemäßer zu ordnen, bekämpften den abgöttischen Heiligendienst, und erwarben sich durch ernst christlichen Wandel die Achtung unbefangener Umgebung, wenngleich in alle dem ihr evangelischartiges System bei dem Mangel an dogmatischer Durchbildung doch theils von Einseitigkeit nicht frei war, theils auch an nicht wenigen Schwächen des katholischen Lehrbegriffs mit krankte. Fand ja doch

unzweifelhaft das reformatorische Princip bei den Waldensern überhaupt weniger in dogmatischer, als in praktisch ethischer Beziehung Geltung, indem sie nicht allein überhaupt die Dogmen der Kirche unangetastet ließen, sondern auch selbst das Princip der Rechtfertigung durch den Glauben verkannten. Dabei breiteten sie, besonders in Südfrankreich bis nach Aragonien und in Oberitalien bis Deutschland [1]), sich weithin auch äußerlich aus. Zwar versuchte dann Pabst Innocenz III. im Anfange des 13. Jahrh. sie wieder an die römische Kirche zu binden, indem er ihnen Freiheit ihres Bekenntnisses und Wirkens verhieß, nur unter Oberaufsicht der herrschenden Kirche. Das war jetzt aber zu spät. Schon zu weit waren die Waldenser vorgeschritten, als daß sie die Täuschung nicht hätten durchschauen mögen, und auch die nun folgenden grausamen Verfolgungen beugten ihren Glaubensmuth nie.

2. Die Gemeinde der böhmischen nnd mährischen Brüder.

Klarer, als die Urgeschichte der Waldenser, steht die der anderen mittelalterlichen gleichsam evangelischen Gemeine vor unsern Augen, und von ihr aus fällt zum Theil auch erst eben das volle Licht auf jene.

Johannes Hus hatte sein Bekenntniß zu einem reineren, der Schrift gemäßeren Glauben am 6. Juli 1415 auf dem Scheiterhaufen zu Costnitz mit seinem Blute besiegelt. Sein Märtyrertod steigerte den Enthusiasmus seiner böhmischen Freunde. Da er aber nicht dazu gekommen war, einen bestimmten Lehrbegriff festzustellen, fehlte ihnen ein fester evangelisch doctrineller Vereinigungspunkt, — den die bald geforderte und administrirte Communio sub utraque ja nur im Aeußerlicheren zu gewähren vermochte —, und der ächt christliche Geist Hussens selbst verlor sich immer mehr unter denen, die seinen Namen in Mund und Schilde führten. Schon seit 1420 war die Parthei in zwei Hauptfractionen zerfallen, von denen die einen, die Calixtiner oder Utraquisten, in ermattenden und schwächenden Unterhandlungen mit der herrschenden Kirche über mehr äußere Dinge, und die anderen, die Taboriten, bei ihrem mehr

1) In den Gegenden also allerdings, in denen schon seit Claudius von Turin im 9. Jahrh. eine Opposition gegen die verderbte herrschende Kirche fast ununterbrochen sich fortgeführt hatte.

innerlichen Interesse zugleich auf bilderstürmerische und schwärmerische, zum Theil selbst häretisirende Abwege geleitet, der Mehrzahl nach in wildem kriegerischen Geiste das lautere Evangelium vergaßen. Doch um die Mitte des 15. Jahrhunderts traten die Besten und Edelsten der noch übrigen Taboriten, durch deren allmählige politische Vernichtigung nach und nach heilsamer auf ihr Inneres und zu einem wahrhaft Hussitischen Sinne zurückgeführt, enger und inniger zusammen, um so die evangelische Lehre, wie sie dieselbe von Hus überkommen und durch Lesen der Schrift noch gründlicher erkannt hatten, rein zu bewahren, und, ohne hinfort fleischliche Waffen zu ihrer Vertheidigung zu führen, in stillem Dulden besserer Zeiten zu harren. In dieser Weise entstand die Gemeine der böhmischen Brüder, welche — eine rein reformatorische Erscheinung mit dem Bundeszeichen des Laienkelchs — seit 1457 allmählig ihrer Erkenntniß gemäß nach dem Muster der apostolischen als eine besondere Gemeine sich einrichtete, und nun als solche in der Folge, besonders seit der Aufrichtung eines ordentlichen Predigtamtes (und Episcopates) unter ihnen im Jahre 1467 auf Grund [1]) Waldensisch bischöflicher Vermittlung, lange fort und fort, durch einfach christlichen Cultus, durch wohlgeordnete Verfassung, durch strenge Kirchenzucht, durch das beseelende Princip inniger, auf Glauben ruhender Bruderliebe, durch ernst christlichen Wandel, und durch, wenn auch dogmatisch vage und mangelhafte, doch dem Willen und auch fast durchgängig dem Wesen nach reine, schriftmäßige Lehre sich auszeichnete; lebendige Zeugen des lauteren praktischen Sinnes ihres Hus, wie seiner unvollendeten Dogmatik. Heftige, selbst blutige Verfolgungen hörten zwar seitdem nie auf die Gemeine zu bedrängen; die geduldige Stille der Brüder aber und wiederholte einfache Bekenntnisse und Rechtfertigungen ihres Glaubens und Gemeinwesens führten die Gemeine fort.

---

1) Nach Am. Comenius historia fratrum Bohem. p. 17 sq.

Zweiter Abschnitt.

Die verschiedenen christlichen Kirchengemeinschaften seit der Reformation.

§. 8.

Allgemeines.

Uebermaaß in der Geltung der Tradition und Hierarchie des Pabstthums hatten unsägliches Verderben über die ganze Christenheit gebracht. Im Gegensatz gegen dies tiefe Verderben nun trat im 16. Jahrhundert, früher mannichfach vorbereitet, die Reformation hervor: das große Ereigniß, die Gottesthat, wodurch nicht etwa blos eine oder die andere Glaubenslehre gereinigt, nicht etwa blos ein oder der andere Mißbrauch abgeschnitten, sondern das Ganze der Glaubenslehre, das Ganze des kirchlichen Lebens aus dem Worte Gottes von Grund aus erneuert, und nach der heiligen Schrift und einer reinen Ueberlieferung auf den alten, lauteren, apostolischen Grund zurückgeführt ward; die Thatsache, welche an die Stelle des herrschenden Aberglaubens nicht etwa durch äußerliche Macherei nur Aberglauben anderer Art setzte, nicht etwa durch spiritualistisches Treiben das andere Extrem, den Unglauben, erzeugte, sondern welche, indem sie einen lebendigen Glauben (einen Glauben an den Einen, ganzen, unzertheilten Christus nach Gottes Wort, im lebendigen Zusammenhange mit dem ganzen Complex der Heilslehre) in die Herzen pflanzte, und so das tiefste Bedürfniß des menschlichen Gemüths, das nach wahrer Religion, befriedigte, die sonst unversiegbare Quelle immer neuen Aberglaubens, oder an seiner Stelle des Unglaubens, heilsam verstopfte, und, nach wahrhaft frei gemachten Herzen und Gewissen, die kirchlichen Schäden gründlich von innen heraus heilte.

Nicht die ganze Christenheit aber nahm die Wahrheit auf, welche mit neuer Macht aus dem göttlichen Worte über die Kirche hinströmte. Ein großer Theil (§. 9., 2.) — apathisch gegen die Reformation, schlechthin unreformatorisch — blieb unberührt von derselben in der alten Abgestumpftheit und Erstarrung; ein anderer

noch größerer (§. 9., 1.) — contrareformatorisch — widersetzte und verhärtete sich beharrlich dem Einflusse des lebendig erwachten evangelischen Glaubens und verjüngten kirchlichen Lebens. Aber auch auf der anderen Seite ward der Tribut an menschliche Gebrechlichkeit gezahlt. Gegenüber der verderbten Katholicität und erstarrten Objectivität der alten Kirche gerieth man, über das rechte Ziel hinausschlagend — ultrareformatorisch — (§. 11.), zusammengehalten bei allem sonstigen Auseinandergehen wenigstens durch ein gemeinsames Centrum falscher Subjectivität, in ein Alles mehr oder minder subjectiviren, vergeistigen und entleiben wollendes, verflüchtigendes Streben; an die Stelle des alten kirchlichen Materialismus trat — ungeachtet aller formalen Geltendmachung des Schriftworts — ein eben so einseitiger Spiritualismus oder Idealismus, und dieser bildete im Laufe der Jahrhunderte in den mannichfachsten Gestalten, der reinen christlich kirchlichen Wahrheit näher (§. 11., 1.) oder ferner (§. 11., 2.), seiner selbst bewußter oder unbewußter, sich immer vollständiger und drohender (§. 11., 3.) aus. Die reine christlich-kirchliche Wahrheit (§. 10.), einseitige kirchenstolze Objectivität und geistesstolze Subjectivität durch das belebende Centrum wahrhaftigen Glaubens an den lebendigen Christus aufhebend und in sich selbst vermittelnd, hielt zwischen diesen beiden Extremen, in strenger wesentlicher Einheit in sich selbst und — als Glaube und Dogma, wie als Gottesdienst und Kirche, des Glaubens natürliche und nothwendige Frucht und Consequenz, — in wesentlicher Unvereinbarkeit mit ihnen, die rechte reine Mitte, in der durchaus auf dem Worte Gottes ruhenden Richtung fort, welche durch die lautere Reformation der Kirche gegeben worden war; und wenngleich auch hier durch Inconsequenz oder Mißbrauch Falsches sich einschlich, so hatte reines Wort und Sacrament, ob immerhin auch in irdenem Gefäß, doch nun eine dauernde Stätte gefunden.

So theilt sich denn die Christenheit seit der Reformation in mehrere große Zweige, die sich in drei Hauptzweigen zusammenschließen. Näher dem entweder un- oder geradezu contrareformatorischen Katholicismus steht die vergeistigte Umbildung und wahre Reform desselben in der evangelischen, lutherischen Kirche; entfernter die dem Princip nach neue Gestaltung des Christenthums in der reformirten Kirche mit wachsender Lockerung aller historischen

Normen in den Secten. Allerdings hat ja nun jeder dieser drei kirchlichen Hauptzweige zum Grunde und zur Unterlage die Person, die gottmenschliche Person des Herrn Jesus Christus und das von diesem Erlöser gewirkte fortdauernde innere Lebensverhältniß mit Gott. Eine Lehre, welche die Person Christi ihres gottmenschlichen Charakters entkleidete, würde nirgends unter den dreien einen Raum finden, so wenig als eine solche, welche die Erlösung nur aus ausschließlich menschlicher Kraft ableiten wollte. Aus einer und derselben Lebenswurzel also sind alle jene Hauptzweige entsprungen, und sie wachsen auch darin fort; ihr Unterschied und ihre Verschiedenheiten in Lehre, Verfassung und Cultus fangen erst da an, wo um die Art und Weise jenes inneren Lebenszusammenhanges mit der Person Jesu Christi es sich handelt. Aber eben diese Art und Weise ist dann doch gerade auch in jenem Bezug in dreifach wesentlich verschiedener Modalität geschichtliche Wirklichkeit geworden. Entweder lebt die Gemeinde (möge dieselbe nun — wie im contrareformatorischen Romanismus — in ihrem tiefsten Interesse dem Begriff und Wesen der Kirche, oder — wie im nur unreformatorischen Gräcismus — abgeschwächt nur dem der Orthodoxie sich zugewandt halten) im Bewußtseyn der Gegenwart Christi als einer leiblich materialen und sinnlichen, und dabei nicht gleichmäßig andauernden, sondern nur temporären, zeitweiligen; oder — dies die Eigenthümlichkeit der genetisch aus dem Worte von der Rechtfertigung allein um Christi willen im Glauben herausgewachsenen Kirche der wahren Reformation — sie ist sich, und zwar stetig, Christi in seiner geistleiblichen Gegenwart als des erhöhten Gottmenschen bewußt; oder endlich — gemäß dem überhaupt spiritualisirenden, wenn auch in der Richtung auf Gottes Geist spiritualisirenden, Princip der gesammten Ultrareformation — es wird von ihr Christus erkannt und gewußt in seiner nur geistigen Gegenwart nach seiner göttlichen Natur.

§. 9.

Kirchlicher Materialismus in der römisch-katholischen und griechischen Kirche.

1. Nicht die ganze occidentalische Kirche, in welcher allein ja die reformatorischen Bewegungen entstanden waren, weil die griechische

Kirche dazu nicht frisches Leben genug hatte, nahm die Reformation auf. Ein großer Theil, ja immer noch der größere, widersetzte sich beharrlich und hartnäckig dem Einflusse der reinigenden und verjüngenden Wahrheit, und pflanzte sich daher in der alten Verderbtheit fort, welche nun jetzt freilich durch das Tridentinische Concil einigermaßen gesäubert und durch die Zeitverhältnisse in ihren Wirkungen einigermaßen geschwächt, aber durch dasselbe Concil doch eben auch auf dem alten verderbten Grunde systematisch und consequent befestigt und zugleich mit dem bleibenden Gegensatze gegen die evangelische Wahrheit unwiderruflich ausgeprägt wurde. Das ist die römisch-katholische Kirche seit der Reformation, welche wesentlich mit der älteren katholischen Kirche das traditionelle und hierarchisch papistische Element theilt, wie jene getragen durch das Bewußtseyn der leiblich sinnlichen Gegenwart Christi im zeitweiligen, aber zugleich stets neu dargebrachten Abendmahlsopfer als Centrum des ganzen Cultus, eben durch ihren nunmehrigen bestimmten und legitimen Gegensatz aber gegen die ihr historisch gegenüberstehende reine evangelische Wahrheit, zu welcher durch die Tridentiner Satzungen sie selbst sich den Rückweg unwiederbringlich abgeschnitten hat, als Contrareformation sich auch nicht unwesentlich von derselben scheidet. Sie will als Kirche ein Aufgeben in bloße Unsichtbarkeit und Spiritualität vermeiden, erstarrt aber darüber thatsächlich im Materiellen einer entseelten Leiblichkeit; sie will in der Lehre heiliger Schrift und mündlicher Tradition, dieser als stetem Lebenszeichen der Kirche, Geltung schaffen, setzt aber in der Praxis das Menschenwort der Tradition weit über das biblische Gotteswort, wodurch denn der Kirche das wesentlich göttliche Element entzogen wird; sie will im Cultus, um den ganzen Geist und Gehalt des Christenthums darstellend zu objectiviren, alle menschlichen Vermögen und Thätigkeiten befriedigen, artet aber in üppige Sinnlichkeit aus; sie macht zum lebendigen und belebenden Mittelpunkte alles Cultus das stets neu dargebrachte Opfer Christi zum Heil der sündigen Welt im Sacrament seines durch sinnliche Verwandlung stets von neuem leibhaftig dargestellten Leibes und Blutes, beraubt sich aber dabei dennoch des andauernden Segens wahrer voller Gegenwart des Herrn, entkräftet die Bedeutung seines Opfers durch widerspruchsvolle Satzung und entstellt das Altarssacrament — wie überhaupt, so insbesondere hier, ihren Mangel

in dem, was sie nicht hat, durch Uebertreibung dessen, was sie hat, zu ersetzen suchend — durch abergläubischen Beisatz schier zu Zauberei und Götzendienst; sie will in der Verfassung Einheit, hat diese aber nur in einem an Christi Stelle menschlichen Machthaber setzenden Pabstthum; sie will im Ethischen Glauben und Leben sich durchdringen lassen und alle menschlichen Verhältnisse durch die Kirche bestimmt wissen, erzeugt aber im Einschlagen schmählich veräußerlichten Weges zu willkührlich verschobenem innerlichen Ziele Werkheiligkeit und priesterliche Gewissenstyrannei. Diese Sonderkirche, welche sich für die allein heilwirkende, ja schlechthin alleinige Kirche hält, ist an Mitgliedern die zahlreichste. Nach allen Beziehungen unterscheidet sie sich von den übrigen Kirchengemeinschaften, indem sie ideale Einheit und Abgeschlossenheit erstrebt, ohne dieselbe jedoch auch ihrerseits völlig erreicht zu haben und erreichen zu können. Längst vielmehr ist eine tiefgreifende Spaltung selbst in ihr hervorgetreten. Nur ein Theil, wenn immerhin auch der größte (die eifrigen Papisten oder Ultramontanisten), erkennt ja den Pabst als untrügliches Oberhaupt der Kirche unumwunden an, indem er dabei ihm eine fast ganz unbedingte Autorität in kirchlichen, ja selbst auch in politischen Dingen einräumt. Ein anderer dagegen (die Anhänger des Episcopalsystems) unterwirft selbst den Pabst den Beschlüssen allgemeiner Synoden, verwirft seine Einwirkung auf politische Verhältnisse, und beschränkt ihn auch auf geistlichem Gebiete mehrfach, wenngleich auch er allerdings in ihm noch das Oberhaupt und den nothwendigen Einheitspunkt der Kirche erblickt. Ein kleiner dritter endlich (die Jansenisten in den Niederlanden mit ihrem Erzbischofe zu Utrecht [1])) hat sich im Anfange

---

1) Ein förmlich constituirter Ueberrest der großen Parthei innerhalb der r. katholischen Kirche selbst, welche Jahrhunderte lang das semipelagianisirende und semipelagianische Schwanken der r. katholischen Kirchenlehre über Gnade und freien Willen mit der streng Augustinischen Lehre angriff, und dadurch einen überaus zerrüttenden und ärgerlichen Zwiespalt innerhalb dieser Kirche selbst erregte, am Ende freilich äußerlich der Uebermacht weichen und es geschehen lassen mußte, daß die päbstliche Bulle Unigenitus 1713 als Kirchengesetz publicirt ward, die nun offen manchen Sätzen der Bibel, Augustins und selbst des Tridentinischen Concils widerspricht, und thatsächlich den Semipelagianismus zur römischen Kirchenlehre stempelt; ein Beweis mehr davon, wie ungeachtet alles Rühmens von Einheit es in der katholischen Kirche mit der vollkommenen steht.

des 18. Jahrhunderts selbst förmlich von aller eigentlichen päbstlichen Herrschaft losgesagt, und hält blos, und auch das nur mit Modificationen, den katholischen Lehrbegriff fest. Von dem Wogen und Wirren der Geister in der Neuzeit ganz abgesehen, welche innerhalb der katholischen Kirche dem römischen Ultramontanismus gegenüber auch einen nationalen Liberalismus, in der Mitte zwischen diesem und jenem einen idealen Katholicismus, und mannichfache andere Phasen und Formen (des völlig bedeutungslosen Rongischen Neukatholicismus ganz zu schweigen) erzeugt hat, ja in dem Moment der Gegenwart [1]) neue, radical reformirende oder auch negirende Gestalten zu erzeugen Miene macht, ohne daß indeß dies Neue dem geschichtlich festgethürmten und auch jetzt noch unter göttlicher Geduld stehenden, ja mit Concentration aller Kräfte neu aufflammenden Alten noch besondere Gefahr drohte.

2. Am nächsten an die römisch-katholische Kirche, ohne doch aber deren kirchliche Energie im Guten, wie im Schlimmen, zu theilen, schließt sich die griechische, die neuere griechische an. Wesentlich ganz unberührt von den reformatorischen Bewegungen ist die griechische Kirche in die neue Zeit übergegangen, und hat nur durch die Veränderungen in den übrigen christlichen Kirchen auch selbst eine etwas veränderte Stellung seit der Reformation erhalten. Sie bewahrt in ihrem Lehrbegriffe die Elemente des christlichen Alterthums und dadurch eine inhaltvolle und bedeutende Grundlage; aber sie hat theils diese Elemente pelagianistrend verdünnt, theils, seitdem sie als abgesonderte Kirchengemeinschaft existirt, gar nichts gethan, um dies Erbgut auf eine lebendige Weise zu benutzen und zu vergrößeren. Sie ist dabei in traditionellen Formen und abstracter Speculation erstarrt, und die geistige Entwicklung in ihr fortdauernd unterdrückt. Von mancher Entstellung in der Lehre, welche durch die Scholastik in den römisch-katholischen Lehrbegriff gekommen, hat sie sich zwar frei erhalten; aber diese Bewegungslosigkeit und Ruhe, die sie vor dem Abendlande voraus hat, ist mehr die Ruhe des Kirchhofs. In Hauptprincipien (von Schrift und Tradition, von der Anthropologie und Heilslehre, auch im Allgemeinen von den Sacramenten) hat der

---

1) Wo ultramontaner Bannstrahl auf die gefallen ist, welche sich erkühnt haben, dem Pabstthum seinen Lebensnerv, den weltlichen Besitz anzutasten.

griechische Lehrbegriff eine wesentliche Uebereinstimmung mit dem röm. Katholicismus (nur daß diese Principien im Morgenlande nicht so weit verfolgt und bestimmt ausgebildet worden sind, als im Abendlande); und auch im Cultus, in den religiösen Sitten und Gebräuchen steht die griechische Kirche zum Theil auf derselben Stufe, zum Theil tiefer, als die römische. Daher denn auch fortdauernd mannichfache Unionsversuche. Wie früher (vergl. §. 6.), so hatten diese aber auch später im Ganzen keinen Erfolg. Der beiderseitige Entwicklungsgang war ja zu verschieden, als daß innere Verschmelzung im Ganzen möglich gewesen wäre. Vielmehr dauerte bei den orthodoxen Griechen, und zwar durch aufgedrungene Vereinigung nur verstärkt, der Widerwille gegen die Römisch-Katholischen fort[1]); und nur die seit der Reformation vermehrten Einzelschaaren latinisirender oder mit der römischen Kirche unirter Griechen waren Folgen jener wiederholten Unionsversuche[2]). — Noch weit minderen reellen Erfolg konnten natürlich Unionsbestrebungen haben, die es auf Einigung der griechischen Kirche selbst mit den Protestanten abgesehen hatten. Nach der Mitte des 16. Jahrh., zuerst 1559, dann 1576 bis 1581, trat die griechische Kirche zunächst in ein näheres Verhältniß zu der lutherischen[3]). Es zeigten aber beim

---

1) Sie betrachten die letzteren fortwährend als außerhalb der wahren Kirche Befindliche, wiederholen bei feierlichen Gelegenheiten die Excommunication über dieselben, erkennen die kirchlichen Handlungen der römisch-katholischen Kirche nicht als gültig an, und verabscheuen besonders den Pabst.

2) Diese unirten Griechen unterscheiden sich von der orthodoxen griechischen Kirche durch Annahme der Lehren vom Ausgange des Geistes aus Vater und Sohn, vom Fegfeuer und von der Wirkung der Seelenmessen, sowie durch die Anerkennung der Obergewalt des Pabstes. Sie haben aber dabei ihre besondere Kirchenverfassung, die alten Namen der geistlichen Aemter, die Gestattung der Priesterehe und der Communio sub utraque, die griechische Sprache und alterthümliche Form des Gottesdienstes u. s. w.

3) 1559, indem jetzt der griechische Geistliche Demetrius Mysus im Auftrage des Patriarchen Joasaph II. von Constantinopel, um den Zustand der evangelischen Kirche genau kennen zu lernen, sich eine Zeit lang bei Melanchthon aufhielt, der ihm bei seiner Abreise außer einem Schreiben an den Patriarchen eine griechische Uebersetzung der Augsburgischen Confession mitgab, ohne von griechischer Seite Antwort zu erhalten; dann 1576 bis 1581, indem jetzt unter Vermittlung des damaligen lutherischen Gesandtschaftspredigers Stephan Gerlach zu Constantinopel die würtembergischen Theologen, besonders

letzteren Anlaß im Lehrbegriff beider Kirchen sich bald unübersteigliche Differenzen, nicht nur alte, welche schon früher die Trennung zwischen der griechischen und lateinischen Kirche verursacht hatten, sondern auch neue, in der immer mehreren Ausartung des griechischen einerseits und in der Vervollkommnung des lateinisch-evangelischen Lehrbegriffs andererseits begründet, welche eine Differenz der griechischen und lutherischen Kirche in den Grundprincipien erwiesen; und die Vereinigungspläne wurden aufgegeben. Die Correspondenz hatte nur größere Entfremdung gewirkt. Später, seit 1624, trat die griechische Kirche auch in ein Verhältniß zur reformirten[1]). Aber der Anstifter mußte 1638 den Versuch mit dem Leben büßen, und seitdem ward kein neuer der Art gemacht. Zwar bot ja der Speculationsgeist der reformirten Kirche manche wichtige Analogie mit dem griechisch-kirchlichen dar; das in der griechischen Kirche zu tief und fest liegende traditionelle und pelagianisirende Element aber mußte doch auch mit der reformirten Kirche eine Union unthunlich machen. — Die ganze orthodoxe griechische Kirche zerfällt übrigens in zwei große Haupttheile, welche aber nicht durch das Dogma, nur durch die Form der Kirchenregierung getrennt werden: theils in solche, welche dem Patriarchen von Constantinopel untergeben sind, entweder unmittelbar, oder mittelbar durch Patriarchen, die von ihm abhängen, die Patriarchen zu Alexandrien, Antiochien und Jerusalem; theils in solche, welche unter der heiligen dirigirenden Synode zu Petersburg stehen, also die orthodoxen (griechischen) Christen des russischen Reichs (deren Beispiele in abgesonderter Kirchenverwaltung neuerlich, 1833, auch die Kirche des neuen Königreichs Griechenland zu folgen begonnen hat)[2]). Päbste und Jesuiten haben bisweilen sich auch um die

---

Jacob Andreä, durch den Tübinger Philologen Mart. Crusius mit dem Patriarchen Jeremias von Constantinopel Unterhandlungen anknüpften.

1) Von selbst knüpfte jetzt der Patriarch Cyrillus Lucaris von Constantinopel, durch einen früheren Aufenthalt zu Genf vorgebildet, eine Verbindung mit der reformirten Kirche an, die besonders 1629 und 1636, bei Gelegenheit der Sendung eines Glaubensbekenntnisses und eines confessionellen Briefes nach Genf, ziemlich eng ward.

2) Als nehmlich die Kirche des (älteren) griechischen Reichs unter türkischen Druck kam, war eine Tochter von ihr, die russische Kirche, schon groß geworden. Diese blieb auch jetzt anfangs noch dem Patriarchen zu Constantinopel

russische Kirche bemüht, doch vergeblich [1]), und die russische Kirche [2]) dominirt jetzt unverkennbar selbst als die griechische Hauptkirche, deren kaiserlicher Schutzherr die Stelle des oströmischen Kaisers vertritt (freilich mit ungleich bedeutungsvollerer Machtvollkommenheit im Weltlichen, wie Geistlicher), mit immer entschiedenerem Anstreben zur Repräsentation eines unbeschränkten Cäsareopapismus.

Auch in der neueren Zeit endlich bestehen die alten schismatisch-häretischen Partheien der griechischen Kirche, die Nestorianer, Monophysiten und Monotheleten, noch fort. Doch hat am Ende des 16. Jahrhunderts die römische Kirche selbst einen Theil der Nestorianer für eine Union zu gewinnen gewußt. Von den Monophysiten hat der kleinere Theil der Jakobiten und ein größerer der Armenier [3]) die schon früher, wenn auch ziemlich lax, geschlossene Union mit der römisch-katholischen Kirche (s. §. 6. Ende) behauptet und gefestigt; eine durch die Jesuiten im Anfange des 17. Jahrh. angeknüpfte enge Verbindung mit der abyssinischen Kirche aber war nur von kurzer Dauer; die Abyssinier, wie die

---

unterworfen, machte sich aber bald unabhängig, und erhielt 1589 ein eignes Patriarchat zu Moskau. 1702 bis 1721 endlich hob Peter I., eifersüchtig auf die patriarchalische Macht, diese Würde auf, erklärte sich selbst zum Oberhaupte der russischen Kirche, und setzte zur Verwaltung der Kirchenangelegenheiten eine heilige immerwährende Synode ein.

1) Bei der russischen Kirche im Ganzen mißlangen die jesuitischen Unionsversuche entschieden. Nur in Westrußland, in Litthauen, stand seit 1596 ein ganzes Völkchen durch eine wirklich vollzogene Union in einer Verbindung mit Rom, die erst 1839 unter kaiserlicher Autorität durch die Synode von Poloczk aufgelöset worden ist.

2) Neben der großen orthodoxen russischen Kirche besteht übrigens auch eine Menge kleinerer russischer Secten, zusammengefaßt unter dem Namen der Raskolniki (d. i. Abtrünnige, Schismatiker, Dissenteos), welche wieder in zwei Hauptclassen sich spalten: theils die vielgestaltigen an Umfang und Macht sehr bedeutenden Starowerzi (d. i. Altgläubige), welche, um liturgischen Neuerungen nicht nachzugeben, seit 1666 sich zusammenthaten, und unter aller, namentlich älterer Verfolgung bisher sich behauptet haben, theils eine Anzahl äußerlich minder bedeutender, aber innerlich regsamerer, sowohl älterer, als auch neuerer seit der Mitte des 18. Jahrh. entstandener, mystischer Secten (unter letzteren die Malakani — d. i. Milchesser — und vorzüglich die Duchoborzen, d. i. Streiter des Geistes).

3) Die Armenier überhaupt die innerlich ausgezeichnetsten unter allen Monophysiten.

Kopten, sind noch gegenwärtig sämmtlich nicht unirt [1]). Die monotheletischen Maroniten endlich können etwa mit gleichem Rechte der griechischen oder römischen Kirche zugezählt werden. Die schon im 15. Jahrh. zur Vollendung gediehene Union der Maroniten mit Rom (§. 6. Ende) enthielt die Bedingung, daß ihren alten Gebräuchen und Lehren nichts von den Lateinern benommen würde. Ihr Patriarch auf dem Libanon wird aber von dem Pabste eingesetzt, und ihre meisten Geistlichen bildet seit 1584 ein Maroniten-Collegium zu Rom.

§. 10.

Rein kirchliche Wahrheit in der evangelischen (lutherischen) Kirche.

Den rein vermittelnden kirchlichen Standpunkt zwischen einerseits materialisirender Objectivität verderbter römischer Katholicität und erstarrter griechischer „Orthodoxie" und andererseits spiritualisirender Subjectivität ultraprotestantischer Akatholicität behauptet die evangelische — wie sie ursprünglich schlechthin sich nannte — oder — wie sie zur späterhin [2]) nothwendigen sichereren Bezeichnung genannt ward — evangelisch-lutherische oder schlechthin lutherische Kirche [3]); die Kirchengemeinschaft, welche dem nach Gottes Wort

---

1) Beide stehen unter dem koptischen Alexandrinischen Patriarchen, erstere noch insbesondere unter einem diesem untergeordneten geistlichen Oberhaupte Abuna; die nicht unirten Jakobiten und Armenier dagegen, erstere unter einem (dem jakobitischen) Patriarchen von Antiochien und dem Maphrian zu Tagrit, letztere unter dem Katholikus zu Etschmiadzin (neuerlich zu Sis) und theilweise einem diesem untergeordneten armenischen Patriarchen zu Constantinopel.

2) Seitdem die reformirte Kirche evangelisch-reformirte genannt wurde; vergl. S. 7. Anmerk. 1.

3) Der Name „lutherische Kirche" analog dem der Israeliten, Juden, Waldenser 2c. Die Kirche besteht ja in Personen, und zur lebendigen und dauernden concreten Charakterisirung einer Kirche kommt es daher nicht sowohl auf abstracte, dem Mißbrauche unterworfene Namen, als vielmehr darauf an, die Personen zu bezeichnen, welche — nicht in ihrer menschlichen, nie ganz reinen Eigenthümlichkeit, aber — in ihrem Glauben ihr gewissermaßen als Normalpersonen gelten. Ohne diese concrete persönliche Beziehung würde die lutherische — evangelisch-lutherische, lutherisch-apostolische — Kirche unter den seit der Reformation bestehenden objectiv auch schlechthin „die rechtgläubige Kirche" genannt werden können, wenn man einmal den abstracteren Namen „evangelische

belebenden und erneuenden Geiste der wahren Reformation [1]) ihre Gestaltung verdankt.

Kirche" oder, was historisch recht gedeutet wesentlich dasselbe besagt, „protestantische Kirche," wiewohl ohne genügenden Grund, vermeiden wollte. (Die Namen „evangelische, katholische, reformirte Kirche" sagen ja allerdings abstract am bezeichnendsten, was — concret persönlich bezeichnet — der lutherischen, papistischen, Zwingli-Calvinischen Kirche je die Hauptsache ist, ohne doch dabei irgend zu verletzen.) — „Melanchthonisch" aber würde die lutherische Kirche nie genannt werden können; denn so göttlich berechtigt die Stellung Melanchthons neben Luther war, so währte diese göttliche Berechtigung doch nur so lange, als Melanchthon eben neben Luther stand und nicht Anderes selbstisch wollte, als eben neben ihm stehen. Nur Luther war Reformator zu grundleglicher Wirkung in einfach göttlicher Rüstung, Melanchthon — wie Stahl (Die lutherische Kirche und die Union S. 107 f.) treffend sagt — „war der Mann der vollen menschlichen Bildung, daher der Allseitigkeit und des Maaßes, der Mann der philologischen Meisterschaft und des wissenschaftlich klaren und präcisen Ausdrucks, der ihn zur Abfassung des Urbekenntnisses der Reformation berief. Aber er hatte nicht den entschlossenen und standhaften Muth . ., auch nicht die Originalität . . und nicht die Energie des Geistes, ein Motiv, Princip, Lebensziel im Innersten zu ergreifen und durch alle Consequenzen oder alle Gestaltungen des Lebens durchzuführen. Vielmehr nahm er die weltgestaltenden Gedanken von Anderen, namentlich von Luther, auf, und ermäßigte sie, nahm ihnen die Schärfe, suchte die Ausgleichung mit dem Gegentheil." Und wie in dieser Weise Melanchthon sogar „zum schweren Nachtheil der lutherischen Kirche" gewirkt hat, nicht sowohl durch seine Lehre, wohl aber durch eine zwiefache folgenreiche That, die verhängnißvolle Veränderung der Augsburgischen Confession und den Rathschlag an Churfürst Friedrich III. von der Pfalz, mittelst einer allgemeinen, unbestimmten, neutralen Formel das lutherische Bekenntniß zu unterdrücken, hat ebenfalls Stahl a. a. O. S. 112 ff. 115 ff. schlagend erörtert.

1) Der wahren Reformation. Mit vollem und schlagendem Rechte unterscheidet ja auch neuerlich Stahl a. a. O. (S. 12. 14. 17. 30. 35.) zwei Hauptrichtungen in der reformatorischen Gesammtbewegung, „eine Bewegung aus evangelischem Geiste und eine Bewegung aus natürlichem Geiste. Jene das zur Reife gediehene Wachsthum der tiefen religiösen Sehnsucht, wie sie durch Jahrhunderte sich hindurchgezogen, diese besonders das Erzeugniß der neuen humanistischen Bildung. So ist Luthers Reformation an erster Stelle Gründung. Ihn erfüllt eine bestimmte tiefere religiöse Erkenntniß, und nur um ihr die Stätte zu behaupten, geräth er in Kampf mit dem bestehenden Kirchenwesen und seinen Menschensatzungen, und er führt ihn auch nicht weiter, als für dieses positive Ziel. Zwingli's Reformation dagegen ist an erster Stelle Verneinung, der Kampf gegen Menschensatzungen, und ihn führt er als einen ganz selbstständigen Zweck. Hält man die Abschaffung der Hierarchie, der Heiligenanbetung 2c. für evangelische Reformation, so gab es denn allerdings zwei selbstständigen

Herausgewachsen als ein nur im Gewissensdrange Errungenes aus der Perle des Evangeliums, der reformatorisch königlichen Lehre von der Rechtfertigung allein um Christi willen im Glauben, deren Luther im schwersten und tiefsten Kampfe gewiß worden war, erscheint die lutherische Kirche so zugleich als die lebendige Continuität der Einen, heiligen, allgemeinen Kirche, als die Fortsetzung der apostolischen Kirche selbst, als welche in ununterbrochener wenn auch getrübter Existenz durch die altkatholische und mittelalterliche Periode hindurchgeht, insbesondere als „die gerade Fortbildung des lateinischen Kirchenthums" [1]), worin das abendländische Kirchenthum zu seiner lautersten und kräftigsten Gestaltung, der christlich germanische Geist, welcher seit Bonifacius und Carl dem Großen nach Selbstständigkeit gerungen, nach Emancipation von seinem zum Tyrannen gewordenen Römischen Erzieher, zu christlicher Reife und Mündigkeit sich erhoben zeigt: eine Kirche, ebenso tief durchdrungen von Ehrfurcht gegen das allein normative Schriftwort, als damit doch zugleich gegen die danach normirte maaßgebende Autorität einer reinen historischen Entwicklung [2]); demnach ebenso diesem Princip gemäß ächt katholisch, wie jenem gemäß ächt protestantisch, die uralte rein katholische Grundlage gleich entschieden festhaltend, wie mit den der Reformation entsprossenen Gestaltungen die schriftge-

---

dige Reformationen neben einander, die deutsche und die schweizerische. Versteht man aber unter evangelischer Reformation die Verkündigung des Evangeliums von der Buße und dem rechtfertigenden Glauben und die Gründung der Kirche und des ganzen christlichen Lebens auf dieses Evangelium, so gab es nur Eine unsprüngliche evangelische Reformation, die deutsche, die Reformation Luthers. Zwingli's Reformation ist, so weit sie originell ist, nicht evangelisch, und so weit sie evangelisch ist, nicht originell." So ist es denn auch wirklich „ein anderer Geist," der die beiden Reformatoren im Innersten beseelte.

1) So Schneckenburger Vergleichende Darstellung des lutherischen und reformirten Lehrbegriffs I. S. 6.

2) Denn nicht — wie die Ultrareformation — Vernichtung des überkommenen Kirchenbestandes und neuer Aufbau blos aus Gottes Wort, sondern nur Sichtung des geschichtlichen Bestandes nach Gottes Wort fordert ja die lutherische Kirche. Hier ist deshalb (nach Stahl a. a. O. S. 52 f.) „geschichtliche Stetigkeit, conservative Reform," während dort „Bruch mit der Geschichte, radicale Reform;" und so bewahrt denn auch die lutherische Kirche geschichtlich überkommene Einrichtungen zur Erbauung und Ordnung, während die Ultrareformation all dergleichen verwirft.

mäße neue rein protestantische Fortbildung, nur eben keines von beidem in der eigenthümlichen Einseitigkeit der Extremitäten; überhaupt also eben so des alten, als des neuen Irrthums los und ledig in der Freiheit der ewigen Wahrheit, und mit alle dem in der That eben die ruhige Fülle zwischen kirchlicher Ueberfülle und Mangel, mit nichten eine Abschwächung zweier kräftigen Extreme, sondern vielmehr die gesunde Einheit des im Grunde der Extreme schlummernden Wahren, die einen zwiefachen gellenden Mißton der Extreme von sich scheidende, wie durch sich in Lauterkeit und Wahrheit einende Harmonie (vgl. §. 8.)[1]), kurz bei all der leidigen Spaltung der allgemeinen Christenheit sie die sichtbare concrete tief bedeutsame Einheit.

Im Ganzen und in allem Einzelnen wahrhaft auf die Bibel, auf die ganze Bibel, nicht formal nur, sondern auch und vor Allem material, (im lebendigen Festhalten des Kerns und Sterns der Schrift, **Christus**), gegründet, stellt diese Kirche uns dar,

---

1) Zwischen katholischem, die Einigung des Göttlichen und Menschlichen confundirenden Schauenwollen und ultrareformatorischem, jene Einigung separirenden, Verstehenwollen das allein rein vermittelnde und durchdringende Glauben und Haben; zwischen katholischem einseitig Leiblichen und ultrareformatorischem einseitig Geistigen die wahre Mitte des Geistig-Leiblichen. „Die lutherische Kirche — so erklärt sich J. Wiggers Kirchliche Statistik. Hamb. 1842. Th. I. S. 95 f. — ist nicht in der einseitigen Richtung auf das Aeußerliche, Leibliche, Erscheinende, wie die römisch-katholische Kirche, noch in der einseitigen Richtung auf das Innerliche, Geistige, Ideelle, wie die reformirte Kirche, befangen, sondern beide Richtungen durchdringen und vollenden sich in ihr zu höchster Vollkommenheit. Weder das starre Wort, noch der bloße Geist, weder der todte Leib, noch die leere Idee, weder das Sichtbare ohne das Unsichtbare, noch das Unsichtbare ohne das Sichtbare, weder das allein Menschliche und Natürliche, noch das allein Göttliche und Uebernatürliche, sondern das Wort im Geiste, der Geist im Wort, der Leib in der Idee, die Idee in dem Leibe, das Sichtbare in dem Unsichtbaren, und das Unsichtbare in dem Sichtbaren, das Menschliche und Natürliche in dem Göttlichen und Uebernatürlichen und dieses wieder in jenem: dies ist es, was sie will und ist." („Wie die römisch-katholische Kirche" — fährt der Genannte dann im Zusammenhange hiemit fort — „die bloße Ruhe und Stabilität, die reformirte die bloße Unruhe und Beweglichkeit repräsentirt, beide also in höherem Sinne der Entwicklung und Geschichte ermangeln, so hat die lutherische Kirche den rechten geschichtlichen Lebenskeim in sich, welcher sich von Stufe zu Stufe zu immer höherer Vollendung entfalten wird. Sie hat die Festigkeit der sichtbaren und die Beweglichkeit der unsichtbaren Kirche" u. s. w.)

soweit sie zumal die Kindheit überschritten und ein christlich confessionelles Mannesalter erreicht hat, wie im Bekenntnisse lebenvolle Reinheit der Lehre in einem Grade, der sonst nie und nirgends nach den Aposteln in der christlichen Kirche sichtbar geworden war[1]), so im Cultus eine Herrlichkeit und Lauterkeit, welche, ein organisches Ganzes mit dem Centrum der Predigt des göttlichen Wortes, sich eben so fern hält von kahler dürrgläubiger Verständigkeit, als üppiger abergläubischer Sinnlichkeit[2]), und deren lebendiger und belebender Höhepunkt (das Bedingende und Vermittelnde streng kirchlicher Einheit, nicht im Aeußeren, sondern im Inneren, zu einer einigen nicht irdisch, sondern himmlisch corporativen Gesammtheit in allen Landen) das Sacrament des Leibes und Blutes Christi ist, ohne abergläubischen Beisatz und ungläubiges Abthun und Mitteln. Wahrer, lebendiger Glaube in Buße und in demüthiger Stille, welche, gerecht eben allein im Glauben und geschirmt allein durchs Wort, unter die mannichfachste äußere Ordnung, so sie nur nicht wider Gott strebte, wahrhaft frei sich willig

---

1) „Die lutherische Kirche — sagt auch Stahl: Die lutherische Kirche und die Union S. 420. — hat die reine Lehre. Sie hat die reine Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben, ungetrübt durch die Prädestination. Sie hat die reine Lehre von der Kirche und den in sie niedergelegten Gnadenmitteln. Sie hat die wirkliche Freiheit von Menschensatzungen, die wirkliche Freiheit von selbsterdachten Menschenlehren. Sie hat damit die Gabe und Kraft der fortschreitenden Erkenntniß, der fortschreitenden Auffassung und Würdigung der Dinge vom wahren Centrum aus in reinem Prospect. Das ist das Pfund, das ihr anvertraut ist."

2) „Darin — sagt Wiggers a. a. O. 110 ff. — herrscht zwischen beiden evangelischen Kirchen ein einmüthiger Sinn und ein entschiedener Gegensatz gegen die römisch-katholische, daß sie in ihrem Gottesdienste die Erbauung nicht vorzugsweise in äußerlichen Ceremonien und sinnlichem Gepränge, sondern in dem belebenden und belehrenden Geiste suchen. . Aber darin bewährt sich der Unterschied zwischen der durch die Vermittlung der Geschichte mit dem Worte Gottes eins gebliebenen lutherischen und der ohne diese Vermittlung und darum unsicherer auf dem Schriftgrunde aufgerichteten reformirten Kirche, daß die lutherische nicht das Aeußere über dem Inneren, das Sichtbare über dem Unsichtbaren in den Hintergrund stellt, sondern beides in herrlicher und reicher Fülle vereinigt, die reformirte dagegen weniger das Gemüth, als den Geist (Verstand) zu befriedigen sucht, und darum alles Aeußerliche möglichst abgethan hat. . , gleich als sei alles Aeußerliche, Sichtbare, Leibliche schon an sich der Erbauung hinderlich."

gebeugt, und künstlichen Organismus blos äußerlich schützender Verfassung, durch ächt christliches Wesen innerlich befriedigt, um die Form darum weniger bekümmert, weder (zu Zeiten ja selbst allzuwenig)[1]) zu ersehnen und zu ersinnen, noch zu würdigen und zu behaupten verstanden hat, und Haß und Züchtigung aller, auch der feinsten, ungöttlichen Lüge in der Kraft des göttlichen Geistes und aller Fülle menschlicher Gelahrtheit, sind ihre ausgezeichnetsten *Χαρίσματα*; und der Reichthum geistlicher Schätze (die Menge der überaus köstlichen Lieder, so wie der Erbauungsbücher und Predigtsammlungen) aus der Blüthezeit dieser Kirche, in welcher der Psalmen- und Prophetengeist wieder erwacht war, bei einer geistigen Freiheit und Mannichfaltigkeit des Lebens, welche der Theorie, wie der Praxis gleich gedeihlich seyn mußte, daneben die seelsorgerliche Treue der Verwalter des geistlichen Amtes, die innige, nüchterne, einfältige, keusche Frömmigkeit lutherischen Volks, die geräuschlose Gerechtigkeit und herzliche Gottesfurcht lutherischer Fürsten, der starke, felsenfeste, unbedingte Glaube der Gottesgelehrten an die ganze Bibel und an den ganzen Christus, endlich die stille geduldige Lobpreisung der Gnade Gottes durch eine Wolke von Blutzeugen, die mit muthigem und freiem Herzen das reine Wort bewiesen und bekräftigten bis zum Martertode, hat den Charakter der rechtgläubigen Kirche, der Kirche mit reinem Wort und Sacrament bewährt[2]).

---

1) Daher insbesondere die endliche Verwirrung in der Ansicht und noch mehr in der Praxis über oberste Aufsicht und Regierung der Kirche, wie sie vorzugsweise selbst in der lutherischen Kirche einriß, obgleich doch sonst gerade sie durch Feststellung der klaren Beziehung zwischen Aeußerem und Innerem, Leib und Geist, Conflicten vorzugsweise entzogen und der Gefahr, durch chiliastische Einigung von Kirche und Staat nach dieser oder jener Seite hin den wahrhaft kirchlichen Grund und Boden unheilbar zu destruiren, am glücklichsten entrückt schien.

2) „Die lutherische Kirche hat am wenigsten unter den drei (abendländischen) Kirchen große Erscheinungen aufzuweisen, welche sichtbar die Weltgeschichte bestimmen. Sie hat nichts von dem Bau der Hierarchie, der in einer ganzen Epoche die Völker beherrschte, oder der Ascese, welche die Christenheit mit Orden und Klöstern übersäete. Sie hat nichts von dem puritanischen Heroismus, der Reiche stürzte und Reiche gründete. Dagegen, dünkt mich, hat die lutherische Kirche ganz besonders viel von dem Säuseln, vor welchem, da es vorüberging, der Prophet das Gesicht im Mantel verhüllte." — Stahl a. a. O. S. 79 f.

In diesem ihrem Charakter trägt dieselbe dann auch die Bürgschaft steten wesenhaften Bestandes. Konnte es auch inmitten des schweren Kampfes, dem die streitende Kirche nie enthoben werden mag, bei der menschlichen Sündhaftigkeit und Gebrechlichkeit nicht fehlen, daß auch die Entwicklung dieser Kirche verunreinigt und getrübt ward, daß selbst in der Blüthezeit der lutherischen Kirche ein zwiefacher weithin wuchernder gefährlicher Abweg in der kirchlichen Theologie sich hervorthat [1]): so wirkte doch der reine historische Verlauf dieser Kirche, der sie, analog den Führungen des Volkes Gottes im alten Bunde, vor allen übrigen christlichen Kirchengemeinschaften auszeichnet, auch hier Buße und Umkehr, wobei es dann nur nicht genug zu beklagen ist, daß die dazu besonders berufenen Werkzeuge, von menschlicher Einseitigkeit ja ohnehin nicht frei, nicht ganz bei dem ihnen angewiesenen Berufe [2]) stehen blieben, sondern auch in Gebiete übergriffen [3]), denen ihre Kraft und Einsicht nicht gewachsen war. Solche Ueberschreitung göttlichen Berufes fand im tiefsten Grunde schon im Anfange nur statt (wenn auch anfangs fast unmerkbar) auf Unkosten der reinen festen lutherisch-christlichen Erkenntniß, der alten lauteren lutherischen Rechtgläubigkeit, und mehrerer oder minderer Indifferentismus in der Lehre begann von da ab mannichfach immer tiefere Wurzel zu schlagen, der traurige Vorbote traurigerer neuerer und neuester Geschichte, doch — walts Gott — auch des völligen Endsieges.

Ist und bleibt es ja doch der ewige Rath Gottes, daß die Pforten der Hölle seine Gemeine nicht überwinden sollen. Die rechtgläubige Kirche, innerlich und äußerlich geschwächt und bis aufs Aeußerste, kann auch in schwerster Anfechtung nur innerlich neu erstarken. Alle ihr widerfahrende Züchtigung und Bedrängung

1) Theils der, daß man im unbedingten Festhalten des göttlichen Worts und reiner schriftgemäßer Rechtgläubigkeit die historische Entwicklung der Kirche von jeher, mehr als recht zu ignoriren anfing, theils der, daß man im gerechten Triumphgefühl über dies reine Wort, das man besaß, die durchdringende Anwendung desselben aufs Leben, das ja freilich hinter der reinen Lehre, wie Heiligung hinter Rechtfertigung, stets zurückbleibt, nicht selten vergaß.

2) So Calixt namentlich bei dem historischen, Spener bei dem praktischen.

3) Die Genannten namentlich in das dogmatische und symbolisch-kirchliche Feld.

muß ihr zur Heilung und Läuterung dienen, damit sie, unter welchem Namen und welchem Gewande es sei, in erneueter und verjüngter wahrhaftiger Gestalt sich aus dem Grabe erhebe, um in einem letzten Davidskampfe gegen den Goliath widerchristischer Zeit das göttliche Zeugenamt zu verwalten, und den Pfeiler zu bilden, nach dem Streit, zu dem herrlichen Tempel des ewigen Gottesreichs im Triumphe. Mögen immerhin die zeitlichen äußeren Formen denn brechen, welche morsch und darum dem Tode verfallen sind; die rein lutherische Lehre, in ihrer geschichtlich gegebenen Quelle und reichen Fortbildungsfähigkeit, ist nicht morsch und wird nicht fallen, weil sie Gottes eignes klares Wort ist. Daran unverbrüchlich zu halten in der Stunde der Versuchung des Erdkreises, ist der heilige und selige Beruf aller, deren Herz durch Gnade fest ist, und das schwebt hoch als das Panier, um welches in Einheit des Geistes und freier Mannichfaltigkeit der Form je länger je mehr alle Gläubige sich sammeln, daß Gottes Rath sich vollendet erfülle.

Brüder; Waldenser.

Wie die evangelisch-lutherische Kirche im Continuitätsverhältnisse zur früheren Kirche steht, so stehen auch die Ausläufer der beiden evangelischartigen Kirchlein des Mittelalters in naher Beziehung zur lutherischen Kirche.

1. Geradezu an die evangelische, lutherische Kirche lehnt sich äußerlich und innerlich fortdauernd an eine Gemeine, welche zwar die männliche Energie und Klarheit der evangelischen Kirche als ein weibliches Princip emollirt, aber eben durch ihre das Gemüth tief anklingende Form evangelischen Christenthums in der Zeit der Herrschaft eines groben Unglaubens eine ernste Mission gehabt und vollzogen hat: die evangelische Brüdergemeine oder die Gemeinde der Herrnhuter, welche ihren ersten Ursprung noch aus der Zeit vor der Reformation, von der Gemeine der böhmischen Brüder herleitet. Ein Theil derselben nehmlich, ob auch nur ein kleinerer, der weder an die lutherische Kirche selbst, noch an die reformirte — wie eines von beidem früher oder später die Mehrzahl der böhmischen und mährischen Brüder gethan [1]) — sich angeschlossen hatte [2]), erhielt im Anfange des

1) So hatten insbesondere 1575 die Brüder in Böhmen mit den dortigen Lutheranern gemeinsam ein Glaubensbekenntniß aufgesetzt, die Confessio Bohemica.

2) Ihr eignes symbolisches Buch gewissermaßen war die Kirchenordnung

18. Jahrh. (1722—1727), nachdem er schwere Verfolgungen von Seiten der Papisten im Vaterlande überstanden, landesflüchtig in einem hervorragenden Gliede der lutherischen Kirche, dem Grafen Nikolaus Ludwig von Zinzendorf (geb. 1700, gest. 1760) einen neuen Schirmer, Berather und Lehrer, der denselben zunächst auf seinen Gütern in der Lausitz zu einer neuen Gemeinde der erneuerten Brüderkirche oder der Gemeinde der Herrnhuter umformte. Diese Brüdergemeine, welche bald sich durch eine Menge vormaliger Glieder anderer christlichen Confessionen, schnell die überwiegende Mehrzahl aller, verstärkte, bekannte — wenn auch lax, seit 1749, bis zu der zuletzt noch mehr relaxirenden Synode von 1848 — sich wiederholt zur unveränderten Augsburgischen Confession, und bezeugt auch dadurch ihre innige Verwandtschaft mit der lutherischen Kirche, daß sie das Charakteristische des lutherischen Abendmahls im Cultus, das sacramentliche Mysterium, wesentlich bewahrt; ihr sonstiger kirchlicher Charakter ist aber allerdings ein von dem lutherischen verschiedener. Der innige Glaube an den Versöhnungstod Christi sollte das einzige, nicht aber dogmatische, sondern vielmehr praktische Einheitsband der Gemeinde seyn, und bei dieser Gemeinschaft sollten die eigenthümlich lutherische, reformirte und böhmisch-mährische Kirchenordnung und Lehre in friedlicher Harmonie neben einander bestehen. Dazu kam dann, um von der wenigstens zeitweiligen Aufnahme mancher offenbaren Extravaganzen des Grafen Zinzendorf als kirchlicher Typen zu schweigen, noch mancherlei Anderes, worin die treue Gemeine ein liebendes Abbild der Zinzendorfischen Persönlichkeit in ihrer tief innig persönlichen Liebe zu dem Heiland mit ihrer belebenden Macht, wie mit ihrer gefühligen Schwäche, darstellte. Natürlich genug denn, daß darnach die separatistische Lieblingsanschauung der neuen Gemeine [1]), als sei sie eine Gemeine lauter Erweckter, vorzugsweise vor allen anderen Christengemeinen und unmittelbarer als alle von Christo geleitet und regiert [2]), daß manches minder Begründete in der (übrigens durchaus wohlgeordneten, auf die sorgsamste geistliche Pflege berechneten und vollendet

---

der böhm. u. mähr. Brüder, wie sie 1616 zu Zerawicz in Mähren auf einer allgemeinen Synode revidirt, aufgezeichnet, und von allen damaligen Aeltesten und Mitältesten aus Böhmen, Mähren und Polen unterschrieben worden war.

1) Erst auf der (überhaupt so hervorleuchtenden) Synode von 1836 evangelisch lauter umgestaltet.

2) Weshalb sie denn auch selbst local und bürgerlich von allem Nicht-Herrnhutischen sich ausschied.

gegliederten) Verfassung und in dem (durchweg sonst das christliche Gefühl tief und innig ansprechenden) Cultus, daß insbesondere ein an Montanismus anklingender häufiger Gebrauch des Looses und ein Haften an erloosten vereinzelten Schriftstellen, eine ans Mönchische streifende Verengung des häuslichen Lebens u. A., daß überhaupt ein bevorzugtes Auffassen der Religion als einer Sache wenn nicht bloßen, doch vorwaltenden Gefühls, eine untheologische und fast indifferentistische, allerdings aber nur kindlich naive und weiblich liebenswürdige Geringschätzung der meisten christlichen, auch eigenthümlich lutherischer, Dogmen über dem alleinigen und unbedingten Festhalten an dem großen praktisch christlichen Grundworte vom Kreuz [1]), eine fast antinomistische kampflose Ruhe der Gemeinglieder in der Gnade, und zwar nun wieder dem Gefühl der Gnade, und eine gewisse unmannhafte Kampfesscheu; — natürlich genug, daß dies Alles [2]), ja schon schlechthin die in eigenthümlicher Gemeinverfassung und Seelenpflege, in eigenthümlicher Sprache und Lehrweise, in eigenthümlichen Gebräuchen sich darstellende Trennung der neuen Gemeine von dem großen Ganzen der lutherischen Kirchengemeinschaft an sich [3]), bald ernsten Widerspruch rechtgläubiger lutherischer Theologen erweckte. Erst nach und nach, unter den unglücklichen Kämpfen der lutherischen Kirche gegen den Unglauben und nach Abstellung mancher, in einer bedenklichen Periode üppig geistlichen Tändelns aufgesproßten herrnhutischen Mißbräuche, gestaltete sich das Verhältniß vieler der noch am meisten treuen Lutheraner zu der

---

1) Eine Indifferenz, welche bei lange grundsätzlichem Wegfall aller theologischen Polemik mancherlei Häresien den Weg in die Gemeine bahnte, und — nächst dem Gefühlschristenthum — die eigentliche Mutter späterer kirchlichen Union ward.

2) Ganz hier zu schweigen von der Herrschsucht der Gemeinde, wie sie in einzelnen Gegenden sich herausstellte (in den russischen Ostseeprovinzen vor Allem; vgl. Th. Harnack Die lutherische Kirche Livlands und die herrnhut. Brüdergemeinde. Erl. 1860 [sein historisches Resultat fixirt er S. 189 mit den Worten: „Aus einer geistlichen Anstalt zur Seelenpflege ist ein weltliches und verweltlichtes Institut social-nationalen Charakters geworden, in welchem Pharisäismus und Lüge üppig wuchern, und welches das arme Volk unter dem schweren Drucke einer aus seiner eigenen Mitte hervorgegangenen hierarchischen Oligarchie geknechtet hält"] und E. J. Aßmuth, ein Lebensbild aus der livländischen Kirche. Goth. 1859 S. 94 ff. 193 ff. u. a.), und von der mannichfach unwürdig diplomatisirenden Kunst ihres Kirchenregiments.

3) Zumal nun eben alle jene herrnhutischen Verfassungsanstalten in ihrer Bedeutung offen sichtlich der des lutherischerseits allein als Kirchenprincip hingestellten Wortes und Sacramentes vollkommen coordinirt wurden.

Gemeinde, die in der Zeit des großen Abfalls das Wort vom Kreuze noch allein frei und offen kirchlich bewahrt und bezeugt hatte, und deren segensreiche Arbeit zur Bekehrung der Heiden für sie noch weit mehr als wörtlich sprach, friedlich, ja innig; und dies war dann allerdings besonders auch mit eine Frucht des rastlosen, besonnenen Wirkens des zweiten Gründers der Gemeine, ihres ausgezeichneten Bischofs Aug. Gottlieb Spangenberg (geb. 1704, gest. 1792), welcher dieselbe von mancherlei Auswüchsen weise und kräftig reinigte, und ihr insonderheit auch eine schöne Darstellung ihres Lehrbegriffs, in wesentlicher Harmonie mit dem lutherischen, in der Idea fidei fratrum (Barby 1779, Gnadau 1837) gab, obgleich dieselbe eigentlich symbolisches Ansehen nicht erhalten hat. So besteht die Gemeine — falls sie den Willen und die Macht hat, eine neueste Abschüssigkeit zu grellerer Abweichung von ihrem eigentlichen Geiste zu desavouiren [1]) — auch fürder.

2. Aehnlich nahe, als die Brüdergemeinde, steht der lutherischen Kirche die andere gleichfalls, und noch unmittelbarer, dem Mittelalter entstammte Gemeinde, die der Waldenser. In ihrem Behaupten mehr oder minder wesentlich biblischer Wahrheit und ihrem Gegensatze gegen ein widerchristisches Pabstthum ist dieselbe auch seit der Reformation unter allen Verfolgungen des 16. und 17. Jahrhunderts und aller schweren Bedrängniß selbst noch des 19ten (erst 1848 endlich zur Gleichheit bürgerlicher und politischer Rechte zugelassen) still und muthig beharrt, hat aber in neuerer Zeit, schon in ihrem letzten Glaubensbekenntnisse von 1655, zu dem eine Synode von 1839 sich von neuem be-

1) Wenn H. Plitt Die Gemeine Gottes in ihrem Geiste und in ihren Formen. Goth. 1859., besonders §. 22—25. S. 205 ff., den Geist und das Princip der Brüdergemeine mit aller Bestimmtheit fixirt als „den Liebesglauben" und „Liebesgehorsam," so erscheint damit ja allerdings das Zinzendorf-Spangenbergische Princip des einfachen Glaubens an das Wort vom Kreuz und Glaubensgehorsams alterirt und das Beste, was die Brüdergemeine hatte, das lutherische Wort von der Rechtfertigung sola fide, verworfen; und wenn derselbe neueste herrnhutische Theolog mit vollkommen selbstbewußter bitterer Opposition gegen lutherische Rechtgläubigkeit ebenso selbstbewußt kokettirt mit den modern gläubigen Richtungen seichter Transaction und Vermittlungstheologie bis ausdrücklich zur evangelischen Alliance hin, so hätte damit das Zinzendorfische „Kind," welches der Herr zum Vorbild in die Mitte stellte, oder die „Magdalena" — wie Scheibel die Brüdergemeine darstellte — sich in eine Buhlerin verwandelt, das bisherige immerhin leuchtende Zeugenamt gegen den Unglauben aber seine tief bedauerliche Endschaft erreicht.

kannt hat, aus Mangel dogmatischer Fixirung des Lehrbegriffs und gelehrt theologischer Erkenntniß zugleich eigenthümlich reformirte Lehre, ob auch theilweise unbewußt, in ihren Lehrbegriff aufgenommen, und ist überhaupt unter localen Einflüssen gewohnt worden, mehr an die reformirte, als an die lutherische Kirche sich anzuschließen. Dabei ist denn auch ihr früherer patriarchalischer Sinn mannichfach in Lauheit und halbgläubige Mattigkeit umgeschlagen. Die ganze Waldenserkirche übrigens besteht dermalen noch in 15 armen Gemeinen von zusammen etwa 20000 Seelen, welche drei piemontesische Thäler bewohnen, und manchen ausgewanderten Gemeinden, vorzüglich im Würtembergischen, woselbst sie seit 1827 mit der dortigen evangelischen Landeskirche vereinigt sind.

§. 11.

Kirchlicher Spiritualismus und Idealismus in der reformirten Kirche und in den sectirischen Gestaltungen.

Wie die römische und griechische im Objectiven erstarrte Katholicität als das eine Extrem die rein kirchliche Entwicklung auf der einen Seite begrenzt und bedroht, so bedroht dieselbe auf der anderen das Extrem spiritualisirender Subjectivität, wie es durch ultrareformatorisches Ueberschreiten der Grenzen lauterer reformatorischer Entwicklung seit der Reformation hervorgetreten ist; ein ultrareformatorisches Extrem mannichfach noch gehemmt und gebunden, und auch innerlich sich selbst bindend, durch evangelische Einflüsse, in der reformirten Kirche, (verschiedentlich je nach dem verschiedenen Charakter ihrer einzelnen Fractionen)[1]), je mehr und mehr ungebunden und ungehemmt aber in einer Reihe von Secten, die aus dem reformirten Subjectivismus mehr oder minder consequent sich entwickelten, und von welchen jede Haupterscheinung entweder irgend eine besondere christliche Grunddoctrin vorzugsweise erfaßte, von da aus das ganze Lehrsystem bezugsweise spiritualisirend, oder den gesammten christlichen Lehrcomplex verdünnend und modernisirend abschwächte; ein kirchlicher Spiritualismus, welchen zu

1) So daß selbst hin und wieder die reformirte Kirche, zumal dann unter neuesten Unionseinflüssen, fast ganz evangelische Gestalt trägt, ohne daß diese Erscheinung uns veranlassen dürfte, das Princip dieser Kirche an sich zu modificiren.

indifferenziren dann vorwaltender Charakter neuester Unionstendenzen geworden ist.

1. Unter denjenigen Kirchengemeinschaften, welche sämmtlich dem mächtigen Wirken Luthers eigentlich auch ihre Entstehung und Ausbildung verdanken [1]), auf der lauteren Bahn aber einer unbedingten, nicht formalen nur, sondern materialen Beugung unter das göttliche Wort nicht mit ihm stehen geblieben sind [2]), sondern sich im Gegensatz gegen eine verderbte Katholicität, in dadurch erzeugtem Interesse des möglichsten Abreißens alles geschichtlichen Zusammenhanges [3]), mehr oder minder dem anderen Extrem einer

1) Es ist neuerlich durch H. O. Köhler „Zur Beurtheilung Zwingli's" in der Zeitschr. für die luth. Theol. 1857 H. 1. S. 108 ff. evident nachgewiesen worden, daß auch Zwingli von Anfang an von Lutherschen Bewegungen abhängig war. Wenn aber so auch die Zwinglische Reformation eigentlich auf Luther zurückzuführen ist, so doch nicht das Einseitige und Falsche darin. Im Hinblick auf dies sind eben zwei Reformationen auzunehmen, im Hinblick auf evangelische Wahrheit nur eine. „Was man — sagt Stahl a. a. O. S. 64. — als gemeinsame Beweggründe Luthers und Zwinglis annimmt, die Sehnsucht nach dem Troste der Sündenvergebung, die Erneuerung der Augustinischen Lehre von der Gnade, die Paulinische Lehre von der Rechtfertigung, gehört ursprünglich blos der deutschen Reformation an und ist der schweizerischen fremd. Es ist ein Irrthum, daß die Wiederherstellung der evangelischen Wahrheit zwei Urheber habe, daß sie gleichzeitig von Luther und Zwingli verkündet worden, sondern Alles, was in der ganzen evangelischen Christenheit wirklich und positiv evangelisch ist, Alles, was jetzt den Consensus der beiden Confessionen bildet, ist von Luther. Die Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben und dem auf sie gegründeten Heilswege, welche das specifisch und positiv Evangelische ist, hat keinen anderen Urheber, als ihn. Luther allein war, was die Lehre betrifft, schöpferischer Reformator, er ist schlechthin der evangelische Reformator und hat keinen anderen neben sich." Neben sich hat er eben nur den Ultrareformator.

2) Auch die reformirte, wie die lutherische Kirche, will sich ja durch die Schrift normiren lassen; beide doch aber in sehr verschiedener Weise. „Während die lutherische Kirche — sagt in diesem Bezug Stahl a. a. O. S. 53 f. — an der Untrüglichkeit der h. Schrift festhält und an der Untrüglichkeit der Grundlehren, die sie als Inhalt der heiligen Schrift erkennt, so daß Schriftansehen und Schriftinhalt sich wechselseitig erproben und verbürgen, hält dagegen die reformirte Kirche an dem Ansehen der heil. Schrift als an dem Ersten, Vorausgehenden, auf sich allein Stehenden fest, und der Inhalt der heil. Schrift soll sich erst als ein Zweites ergeben."

3) Während — wie wir schon oben (S. 44.) bemerkten — die lutherische Kirche Sichtung des geschichtlich überkommenen Kirchenbestandes nach Gottes Wort for-

subjectiv idealistischen Willkühr zugewandt haben, ist die reformirte Kirche diejenige, welche (selbst principlich, noch mehr dann in der Erscheinung) mit der lutherischen die meiste Verwandtschaft hat, im Grunde freilich doch die bedrohlichste von allen, insofern sie den Irrthum am kräftigsten, am meisten mit Wahrheit versetzt, enthält, und insofern alle übrigen eigentlich nur mittelbar oder unmittelbar aus ihr und ihrem Geiste hervorgequollen sind. Eine von der Lutherschen wesentlich verschiedene Geistesrichtung war es, welche Zwingli's kirchliche Thätigkeit bedingte. Luther ging aus von dem innersten Centrum, Zwingli mehr nur von der Peripherie des Christenthums; jenen trieb Glaube, diesen Wissenschaft[1]); und diese Charakterverschiedenheit hat seitdem sich fort und fort in den Grundtypen lutherischer und reformirter Kirche ausgeprägt[2]).

---

dert, will die reformirte Vernichtung desselben und neuen Aufbau blos aus Gottes Wort (vgl. Stahl a. a. O. S. 51). Wesentlich im Einklange hiemit bemerkt dann auch Schneckenburger a. a. O. I, S. 7., daß in der reformirten Kirche nicht sowohl eine Reform des historisch gewordenen Christenthums, als eine dem Princip nach neue und unmittelbar aus der Schrift geschöpfte Gestaltung desselben vorliege. So versteht sich „der reformirte Vorwurf gegen die lutherische Kirche, daß sie auf halbem Wege stehen geblieben, sammt dem lutherischen gegen die reformirte, daß sie im Kampfe gegen den Katholicismus sich überstürze und mit dem Irrthum göttliche Heiligthümer zerstöre" (Stahl a. a. O. S. 58.).

1) Wie Luther rein und ungetheilt der religiösen Strömung seiner Zeit angehörte, — „der Mittelpunkt seines Wesens ist sein Glaubensheldenthum und seine Glaubensweihe, die sein ganzes Thun und Denken erfüllte" —, Zwingli dagegen zuerst blos den Gang der humanistischen Bildung und ihrer Interessen ging, erörtert schlagend Stahl a. a. O. S. 12 ff. „Bei Luther ist so oberster Gedanke seiner gesammten Auffassung die Rechtfertigung allein aus dem Glauben, bei Zwingli der Gedanke: das Heil allein aus Gott ohne das Mittel kirchlicher Acte" (Stahl a. a. O. S. 30 f.). „Bei Luther waltet die Richtung auf den Glauben, bei Zwingli die Richtung gegen das in die Kirche gelegte Mysterium" (S. 35).

2) Allerdings ist es ja — wie Stahl a. a. O. S. 65 bemerkt — „ein Irrthum, wenn der Gegensatz der beiden Confessionen aus Individualität, Nationalität, politischen Verhältnissen 2c., und ist nicht minder ein Irrthum, wenn er aus einem einfachen obersten Dogma und dessen logischer Durchführung erklärt wird. Das Alles war nur erzeugende Ursache." Allein immer führt sich doch dieser Gegensatz auf den Gegensatz jener persönlichen Grundtypen zurück. Der Gegensatz der Confessionen — sagt so auch Stahl a. a. O. mit Wahrheit, indem er nur Zwingli'n den zweiten Begründer zugesellt, — ist zu erklären aus einer verschiedenen religiösen Stellung der Seele, je nach dem Typus der Begrün=

Bei Zwingli's rein wissenschaftlichem Streben und seiner einseitigen Verständigkeit war es natürlich und nothwendig, daß in sein Lehrsystem gleich anfangs ein rationalisirender Keim drang, und der reichbegabte tiefere Calvin hüllte in der Folge, indem er ein anderweit Neues der Gemeine einpflanzte, wesentlich dieselbe Lehre nur in verfeinerte und verfeinernde Ausdrücke [1]). So bildete sich

---

der. „Die ganze reformirte Kirchenbildung ist einestheils bestimmt durch den antimysterischen Beweggrund, der von Zwingli herrührt," (denn diese „Verwerfung der werkzeuglichen Gnadenspendung," nicht etwa Prädestination oder was sonst, sei — sagt Stahl a. a. O. S. 59 f. — „das Centraldogma der reformirten Kirche"), „und anderentheils dann durch den evangelisch theokratischen Beweggrund, der von Calvin herrührt."

1) Treffend, ebenso gerecht als billig, hat neuerlich Calvins Gesammtrichtung besonders Stahl a. a. O. S. 45 ff. gezeichnet. Calvin sei nach seiner geistigen Individualität eben so weit von Zwingli, als von Luther verschieden. Er habe nichts von Zwingli's humanistisch philosophischer Auffassung. Ihn erfüllen nur biblische Vorstellungen, ein hoher idealer Sinn hebt ihn über alles Gewöhnliche. Er ist aber auch nicht ein ganzer voller Mensch wie Luther, und seine Gabe ist nicht, wie bei Luther, Geist und Fülle der Ideen, sondern nur eindringender Verstand und strenges Denken. Dagegen hatte er große Organisations- und Regierungs-Gabe. Eigenthümlich aber ist ihm ein trüber, fast finsterer Ernst. Alles bei ihm wird getragen durch einen eisernen, noch durch Gottesfurcht und Gottesunterwerfung gefeieten Willen. Für Zwingli nun sich zu entscheiden gegen Luther, bestimmte ihn wohl einerseits jenes Uebergewicht des blos logischen Denkens, der abstracte scharfe Verstand, dem die Durchschneidung zwischen Göttlichem und Creatürlichem, Geistigem und Leiblichem, sich als das Wahre und Gewisse darstellte, anderentheils der leidenschaftliche Haß gegen die katholische Kirche, dem in dem Gegensatze gegen sie nicht weit genug gegangen werden konnte. In dem großen Partheikampfe der Zeit steht er denn entschieden auf Seite der schweizerischen gegen die deutsche Reformation. Er steht nehmlich auf dem antimysterischen Grundgedanken, und ist deshalb in der ganzen Kette der Dogmen, die daran hängen (Sacrament, Schlüsselgewalt, Person Christi, Prädestination) zwinglisch. Was er hier zur Annäherung an die lutherische Kirche thut, ist nur scheinbar, theils belanglose Ermäßigung, theils bloße Verhüllung. Dagegen in allem Uebrigen, was nicht von jenem antimysterischen Grundgedanken beherrscht wird, hat Calvin einfach und rein die Lehre Luthers angenommen. Außerdem aber brachte Calvin auch noch selbstständig ein neues Princip in den Protestantismus: „die Verherrlichung Gottes durch die Herrschaft seines Wortes im Leben der Christenheit, als Motiv für die Gestaltung des Gemeinlebens, die Gegenwart der Majestät Gottes in und mit seinem Worte. Dies Motiv flößte Calvin der reformirten Kirche ein. Es erfüllte ihr ganzes Leben mit einem priesterlichen Hauch. Es erzeugte den Pu-

denn eine Kirchenparthei, welche — bei ihrer strengen formalen Geltendmachung der Autorität der h. Schrift, die im Connex mit der ganzen innersten Art der Gemeinschaft selbst einen gewissen gesetzlich alttestamentlichen Charakter erzeugte [1]) — zwar viele, ja die meisten einzelnen Lehren und Grundsätze mit der lutherischen Kirche theilt, indem sie aber in ihrem tiefsten Grunde Wissenschaft über Glauben stellt, und zugleich Leibliches und Leibhaftiges verachtet

---

ritanismus, das Heroenalter Englands, und theilte sich selbst den Secten mit bis auf diese Stunde. Es ist der große Charisma der Reformirten." (Hiemit eben hängt dann auch zusammen, gegenüber einer gewissen politischen Passivität des lutherischen Protestantismus, daß dem Calvinischen Protestantismus — wie es Schneckenburger ausdrückt Zur kirchlichen Christologie. Pforzh. 1848. S. 194. — „etwas von der Obrigkeit zu dulden, was offenbar Unrecht ist, namentlich eine Beschränkung in kirchlichen Dingen, und wäre es auch noch so sehr in deren Aeußerlichkeiten, als ein Preisgeben der Vorrechte Christi" erscheint.)

1) Dieser gesetzliche Charakter ist ein durchgreifender Charakterzug der reformirten Kirche gegenüber der lutherischen. „In der reformirten Kirche — sagt Stahl a. a. O. S. 61. — ist der Zug zur Gesetzlichkeit, in der lutherischen der zur bloßen Beschaulichkeit," und für „die aus dieser Eigenthümlichkeit der Lebensrichtungen hervorgehenden Oscillationen in der Dogmatik" beruft er sich auf das, was darüber „Schneckenburger mit großem Scharfsinn nachgewiesen." (Schneckenburger nehmlich Vergleich. Darstell. I. S. 158 ff. führt die bezüglichen Unterschiede der lutherischen und reformirten Doctrin darauf zurück, „daß in der reformirten Frömmigkeit die thätigen Zustände vor den ruhenden vorherrschen in einem Grade, wie nicht in der lutherischen, ja daß sie damit im Gegensatz zu der lutherischen stehe, bei welcher das ruhende zuständliche Bewußtseyn vorherrsche; daß so der lutherische Standpunkt sich dem specifisch Paulinischen conform zeige, während der reformirte mehr dem allgemein biblischen, auch den alttestamentlichen mit einbegriffen, entspreche; daß so ferner der reformirte Fromme dem Katholicismus näher stehe als der Lutheraner, wie denn auch die Verwandtschaft der reformirten Frömmigkeit mit der katholischen sich darin zeige, daß beiderseits eine Theokratie über Staat und weltliche Verhältnisse durch Menschen realisirt werden solle; daß endlich die reformirte Theologie von Anfang an eine Moral gehabt, die der lutherischen Orthodoxie lange fehlte." — Und wesentlich im Einklange hiemit erklärt sich auch Güder im Vorwort zu Schneckenburgers Vergleichender Darstellung S. XXXVIII dahin, daß, während die lutherische Doctrin diejenige Darstellung der evangelischen Wahrheit sei, welche dem Standpunkte des christlichen Selbstbewußtseyns in seiner der Bekehrung zu Gott unmittelbar folgenden Bestimmtheit entspreche, die reformirte Doctrin dagegen als diejenige Darstellung der evangelischen Wahrheit erscheine, welche dem Standpunkte des christlichen Selbstbewußtseyns in der Bestimmtheit der nächstfolgenden Stufe, der Stufe der anhebenden Heiligung, entspreche.)

und verwirft [1]), doch durch ein anderes kirchliches Princip, eine Art von Gnosticismus, bewegt wird [2]), und darum theils jenes Gemeinsame — oft ja ohnehin nur in formaler Strenge ergriffen — nicht mit gleicher Kraft und Lebendigkeit erfaßt, theils mit demselben mancherlei entschieden Falsches in Verbindung setzt [3]). Ein feiner zwar, aber entschiedener Unglaube namentlich in der Lehre vom Abendmahle, der die Gemeine der realen communicativen Gemeinschaft mit dem lebendigen persönlichen Christus beraubt, und consequent durchgebildet auch auf wiedertäuferische Grundsätze führen müßte, — ein Nestorianischer Irrthum in der Lehre von der Person Christi, der die wahre gottmenschliche Wirksamkeit und darum auch das wahre gottmenschliche Wesen Christi im Grunde aufhebt, und also mit dem apostolisch-Johanneischen Schibboleth in der Glaubensprüfung in Widerspruch geräth, — ein durch dies beides in Wechselwirkung erzeugter oder geförderter, auch alle übrigen einzelnen Hauptmomente des Lehrsystems mehr oder minder durchdringender Spiritualismus und eine den ganzen Cultus so bestimmende subjectivisch einseitige Verständigkeit, so wie auch eine fast bis zu stoischem Fatalismus systematisch in christlich gleißender Vernunftconsequenz gesteigerte, das ganze Lehrsystem wenn nicht bedingende, doch inficirende Prädestinationslehre, richtete zwischen der lutherischen und reformirten Kirche eine feste, selbst dem blöden Auge erkennbare Scheidewand auch im Einzelnen auf. Mit anderem,

---

1) Eine gründliche historische Nachweisung dieses Spiritualismus der reformirten Kirche schon in ihrem Entstehen s. in A. G. Rudelbach Reformation, Lutherthum und Union. Leipz. 1839. S. 112 ff.

2) „Was — sagt selbst Schneckenburger a. a. O. I., 287. nicht außer Bezug hierauf — dem Lutheraner die Rechtfertigung und die historische Erlösung durch Christus in der Zeit, das sei dem Reformirten die ewige Seligkeit nach der Zeit und die ewige Auswahl vor der Zeit."

3) Selbst Güder im Vorwort zu Schneckenburgers Vergleichender Darstellung S. XLII. kann sich nicht entbrechen zuzugeben, in Folge der gemüthlichen Unmittelbarkeit des Standpunktes finde sich so auf lutherischer Seite ein christlich volleres Selbstbewußtseyn, ein tieferes Maaß religiöser Wahrheit, als auf der reformirten, wo der reflectirende Verstand sie nicht völlig zu erschöpfen vermöge. Schneckenburger a. a. O. I., 285. formulirt dies so, der Unterschied des idealen und des Reflexionsstandpunktes sei es, welcher beide Lehrtropen aus einander treibe; der lutherische suche das Unendliche im Endlichen zu fassen, der reformirte scheide jenes von diesem.

Einem Worte: Indem die reformirte Kirche ein nur geistiges Lebensverhältniß mit Christo will, macht sie so einen gewissen Spiritualismus zu ihrem Charakter, welcher, wie er in allen Doctrinstücken die leibhaftigeren Momente verpönt, so insbesondere die Person Christi ihres leibhaftigen Communicationsvermögens entleert, und die Sacramente ihrer leibhaftigeren Beziehungen entkleidet, — in beidem Bezug als specifisch antimisterisches Princip —, zugleich, indem er stets eben nur geistige Heilsvermittlung statuirt, überall (in Satzungen von Kirche, Amt, auch Prädestination 2c.) menschlich und creatürlich instrumentale Heilswirkung verwirft und nur göttliche (göttliche Alleinursächlichkeit des Heils) setzt, und natürlich sich demgemäß zuletzt auch im ganzen Cultus offenbart[1]).

Weil diesem Allen zufolge der reformirte Lehrbegriff nicht eine so unbedingte Darangabe des ganzen alten Menschen fordert, sondern dem natürlichen Menschen mehr zusagt, als die ideale Heiligkeit des lutherischen, und weil sodann allerdings auch der Calvinismus bei aller materialen tief liegenden Verderbniß doch sichtlich äußerliche formale Vorzüge (vgl. S. 56. Anm. 1.) darzubieten schien: so faßte freilich die reformirte Kirche, die ohnehin fast allenthalben — auch die Ordnungen Gottes nicht gleich der lutherischen ehrend, weil Gott selbst nicht gleicherweise — das Religiöse mit politischer Zuthat versetzt darstellt, im Laufe der Zeit immer mehr und fester auch innerhalb der lutherischen Kirche (in einer schon früh-

1) Wenn Stahl sagt: „Spiritualismus kann der reformirten Kirche nicht vorgeworfen werden, wohl aber Abstractheit. Abstractheit ist eben die gänzliche Scheidung des Göttlichen und Creatürlichen, die ihren Grundgedanken bildet, und solche abstracte Auffassung geht durch alle Dogmen ihres Dissensus. Es bleibt die Wirksamkeit des heil. Geistes von der Handlung des Sacraments, der Leib Christi vom Brode, die göttliche Natur in Christo von der menschlichen schlechthin geschieden. Es wird die Entscheidung über Seligkeit und Verdammniß in die göttliche That ganz getrennt vom menschlichen Verhalten 2c. gelegt" („In Folge dessen — fährt er fort — ist auch in ihren Auffassungen ein Mangel an Poesie und fehlt in ihren sonst so großen Leistungen die christliche Kunst. Die lutherische Kirche hat einen Schatz geistlicher Lieder erzeugt, wie keine andere, es ist der klarste Ausdruck ihres Geistes. Die reformirte dagegen hat keine Erzeugnisse christlicher Kunst, einzelne Lieder, die unter dem Einflusse lutherischen Geistes und nach dem Vorbilde lutherischer Meister entstanden, können das nicht entkräften' — Stahl a. a. O. S. 73. 74.): so ist dies wesentlich nichts Anderes, als das oben Bemerkte, nur daß hier in nicht wohl berechtigter Weise zwischen Spiritualismus und Abstractheit eine strenge Grenzlinie gezogen wird.

zeitig innerhalb der lutherischen Kirche hervorgetretenen, zum Calvinismus abschüssigen Richtung derselben) Wurzel. Zuletzt aber bleibt doch, in welcher Gestalt es auch sei, der vollen Wahrheit der Sieg. Uebrigens fehlt es der reformirten Kirche selbst an einer wahren, positiven confessionellen Einheit[1]; sie ist so in mehrere Partheien und Particularkirchen zerfallen — welche zum Theil selbst mit den einzelnen, durch Bekenntniß und vielfache Eigenthümlichkeit gesonderten reformirten Landeskirchen coincidiren —, wesentlich nur durch das gemeinsame Negiren der vollen lutherischen Wahrheit zusammengehalten[2]; und wie hinsichtlich der Verfassung durch Presbyterianer, Episcopalisten, Independenten[3] ꝛc., so wird hinsichtlich der Lehre durch streng Calvinistische (Holländer, Schotten, Franzosen) und lax Calvinistische oder Zwinglische (Engländer, Deutsche ꝛc.), je wieder mit mannichfachen Modificationen[4], diese Zerspaltenheit erhärtet.

---

1) Nicht eine einzige symbolische Schrift (wie die unveränderte Augsburgische Confession ꝛc. alle Lutheraner) erkennen alle reformirte Kirchen gemeinschaftlich an. Während die lutherische Kirche das formale und materiale Schriftprincip einander durchdringen läßt, soll sich ja der reformirten der Schrift**inhalt** erst als ein Zweites zum Schrift**ansehen** ergeben. Letztere nun stellt so den Schrift**inhalt** im Grunde stets neu in Frage. „Die lutherische Kirche — sagt **Stahl** a. a. O. S. 54. — hat deshalb überall und durch alle Zeiten ihr einheitliches Bekenntniß bewahrt, die reformirte je in verschiedenen Ländern, Zeiten, Denominationen die verschiedensten Bekenntnisse aus der h. Schrift entnommen." Weil — mit anderem Worte — die reformirten Kirchen eben nur im Geiste, nicht im Leibe Christi ihre Einheit haben wollen, so gibt es so viele besondere reformirte Confessionen, als es Staaten gibt, in denen die reformirte Kirche sich festsetzte.

2) „Bei der reformirten, angeblich absolut voraussetzungslosen Schriftforschung" in der materiellen Richtung der reformirten Verwerfung aller Gnadenspendung durch kirchliche Acte „steht immer das Eine fest: das Ergebniß mag immerhin presbyterial, baptistisch, methodistisch, aber es darf nicht katholisch und darf nicht lutherisch seyn" — **Stahl** a. a. O. S. 55.

3) Die letzteren behaupten die völlige Unabhängigkeit aller einzelnen Gemeinen, zugleich mit der völligen Abhängigkeit ihrer Geistlichen von der Willkühr der Gemeinen.

4) Bezugsweise am nächsten unter den reformirten Kirchenpartheien steht der lutherischen, der geschichtlich lutherischen Kirche in mehrfacher (doctrineller, wie ritueller) Beziehung die **anglicanische Episcopalkirche**, die deshalb auch wohl als die ecclesia lutheranizans bezeichnet wird (obwohl dieselbe Kirche als eine fast romanistisch hierarchische und überhaupt äußerlich in der inneren Entwicklung gehemmte protestantische doch auch von anderer Seite gerade der lutherischen am

In der neueren Zeit, seit den gewaltigen Bußpredigten eines Wesley und Whitfield, der Stifter der englischen und nordamerikanischen höchst bezeichnend so genannten Methodistenpartei um die Mitte des 18. Jahrhunderts, ist in einem bedeutenden Theile der reformirten Kirche und durch denselben auch weiter in der Christenheit, im Gegensatz gegen einen groben Unglauben, ein regeres christliches Leben, als je in dieser Kirche, erwacht: ein Leben, in seinem methodistischen Ursprunge nicht eben durch die eigenthümlich reformirten Lehren bedingt[1]), sondern von vorwaltend praktischem Charakter, nach welchem es auch den Missions- und Bibeleifer der neuesten Zeit angefacht hat, freilich aber dennoch objectiv schwach, so lange es nur eben so allgemein christlich seyn will (mit Ausmerzung des confessionell Geschiedenen), und diese seine Schwäche nicht erkennt, ja seinem tiefsten Wesen nach noch viel weniger, als Schwäche, wenn es confessionell männlicher Haltung grundsätzlich entbehrte oder sie gar beharrlich verwürfe. Der Anfangspunkt einer schönen Zeit, wenn es von einer Klarheit

---

fernsten steht); und wiederum bezugsweise in zwiefacher Rücksicht am nächsten zwei Fractionen derselben: in praktischer, und zwar allerdings einseitig praktischer, die nur im weiteren Sinne jener zugehörenden, im Grunde selbst fast mit eben dem Rechte auf die lutherische, wie auf die reformirte Kirche zurückzuführenden Methodisten (vgl. das oben u. Anm. 1. Folgende), in vorwaltend theoretischer die neuerlich aus Oxford hervorgegangenen s. g. Puseyiten, welche letzteren (unter D. Pusey's — geb. 1800 — und Anderer Leitung) innerhalb der eigentlich anglicanischen Kirche mittelst Aufnahme ökumenisch katholischer Elemente jene zur Anerkennung und Anwendung einer objectiv geläuterten, das eigenthümlich reformirte Element abschwächenden und zum Theil ausscheidenden altkirchlichen Ueberlieferung im Doctrinellen, wie Rituellen, nicht ohne bedeutsame Erfolge, die am Ende freilich der römisch katholischen Sympathien noch weit mehrere, als der objectiv evangelischen, an den Tag brachten, hinzuleiten streben. (Der Puseyismus fordert ja: 1. Autorität der Kirche im Gegensatz gegen das protestantische Schriftprincip; 2. Nothwendigkeit guter Werke gegenüber dem protestantischen sola fide; 3. Taufe gleich Wiedergeburt, im Gegensatz gegen Methodismus und Calvinismus; 4. Gegenwart des Leibes Christi im Abendmahl im Gegensatz gegen Zwinglianismus und selbst auch Calvinismus; 5. apostolische Succession als Zeichen legitimen Predigtamts.)

1) War es ja doch auch ursprünglich ausgegangen von herrnhutischen und mithin evangelisch-lutherischen Einflüssen, wie denn auch Wesley selbst vom 24. Mai 1738 Abends, wo er Luthers Vorrede zum Römerbriefe vorlesen hörte, seine Bekehrung datirte.

zur anderen, von einer Kraft zur anderen fortschritte, wäre es dagegen der Anfangspunkt einer gar gefährlichen Zeit, wenn es, auf dem Standpunkte, der nur als Durchgangspunkt seinen wahren, bleibenden Segen hat, sich fest bauete, ja wohl gar gegen männlichere Weise in Gegensatz träte.

Nächst der Methodistenparthei, die noch der reformirten Kirche selbst zugehört, schließen sich am engsten an die reformirte Kirche — kaum des besonderen Sectennamens mit vollem Rechte theilhaftig — an die Arminianer oder Remonstranten in Holland [1]). Diese Kirchenparthei entstand seit dem Anfange des 17. Jahrhunderts innerhalb der reformirten Kirche zunächst im semipelagianischen Gegensatze gegen die starre Calvinische Prädestinationslehre durch Jacob Arminius, gest. 1609. Durch die Dordrechter Synode 1618 und 1619 aus der reformirten Kirche ausgeschlossen, bildete sie nun ihren Lehrbegriff immer freier und ungehemmter aus. Schon die ersten hervorragenden Arminianischen Lehrer nach Arminius selbst, ein Episcopius und Grotius, hatten außer in der Lehre von der Gnade [2]) auch in manchen anderen Lehren eigenthümliche, und zwar unverkennbar rationalisirende Meinungen geäußert: diese, vor Allem immer entschiedener und nackterer Pelagianismus, fanden in der Folge unter ihnen immer allgemeineren und ausgedehnteren Eingang, und nach und nach (weil die Parthei keine eigentlich symbolischen Schriften gelten lassen wollte, vielmehr schon jeden als Glied ihrer Gemeinschaft anerkannte, der, frei „von Götzendienste, von einem ärgerlichen Leben und von Intoleranz,“ die h. Schrift — besonders das Neue Testament —, wie er sie auch deute, für die einige Richtschnur des Glaubens und Lebens erklärte) schwanden alle positiv christlichen Lehren, als Probleme weder behauptet, noch bestritten, aus der Arminianischen Kirchengemeinschaft fast ganz. Die Parthei, die übrigens als geschlossene Parthei immer mehr zusammenschmilzt, während sie als theologische

---

1) Außerdem nur noch in Friedrichsstadt.

2) Die in der s. g. Remonstranz von 1610 als erstes gemeinsames Arminianisches Bekenntniß aufgestellten 5 Sätze beschränkten sich auf das Lehrstück von der Gnade und enthielten so nur erst leise pelagianisirende Andeutungen, wurden aber ohne weitere Abweichungen vom reformirt-kirchlichen Lehrbegriffe später auch blos von einem geringen Theile der Remonstranten, den s. g. Quinquearticulares, noch behauptet.

Richtung weithin wucherte und wuchert, stellt in ihrer historischen Entwicklung vollständig ausgeprägt den Abweg dar, auf welchen alle Theile der reformirten Kirche durch den ursprünglich inwohnenden rationalisirenden Keim gar leicht geführt werden mögen, sobald sie nur in irgend einem Punkte die ihnen überhaupt übrige confessionelle Strenge entschieden fahren gelassen haben. — Noch weiter, als die Remonstranten überhaupt, selbst bis zur Verwerfung des christlichen Predigtamts, trieb die Glaubens- und Lehrfreiheit eine Secte, welche von ihnen in der Zeit schwerer holländischen Bedrückung, zwischen 1619 und 1630, sich abgesondert hatte, die der Collegianten oder Rhynsburger, die aber in der neuesten Zeit ausgestorben ist.

2. Nicht, wenigstens nicht alle, in gleich unmittelbarem Zusammenhange mit der reformirten Kirche, aber alle im Ganzen doch in entschiedener größerer oder geringerer ursprünglicher Abhängigkeit von dem Princip derselben[1]), stehen nun noch manche andere kleinere occidentale Kirchenpartheien oder vielmehr Secten, welche, bei vielfachem sonstigen Auseinandergehen zusammengehalten im Allgemeinen, wie die einzelnen Theile jener Kirche, nur weiter ab von der reinen Wahrheit und im extremen Gegensatze eines reformatorisch antipapistischen Princips gegen Katholicismus (Ultras der

1) Dies erkennt auch Schneckenburger an a. a. O. I, 7., indem er bemerkt: „Mit wachsender Lockerung der historischen Normen gehen sofort auf der reformirten Seite, und aus ihrem Princip der neuen ursprünglichen Schöpfung aus der Schrift, die verschiedenen kleineren Parteien hervor, zum Theil gleichzeitig mit der Reformation, zum Theil in späteren Entwicklungen." Und ebenso führt Stahl a. a. O. S. 74 f. gegen den reformirten Dissensus „die Wucherung der Secten in der reformirten Kirche" an. (Solle die Kirche allein und unmittelbar aus Gottes Wort gebaut werden, Tradition, menschlich geschichtliche Einrichtungen keine Geltung haben, so liege darin eine Aufforderung, immer aufs neue das kirchliche Bekenntniß in Frage zu stellen, die kirchlichen Einrichtungen zu vernichten. Solle allein der heil. Geist unmittelbar das Heil wirken, allein der Glaube unmittelbar es ergreifen, so dränge die Consequenz fort, auch die Bedeutung der Sacramente und des geistlichen Amts ꝛc. aufzugeben, und so hätten sich aus dem Zwingli-Calvinischen Stamme mancherlei Schößlinge abgezweigt, deren einige als die Vollender und Repräsentanten des reformirten Princips in seiner grellsten, einseitigsten Consequenz erschienen. Ja über jede vereinzelte untergeordnete Frage entstehe Kirchentrennung, so daß die Secten ohne Zahl seien. Durch diese Schößlinge der reformirten Kirche gehe dann auch vielfach der Gedanke, daß die Kirche eine Gemeine von lauter Heiligen seyn müsse u. s. w.)

reformirten Kirche) durch mindestens Ein gemeinsames Centrum falscher Subjectivität [1]), in subjectivistischer Willkühr, anknüpfend an einer einzelnen christlichen Kernlehre [2]) oder [3]) an dem ganzen Lehrsystem, offen Grundsätze aussprechen, die dem Wesen des uralten apostolischen Christenthums und der geschichtlich christlichen Kirche von jeher mehr oder minder unverdeckt und geradezu widerstreiten, wodurch sie die glückliche Inconsequenz der reformirten Kirche mit unglücklicher Geschicklichkeit zur Consequenz fortzubilden vermocht haben. Nicht mit Unrecht würde man abstract in diesen Secten vornehmlich ein Sectenthum des verisolirten Schriftbuchstabens [Mennonitismus und Baptismus], ein Sectenthum des (consequenten) mystischen Spiritualismus [am consequentesten repräsentirt vom Quäkerthum] und ein Sectenthum des reflectirenden Verstandes [Socinianismus] unterscheiden. Doch gehen auch einzelne sectirische Erscheinungen über diese Dreitheilung hinaus. Mit vollständigerem Rechte theilt man sachlich concret alle diese abendländisch sectirischen Erzeugnisse nach der geschichtlichen Chronologie in zwei Hauptclassen, je nachdem dieselben entweder schon dem reformatorischen Zeitalter entstammten, die reformatorischen Richtungen dabei aber freilich grell überboten, oder in den nachreformatorischen Jahrhunderten ihren Ursprung fanden. Schon aus dem 16. Jahrh. gingen so der Antitrinitarismus und der Anabaptismus hervor, äußerlich zwar beide geschieden, innerlich aber merkwürdig verzweigt. Das 17. Jahrh. stellte im Quäkerthum einen vollendeten christlichen Spiritualismus und Mysticismus hin [4]), worauf die Neue Kirche des 18. Jahrh. im Swedenborgianismus den gesammten christlichen Lehrcomplex den helldunkeln Fortschritten und der beliebtesten Gnosis der Zeit gemäß verdünnte, die s. g. Allge-

---

1) In der Irrlehre vom Abendmahle sind sie alle ziemlich eins, nicht in gleichem Maaße in der minder consequent behandelten von der Taufe.

2) Die Antitrinitarier an der Lehre von Gott, die Baptisten an der Lehre von den Sacramenten, die Quäker an der vom Worte Gottes.

3) Wie die Swedenborgianer.

4) Dazu hatten allerdings ja auch schon die Schwenckfeldianer (Casp. Schwenckfeld, gest. 1561), beziehungsweise auch die Böhmisten und Gichtelianer, auch sogenannte Inspirirte mannichfacher Art, Grundzüge geliefert; Secten, die, der lutherischen Kirche äußerlich entstammt, bei ihr jedoch nie so bedeutend geworden sind.

meine Kirche des 19. Jahrh. im Irvingianismus aber — von un- und widerchristlichen Sectenknäueln der Neuzeit hier abgesehen — protestantische und katholische Fahnen zu einer höheren und zwar katholischen Einheit zur Zukunft des Herrn verband. Dies unter den historisch gewordenen förmlichen Secten die bedeutendsten.

a. Sectenströmungen schon aus der reformatorischen Zeit.

α. Die Parthei der Antitrinitarier oder Unitarier[1]) ließ ihre Opposition gegen den gesammten kirchlichen Lehrbegriff ausgehen von der Opposition gegen die Lehre von dem dreieinigen Gott und von der wahren Gottheit Christi und ihre mächtigen Einflüsse. In dem so vielfach und tief bewegten Reformationszeitalter gab es ja so manche wissenschaftlich gebildete Männer, besonders in Italien, dann, durch Analogie der Principien geleitet, in der Schweiz, endlich in Polen und Siebenbürgen, welche, durch die religiöse Bewegung der Zeit aufgeregt und großentheils mehr oder minder abhängig von der ultrareformatorischen Richtung, wie sie in einem Thom. Müntzer und in den frühesten Wiedertäufern hervorgetreten war, nun nicht Demuth und Selbstverleugnung genug hatten, mit Luther unter das göttliche Wort sich unbedingt zu beugen, sondern lieber den Keim subjectivistischer Willkühr aus dem reformirten Princip in sich aufnahmen, diesen nun aber nicht, wie Calvin, in seinen gröberen Ausbrüchen dämpften und mannichfach beschränkten, sondern, sei es in irregeleiteter Forschung, sei es aus hochmüthiger Neuerungssucht, ihm mehr oder minder den Zügel schießen ließen, und darum durch und durch häretische antitrinitarische Kirchenpartheien begründeten. Die drei Ausgezeichnetsten in der fast unabsehbar langen Reihe dieser Männer sind: Michael Servetus[2]), der Originellste unter ihnen, der 1553 in Genf[3]) als Ketzer verbrannt wurde, und vorzüglich die beiden

---

1) Ueber die früheren derselben verbreitet sich besonders gründlich F. Trechsel Die protestantischen (?) Antitrinitarier vor Faustus Socin. 2 Bde. Heidelb. 1839. 1844.

2) F. Trechsel Mich. Servet und seine Vorgänger, als erster Band des genannten Werks.

3) Calvin war um so strenger in Abwehr dergleichen rationalistischer

Rechtsgelehrten, Lälius Socinus aus Siena[1]), geb. 1525, gest. 1562 zu Zürich, und sein kräftiger Neffe Faustus Socinus, geb. 1539, gest. 1604, welcher letztere das System seines Oheims in eine bestimmtere Form brachte und publicirte, er so der eigentliche Stifter der socinianischen Parthei, als des nunmehrigen entschiedenen Hauptteils alles Antitrinitarismus. Nachdem er zuerst in Italien und der Schweiz gelebt, ward er 1578 zur Schlichtung eines unitarischen Streits nach Siebenbürgen berufen, woselbst seit einigen Jahrzehenden durch italienische Flüchtlinge, hauptsächlich den Piemonteser Ge. Blandrata, antitrinitarische Grundsätze Eingang und viele Geltung gewonnen hatten. Bei dieser Veranlassung kam Socin auch nach Polen, woselbst auf ähnliche Weise der Unitarismus eingeschlichen war, und wo 1563 und 1565 auf den Synoden zu Pinczow und Petrikow sich die polnischen Antitrinitarier förmlich von den übrigen christlichen Gemeinden getrennt, und bald darauf die Stadt Rakau eingeräumt erhalten hatten. Zwar verweigerte nun jetzt 1580 eine Synode zu Rakau dem Socin um einiger Lehrdifferenzen willen die Aufnahme in ihre unitarische Gemeinschaft. Socin aber fuhr fort, in Polen zu wirken, und bald siegte sein überlegener Geist. Die polnischen Unitarier nahmen von ihm Namen, zusammenhängende Verfassung und consequenten Lehrbegriff an; und er ward denn so eigentlicher Begründer der polnischen Kirchenparthei, welche als die Parthei der Socinianer, mit rationalistischer Verwerfung der Lehre von dem dreieinigen Gott (insbesondere der Gottheit Christi), in einem pelagianischen Interesse, welches als die eigentliche Wurzel, als das eigentlich materiale Princip des Socinianismus zu bezeichnen ist, auch fast alle anderen wesentlichen Lehren des Christenthums, wenngleich auch sie dabei noch immer an einem historischen Christenthum festhalten wollte und festhielt[2]), verwarf oder eigenthümlich

---

Keime von der reformirten Kirche, je weniger er sichs verhehlen konnte, daß gerade sie für ihre Aufnahme am empfänglichsten sei.

1) F. Trechsel Lelio Sozini und die Antitrinitarier seiner Zeit, als zweiter Band des bezeichneten Werks.

2) Ebendeshalb hat ja auch der pelagianische, antitrinitarische, rationalistische (mit Einem Worte ebionitische) Sauerteig des eigentlichen Socinianismus noch bei weitem nicht in dem Maaße, als der neuere Rationalismus, die ganze Masse

entstellte und verdarb [1]). In der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts erreichten die socinianischen Gemeinden in Polen und die ihnen nahe verwandten unitarischen in Siebenbürgen ihre höchste Blüthe. 1658 aber wurden die Socinianer (als dissidentes nicht de religione, sondern a religione) aus Polen vertrieben, und seitdem haben unitarische oder unitarisch-socinianische Gemeinden sich nur besonders in Siebenbürgen, an einigen Orten Englands und — seit dem Anfange des 19. Jahrh. — (nicht ohne excessiven Fortschritt im Schlimmen) in Nordamerika [2]) erhalten; die socinianische Theologie aber hat auf die Umgestaltung der protestantischen einen eben so bedeutsamen, als traurigen historischen Einfluß gewonnen.

β. Die zweite sectirische Strömung schon aus der reformatorischen Zeit bildet die Parthei der Wiedertäufer, welche der äußerlichen Gestalt nach vornehmlich durch Bekämpfung und Verwerfung der Kindertaufe sich auszeichnet, deren ganze Richtung auf das Subjective aber, streng entwickelt, einen mit dem historischen Christenthum unvereinbaren totalen schwärmerischen Mysticismus einschließt. Eine erste sectirische Ausprägung gewann diese Richtung in der schwärmerischen Wiedertäufersecte im Reformationszeitalter, welche, äußerlich durch die reformatorischen Ereignisse angeregt, innerlich die frühste reformatorische Subjectivität schon gleich anfangs auf die äußerste Spitze getrieben hatte, und in dem fanatisch-chiliastischen Münsterschen Wiedertäufer-Reiche 1533—1535 in ihrem Blute erstickt ward. Sie wurde aber später, nach schwerem äußeren Mißgeschick weiterer Gesinnungsgenossen, einer Folge noch schwererer innerer Entartung, früh genug und doch im letztmöglichen Moment, durch Menno Simons in Holland, geb. 1505, gest. 1561, in die Parthei der Mennoniten heilsam umgestaltet.

---

des Lehrbegriffs verdorben, weil Socin bei seinem immer noch restirenden Respect vor der göttlichen Offenbarung überhaupt, vor manchen wichtigen einzelnen biblisch-christlichen Wahrheiten insbesondere und vor seinem eignen Gewissen, es nicht über sich gewinnen konnte, in rücksichtsloser Consequenz dem unheiligen Zuge zu folgen.

1) Vgl. vornehmlich O. Fock Der Socinianismus nach seiner Stellung in der Gesammtentwicklung des christlichen Geistes, nach seinem historischen Verlauf und nach seinem Lehrbegriff. Kiel. 2 Abthh. 1847.

2) Der nordamerikanische Unitarismus ist der consequenteste und schaamloseste.

Durch ihn erst erhielt sie nun auch einen bestimmten Lehrbegriff, der sich beim Festhalten seiner anabaptistischen Grundeigenthümlichkeit besonders durch eine mehr praktische Fassung der christlichen Dogmen und Vermeidung metaphysischer Bestimmungen auszeichnen sollte[1]), wie er denn überhaupt im Einzelnen und Positiven von dem kirchlich-reformirten Lehrbegriffe eigentlich nur durch entschiedene Verwerfung der Kindertaufe, durch subjectivisch-separatistische Auffassung der Kirche (analog dem Eigenthümlichen der mennonitischen Rechtfertigungslehre), als einer Gemeinde von lauter wirklichen Heiligen, und durch ein demgemäßes und vermeintlich schriftgetreuestes Verbot des Kriegsdienstes, der Uebernahme obrigkeitlicher Aemter und des Eides, sich sichtlich unterschied. In einer Divergenz der Ansichten über die Strenge der Kirchenzucht theilten sich übrigens die Mennoniten (oder Taufgesinnten) sehr frühzeitig in zwei Partheien, die strengere der Feinen und die laxere der Groben, und später, 1664, unter dem Einflusse des Arminianismus, zerfielen auch die Letzteren wieder in zwei große Theile, indem die einen mit Menno Simons die Lehre von der absoluten Prädestination behaupteten, die Anderen, mit den Remonstranten, jedes feste Glaubensbekenntniß als Menschensatzung verwerfend, von dem mennonitisch rechtgläubigen Lehrbegriffe sich mehr und mehr zum Arminianismus und Socinianismus hinneigten. In der letzteren Parthei ist seit 1800 die erstere so gut als auf- und untergegangen, und alle groben Taufgesinnten, während allein die nur noch wenigen Feinen im Wesentlichen ihre alte Lehre, Sitte und Zucht beibehalten haben, sind dermalen stolz darauf, eine unbegrenzte Freiheit im Lehren und Glauben zu besitzen, wobei sie, außer der Verwerfung des Eides und der Kindertaufe gar keine unterscheidende Lehre mehr behauptend, nunmehr auch Annahme obrigkeitlicher Aemter und Kriegsdienst gestatten, zugleich aber immer tiefer in groben Unglauben versinken. — Nicht in unmittelbarer Verbindung mit allen diesen mennonitischen Taufgesinnten, aber doch in gleich energischer Erfassung specifisch anabaptistischen Princips, hat sich gegen die Mitte des 17. Jahrhunderts aus der reformirten Kirche, und gewissermaßen in ihr selbst, eine eigne Parthei von Wie-

1) Doch verfuhr Menno hiebei natürlich nicht consequent, wie schon seine Lieblingslehre von der überirdischen Natur der Menschheit Christi bezeugt.

dertäufern gebildet, welche nur in Hinsicht der allgemeinen Richtung auf das Subjective und der Verwerfung der Kindertaufe mit den Mennoniten übereinstimmt, ohne ihre sonstigen Eigenthümlichkeiten und Grundsätze aufgenommen zu haben: die aus den Independenten hervorgegangene Parthei der englischen und nordamerikanischen Baptisten, welche darnach seit dem Ende des 17. Jahrhunderts ebenfalls in zwei Haupttheile, einen Calvinisch und einen Arminianisch gesinnten, sich spalteten [1]. Noch fortwährend sind diese baptistischen Gemeinden, hauptsächlich in Amerika, im Wachsthum begriffen, und ihre Grundsätze, von dem engen mennonitischen Prokrustesbette gelöst und die reformirte Gesammt-Kirche selbst bei deren Beschränkung subjectiv rationalisirender Einseitigkeit fast nur auf das eine der beiden Sacramente augenscheinlich an Consequenz und zukunftreicher Dehnbarkeit übertreffend, finden auch auf dem europäischen Continent in reformirter Kirche und unter reformirt Gesinnten immer lauteren und verbreiteteren Anklang. — Von der einen Seite zu den Baptisten gehören denn so endlich auch die religiös-eklektischen, anabaptistisch-pantheistischen und politisch-socialistischen Mormonen des 19ten Jahrhunderts, eine mit dem s. g. Mormonenbuche von Joseph (Joe) Smith 1844 gegründete tief schwärmerische amerikanische Secte sogenannter Letzten-Tags-Heiligen (Church of Jesus Christ of latterday saints) unter Leitung eines s. g. Propheten, welche die Münsterschen, namentlich auch polygamistischen Gestalten [2]) reproducirt [3]).

b. Sectenströmungen der nachreformatorischen Jahrhunderte.

α. Die Secte der Quäker, gestiftet in England um 1649 durch

1) Neuerdings sind dann noch nicht wenige andere eigenthümliche Baptisten-Fractionen hinzugekommen, unter denen die (jener etwaigen Corinthischen Parthei im apostolischen Zeitalter einigermaßen analoge) nordamerikanische Parthei der Christen (Christians) einen der bedeutendsten Plätze einnimmt.

2) Im Buche Mormon zwar war Vielweiberei untersagt, seit Erscheinung des neuen Gesetzbuches 1852 aber wird dieselbe als „Pluralitätssystem" offen behauptet, wobei indeß die zweiten, dritten ꝛc. Frauen nur als geistliche figuriren und alle anderweite Unzucht streng verpönt ist.

3) Vgl. u. A. The Mormons or letter day Saints. Lond. 1851 (auszüglich Ev. K. Z. 1852. Nr. 16 ff.); M. Busch Die Mormonen. Lpz. 1855, und besonders Th. Olshausen Geschichte der Jüngstentages-Heiligen in N.-Amerika. Gött. 1856.; auch „Das Mormonenthum," in der Ev. K. Z. 1857. Nr. 10 ff.

Georg Fox (gest. 1691), und äußerlich gefördert sodann, mittelst ihrer Verpflanzung nach Nordamerika insbesondere, vornehmlich durch William Penn (gest. 1748), hat einen solchen subjectiv idealistischen und spiritualistischen Mysticismus, wie ihn die Richtung der Wiedertäufer doch nur immer erst theilweise und anbahnend historisch darstellt, in vollendeter Gestalt offen als ihr Christenthum ausgesprochen. Sie erhebt demzufolge, in aufrichtigem tiefen Respect vor dem innerlichen Charakter des Christenthums, über dem Inneren aber das Aeußere nun völlig verachtend, und dabei dann die inneren Eingebungen des göttlichen und des eignen Geistes nothwendig vermengend, das s. g. innere Wort Gottes, den Christus in uns, auf dessen Belebung ihr Alles ankommt, d. h. die, unter dem unwillkührlichen Einflusse des äußeren Wortes Gottes ja allerdings wohl von wahrhaft göttlicher Erfahrung durchdrungene, dabei im Einzelnen doch aber immer mehr oder minder aus Geist und Fleisch (Offenbarung und natürlicher Vernunft) gemischte Stimme im Inneren, über alle positive Religion, über alles äußerlich geoffenbarte Wort, welches sie, wenn auch nicht verwirft, ja vielmehr factisch mannichfach anerkennt, doch nicht zu würdigen versteht; und dieser Richtung gemäß hat die Parthei weder fest bestimmte Glaubenslehre, noch einen Lehrstand, weder äußerlichen Cultus überhaupt, noch Sacramente insonderheit. Nur erst in neuester Zeit, gegenüber einer amerikanisch quäkerischen Parthei von Elias Hicks, welche, consequenter die idealistisch quäkerischen Grundsätze durchführend, das äußere Wort Gottes ganz verwirft und die wesentlichsten christlichen Lehren geradezu rationalistisch leugnet, hat sie im Allgemeinen, wie im Besonderen, an das äußerlich geoffenbarte Wort sich ausdrücklicher anzuschließen begonnen; ja der Gegensatz gegen das Umsichgreifen hicksitisch-deistischer Lehren hat seit 1837 selbst eine Gemeine evangelischer Quäker zu begründen vermocht: eine Erscheinung, welche dann freilich, verbunden mit der des Hicksismus, das ganze eigenthümliche Quäkerthum zu richten und mit der Gefahr der Auflösung zu bedrohen geeignet war. Im öffentlichen Leben unterscheiden sich dauernd die strengeren Quäker durch Weigerung des Eides, des Kriegsdienstes und der Uebernahme obrigkeitlicher Aemter, sowie durch Vermeidung aller weltlichen Vergnügung, alles Dienstes der Mode und aller Ehrenbezeigung gegen jedermann.

β. Die Parthei der Swedenborgianer ist eine der wenigen gar nicht unmittelbar aus der reformirten, sondern aus der lutherischen Kirche hervorgegangenen; aber doch nur mit Verleugnung und Verwerfung des charakteristisch Lutherischen und mit Adoption des charakteristisch Reformirten hat sie jenen Stamm sich bewahrt. Gestiftet (1770) durch Immanuel von Swedenborg (geb. 1688, gest. 1772), aber erst nach des Stifters Tode als kirchliche Parthei zunächst (1783. 1788) in Schweden und England, dann auch in Süddeutschland und Nordamerika hervorgetreten, doch erst neuerlich, seit sie zumal auf förmliche Trennung ihrer Glieder von protestantischer Landeskirche nicht mehr durchgängig besteht, bedeutender, hat sie aus der Ueberzeugung ihres ausgezeichneten Begründers von seiner göttlichen Legitimation, aus seinen idealistisch verflüchtigten apokalyptischen, insbesondere chiliastischen Lieblingsgedanken, aus seiner eifrigen, lästersüchtigen Polemik gegen die lutherische Lehre von der Rechtfertigung und die (von ihm selbst patripassianisch gemodelte) uralte Kirchenlehre von der Dreieinigkeit, und aus seinem phantastischen Streben, die Idee von einer innigen, offen sichtlichen Verbindung zwischen der sichtbaren und unsichtbaren Welt lebendig durchzuführen, sich kühn auf Grund seiner Schriften herausgebildet. Für seine Kirche, meinte Swedenborg, solle der Himmel nicht blos, wie in der bisherigen Kirche, die das himmlische Bewußtseyn in Lehre und Anstalt unterdrückt habe, das verschlossene Ziel, sondern der neu geöffnete Ausgangspunkt seyn. So geht sie darauf aus, bei einem gewissen Festhalten am historischen Evangelium, aber auf entschieden pelagianisirendem Grunde, an die Stelle der alten moralischen und realen christlichen Religionserkenntniß eine ästhetische und symbolische, mit mancherlei Lieblingsmeinungen einer halbchristlichen Zeit (Magnetismus, Somnambulismus u. dergl.) verschmolzen, zu setzen, wobei sie denn natürlich den eigenthümlich christlichen Dogmen, indem sie dieselben in einer gefälligen idealistischen Theosophie symbolisirt, den eigentlich kernhaften Mittelpunkt nimmt, und insbesondere eine Menge einzelner vermeintlich allzu ungeistiger Lehren (die von den drei Personen in Gott und von der Rechtfertigung allein durch den Glauben zualleroberst, demnächst die von der Erbsünde, von dem Zorne Gottes, von der Erlösung durch den Tod Jesu Christi, von der stellvertretenden Genugthuung, von der Wiedergeburt in der Taufe, von der leiblichen Gegenwart

Christi im Abendmahl, von der Auferstehung des Leibes, von der sichtbaren Wiederkunft des Herrn, von den Engeln als höheren eigenthümlichen Geistern und der Existenz eines eigentlichen Teufels) geradezu verdirbt und verwirft; und sie hat ihre Zeit und deren Christenthum doch nicht durchaus übel verstanden, wenn sie sich als die „Neue Kirche," auch wohl als die „Weltkirche" bezeichnete, von der sie erwartete, daß sie alle bisherigen Kirchen seiner Zeit in sich aufnehmen werde.

γ. Die neueste sectirisch bedeutendere Erscheinung endlich ist die des Irvingianismus [1]), ein Erzeugniß des schottisch presbyterianischen Predigers Eduard Irving zu London (gest. 1834), jedoch erst lange nach seinem Tode hochkirchlich [2]) umgestaltet. Begeistert von dem Gedanken einer wahrhaft christlichen Katholicität, wenngleich doch nicht ohne bestimmt häretischen Anflug in der Lehre von einer sündigen Menschheit Christi, hat diese Secte, welche sich selbst als die Allgemeine Kirche bezeichnet, mit Verwerfung katholischer Extravaganz, doch aber Bewahrung katholischen Wesens in Sache und Form, auch eine Art von Meßopfer eingeschlossen, mit neuem angeblichen Apostolate und neu verjüngten apostolisch neutestamentlichen Aemtern und Kräften (auch Zungenreden 2c.) [3]), katholische und protestantische Einseitigkeit im Angesichte der nahen Wiederkunft des Herrn in höherer und tieferer Einheit versöhnen wollen [4]).

3. Alle jene vielgestalteten Irrthümer und Schwächen und andere zum Theil noch bedeutsamere, die es bis zu eigentlichen Secten-

---

1) Vgl. Schulze Der Irvingismus, in der Ev. K. Z. 1856. Nr. 49 ff., und besonders Rudelbach Der Irvingismus, Zeitschr. f. die luth. Theol. 1858. H. 2—4.

2) Mit nunmehriger offener Sympathie für die katholische und alle Hierarchie, so wie zugleich im Bunde mit einem angeschmeichelten theokratisch nimbirten Königthume.

3) Merkwürdig übrigens, daß mit dem Irvingismus auch von dem Mormonismus die Fortdauer der apostolischen Aemter und Gaben (besonders Zungenreden) in irvingischer Weise behauptet wird; nur steht bei den Mormonen der „Prophet" an Stelle der irvingischen Apostel.

4) Zur näheren Bezeichnung des irvingianischen Geistes und Princips, dem eine größere Zukunft nicht fehlen wird, folgt unten im 4. Anhang ein vor wenigen Jahren veröffentlichter bedeutsamer irvingianischer Erlaß.

constitutionen nicht gebracht[1]), konnten die rein kirchliche Wahrheit nur verhältnißmäßig wenig gefährden, so lange sie einzeln und gesondert sich ihr entgegenstellten, und diese selbst ihre feste Stellung bewahrte; anders aber wurde es, als sie je mehr und mehr vereinigt und mithin verstärkt es thaten, und dabei die rechtgläubige Kirche ihre Abgeschlossenheit, ihre Veste, nicht mehr behauptete. Seit der Mitte des 18. Jahrhunderts nehmlich, seitdem ein plumper, nackter Unglaube allem nur irgend Christlichen offen entgegentrat, und der, wenn in allen Confessionen, so am allermeisten gerade in der lutherischen Kirche[2]) nothwendige Kampf gegen denselben alle specielleren confessionellen Unterschiede leicht übersehen ließ und indifferenzirte, schmolzen jene, und schmolzen überhaupt alle confessionellen Irrthümer und Schwächen, zugleich mit dem allen Confessionen noch gemeinsamen christlichen Element, je mehr und mehr in einander zusammen, und die durch sie repräsentirten Richtungen, als Ausdrücke eines gar matten, halbgläubigen Christenthums, einzeln oder insgesammt, griffen jetzt, erschlaffendem und lähmendem frivolsten Unglauben gegenüber, auch in dem bei weitem größten Theile der lutherischen Kirche selbst immer drohender um sich. So führte denn die Zeit die Kirche einem höchst gefährlichen Zustande entgegen: einem Zustande, in welchem Indifferenz gegen die spiritualistischen irrlehrerischen Tendenzen reformatorischer Ultras vorwaltender Charakter ward, die Mutter der neueren und neuesten Unionsbestrebungen innerhalb der akatholischen, der protestantischen Christenheit[3]). Eine Union auf solcher Basis konnte freilich so lange

---

1) Der Naturalisten- und Deisten-Haufe namentlich hatte in den nachreformatorischen Jahrhunderten es lange bis zu Sectenconstitutionen nirgends bringen können, bis erst die jüngste Zeit alle Quintessenzen widerchristischen Zeitgeistes in neuer Weltkirche unter verschiedenen Gestalten (als St. Simonismus [St. Simon gest. 1825], Socialismus, Communismus, Freiei, immerhin auch als Mormonismus, wenn man dessen eigentliches Wesen ausschält) zum dereinstigen Endkampf gegen den Christus Gottes mit altüberkommenem antichristischen Wesen einend rüstet.

2) Vergl. Röm. 2, 9. 10. — Der Unglaube brach am verwüstendsten über die Kirche ein, wo des Glaubens eigentlicher tiefster Sitz war; das Feuer wüthet am verheerendsten, wo es das Meiste zum Verzehren vorfindet; der Mörder schlägt Haupt oder Herz, nicht Extremitäten.

3) Ueber die Union vgl. man besonders A. G. Rudelbach Reformation, Lutherthum und Union. Lpz. 1839, vorzüglich S. 343 ff. u. S. 608 ff., und

nicht wahrhaft realisirt werden, so lange mit den Altären, die das heilige Wehr der rechtgläubigen Kirche gegen allen, auch den feinsten und versteckteſten Unglauben noch öffentlich kirchlich bewahrten, die lutherische Kirche noch äußerlich unversehrt bestand. Das Gerade, und nur das Gerade hemmt ja, zerschneidend, wie rein vermittelnd, die Vereinigung des Ungeraden, die Eine gerade Linie den confusen Zusammenfluß der krummen Extreme, nur reines Wort und Sacrament die Verschmelzung alles Aber- und Un-, alles Ueber- und Minder-Glaubens. Sie, die lutherische Kirche, hatte daher der Feind zuvörderst eben durch auswärts erzeugten Un- und Irrglauben innerlich zu zerrütten suchen müssen, um sodann sie auch äußerlich zu neutralisiren; und dies Letztere ward nun durch die neuesten Unionsbestrebungen in ihrer zeitlich bedingten Form, durch die Art der hervortretenden Union zwischen der reformirten und lutherischen Kirche, in der That zu vollführen begonnen: eine Unionsart, die seit Jahrhunderten von der reformirten Kirche vergeblich versucht worden war, die aber allerdings ebensosehr dem herrschenden Geiste — dem ungläubigen, wie dem modern gläubigen — der ganzen neueren Zeit gemäß erschien, als sie an der Bibelfestigkeit und Glaubenstiefe, an der Geisterprüfungsgabe und Glaubenskraft, an dem Glaubensmuthe und der für das reine Bekenntniß Alles zu leiden willigen Selbstverleugnung der älteren lutherischen Kirche gescheitert war, als sie seit Luther von allen großen Lehrern der evangelischen Kirche bis in die Mitte des 18. Jahrh., mit Wort und That, von Vielen (Joh. Arnd, Paul Gerhardt ꝛc.) mit fröhlicher Darangabe von Amt und Brod, aufs allerentschiedenste war widerrathen worden. Das — um von allem Schwankenderen hier zu schweigen — charakterisirt sich ja als die unzweifelhafte Eigenheit dieser Unionsart principiell allenthalben, daß sie, allenthalben den festen kirchlich geschichtlichen Boden verlassend, kirchlich evangelisch-lutherische Lehre, wie kirchlich evangelisch-lutherisches Bekenntniß wesentlich nach Thunlichkeit abrogirt. Während nehmlich die lutherische Kirche von jeher ein besonderes Gewicht auch auf diejenigen ihrer Lehren gelegt hat, welche ihren eigenthümlichen unterscheidenden Charakter bilden, auf die Lehre

---

über die Union in Preußen (Geschichte, gesetzlichen Bestand, Recht ꝛc.) vornehmlich Stahl a. a. O. S. 468 ff.

von der Gegenwart des wahren Leibes und Blutes des Herrn im h. Abendmahle, auf die Lehre von der wahren und vollwirksamen Gottmenschheit Christi als des zweiten Adam ꝛc., erklärt jene Unionsart, wörtlich oder factisch, die Unterschiedslehren der lutherischen und reformirten Kirche für kirchlich gleichgültig; und während erstere von jeher die kirchliche Verpflichtung auf ihre reinen schriftgemäßen Bekenntnißschriften als einen Damm gegen einreißenden Irrthum und als die so natürliche Bedingung des historischen Bestandes der Kirche für nothwendig gehalten hat, hebt letztere, wenn sie es nicht geradezu in Ungewißheit stellt, ob Bekenntnißschriften überhaupt noch kirchlich gelten oder nicht, doch wenigstens den trennenden Charakter der Bekenntnisse beider protestantischen Kirchen, also thatsächlich die frühere kirchliche, die ausschließliche Geltung der lutherischen auf, und, indem sie so den Bekenntnißstand selbst lockert und wesentlich vernichtet, öffnet sie dadurch unübersehbarer Willkühr kirchlich Thür und Thor, was denn auch wie einerseits der Papismus, so andererseits der Unglaube und aller Art kräftiger Subjectivismus wohl erkennt und trefflich auszubeuten versteht [1]). Freilich handelte es sich ja zunächst immer nur bei dem Allen um eine Union der lutherischen Kirche mit der reformirten, und diese wirkte principiell zunächst nirgends etwas Anderes, als durch Indifferenzirung der Unterschiede Verwandlung der lutherischen Kirche eben in die reformirte [2]). Allein unverkennbar war doch,

1) Als ein localer neuerer Belag für das Letztere auch hier wiederholt, zu bleibender Erinnerung, die Notiz, daß nach authentischem Bericht über die, wenige Lustra nach Einführung der Union, 1844 zu Magdeburg gehaltene Provinzial-Synode der preuß. Provinz Sachsen, bestehend aus allen Superintendenten und je einem durch Majorität erwählten anderen Pfarrer jeder Diöcese, (s. Beilage zur Magdeburg. Zeitung 1845. Nr. 16. vom 20. Jan.), nur $^3/_{18}$ aller Synodalen sich für unbedingte Geltung der h. Schrift als evangelischer Glaubensnorm, also für das geschichtlich protestantische Princip, dagegen $^{15}/_{18}$ ihren Abgang von diesem Princip, und zwar $^4/_{18}$ mit nackter Aussprache des Rationalismus, $^{11}/_{18}$ mit Fixirung eines zwischen diesem und dem kirchlichen haltungslos mittelnden Princips, erklärt haben; alle übrigens dann doch mit dem gerührten Bekenntnisse, „eins in Christo" zu seyn.

2) Auch Stahl a. a. O. erklärt mit Recht, Union sei „Einigung der lutherischen und reformirten Kirche mittelst Indifferenzirung ihrer Unterscheidungslehren" (S. 1.); und da nun „alle Versuche, in den Unterscheidungslehren einen wesentlichen Consensus zwischen Lutheranern und Reformirten

wenn die confessionelle Spannung in Betreff der Dissensusstücke aufgehoben war, dieselbe nirgends bewahrt, vielmehr allenthalben gelöst, obschon dann natürlich die Union doch verschiedene Gestalt annehmen mußte, je nachdem sie entweder eine wirklich vollendete ward oder eine nur unvollständig durchgeführte blieb [1]). Ob demnächst aber bei dermaßen ins Leben getretener Union diese, sei es mit sei es wider Willen ihrer eigentlichen Begründer, so nicht selbst der Kanal werden könne, um endlich, wenn einmal das Princip der Einheit des Glaubens dem der Einheit der Form hat weichen müssen, alle widerchristischen Kräfte in neuer Weltkirche zusammen zu schaaren [2]): das ist eine Frage, die wenigstens der Verlauf unirt kirchlicher Vitalkraft in den Kämpfen der Gegenwart im Allgemeinen noch nicht verneint, und die überhaupt nur beantwor-

---

darzustellen, entweder auf Unwahrhaftigkeit oder auf Mangel an Klarheit beruhen" (S. 335.), so sei „die Union schon an sich selbst betrachtet ein Sieg der reformirten Lehre über die lutherische" (S. 359.) und „eine Kirche, in welcher die Union durchgeführt ist, eine reformirte" (S. 361.).

1) Daß letzteres auch in dem normalen Unionslande Preußen der Fall sei, hat Stahl a. a. O. S. 468 ff. (vgl. mit S. 6 f.) zu erweisen gesucht. (Ein Gewissenspolster für Lutheraner wäre ja auch das freilich nicht. Auch auf solchen Stand der Dinge hätte ja Anwendung, was Stahl a. a. O. S. 420., nachdem er den Schatz reiner Lehre für die lutherische Kirche constatirt hat, sagt: „Das ist das Pfund, das ihr anvertraut ist, und wenn dereinst von ihr Rechenschaft gefordert werden wird, wie sie mit diesem Pfunde gewuchert, darf sie sich nicht in der Lage befinden antworten zu müssen: ich habe es vergraben unter vereinigenden neutralen Bekenntnissen, unter zwiefach zu verstehenden Formeln, da war es gedeckt und gesichert, daß es nicht gefunden und erkannt werden möge.") Und unverkennbar hat ja auch die preußische Union, die 1817 offenbar als vollständige Bekenntnißunion begonnen ward, seit den Cabinetsordres von 1834 und 6. März 1852, welche innerhalb eines Unionsnetzes mit Bestimmtheit lutherische und reformirte Confession nicht blos toleriren, sondern gewährleisten (woneben dann auch wirklich ausgeprägt lutherischer Charakter nach Wort und Sacrament in vielen Gemeinden einhergeht), eine rückläufige Bewegung angetreten. Freilich aber ist der Verlauf der Dinge in Preußen doch auch seit 1834 und 1852 bei grellem Widerspruch maßgebender Erklärungen und Praxen nur ein solcher, daß er eine unerhörte Verwirrung auf protestantischem Gebiete bleibend erzeugen mußte, und daß am Ende das anfänglich gepriesene ermunternde Beispiel, welches durch Verbündung von Kirchenregiment, geistlichem Amt und theologischer Wissenschaft das Land um seinen lutherischen Glauben gebracht, für die ganze Welt nur noch als ein abschreckendes dastand.

2) Vgl. S. 73. Anm. 1.

tet werden kann — dereinst. Sicher indeß müssen auch diese Unionsbestrebungen, sei es auch hier mit, sei es wider Willen, den gewissen Endsieg der wahrhaft evangelischen Wahrheit mit erringen helfen. Ja selbst dazu ist Gottes Hand mit nichten verkürzt, um durch die innere Macht rein kirchlicher Wahrheit das geschichtlich längst so deutlich hervorgetretene Unvollendete und seiner selbst Ungewisse des spiritualisirenden Irrthums, und noch mehr dann der unionistischen Indifferenz, vielleicht auf neuem, äußerlich irenischem Wege noch endkräftiger und sicherer zu überwinden, als auf altem lediglich polemischen, und der lauteren Wahrheit, sie auf reiner Basis organisch fortbildend und innerlich vollendend, eine heimischere und bleibendere Stätte zu bereiten in neuen Formen, als in einmal zerbrochenen alten. Aber freilich ohne derer, denen die Gabe eines festen Herzens geworden, unverbrüchliches Beharren im rechten Glauben und rechten Bekennen ist das nicht möglich; und überhaupt nur der Treue winkt die Krone. Union ist Strömung der Zeit, Einigung in der Wahrheit aber ein Geheimniß göttlicher Erleuchtung. Kein Wunder denn auch, wenn all der unerhörten protestantischen Verwirrung nur übermenschliches Walten, freilich gewiß nicht ohne Katastrophen göttlichen Gerichts, ein Ziel setzen, wie andererseits nur lautere Beugung unter Gottes Wort und Willen eine ausgeklärte Segensströmung neu unterstellen kann.

Zweiter Theil der Symbolik.

Die Bekenntnißschriften der christlichen Kirchengemeinschaften seit der Reformation.

Die Bekenntnißschriften der Kirchengemeinschaften seit der Reformation sind theils reformatorische (und diese wieder einestheils vorreformatorische, durch die Reformation aber anerkannte, anderentheils specifisch reformatorische), theils contra- oder irreformatorische, theils endlich mehr oder minder ultrareformatorische.

Erster Abschnitt.

Bekenntnißschriften der Reformation.

(Evangelische, lutherische Kirche.)

Ueber die lutherischen Bekenntnißschriften (in ein Ganzes vereinigt Concordienbuch genannt) s.: J. Hülsemanni Praelectt. in librum concordiae. Lips. 1679. 4. — J. Gerhardi Confessio catholica, ed. 2. Frcf. et Lips. 1679. fol. — B. v. Sanden Theologia symbolica eccl. luth. Frcf. et Lips. 1688. 4. — J. H. Maji Synopsis theol. symbol. ecclesiar. luth. Giess. 1694. 1720. 8. — J. B. Carpzov Isagoge in libb. ecclesiar. lutheranar. symbolicos. Lips. 1665. 4.; ed. 3. Lips. 1699. 4.[1]) — J. G. Walch *Introductio in libros eccl. luth. symbolicos.* Jen. 1732. 4.[2]) — S. J. Baumgarten Erläuterung der im christlichen Concordienbuche enthaltenen symbol. Schriften. Halle 1747. 2. Aufl. Gotha 1761. —

---

1) Ein Commentar zum Concordienbuche mit unendlicher logisch scholastischer Begriffsspaltung, doch in historischer Beziehung ein Schatz.

2) Ein Hauptwerk, besonders werthvoll für das Historische, minder für das Literarische.

J. C. Köcher Bibliotheca theologiae symbol. et catechet. Guelpherb. 1751.; P. II. Jen. 1769. 8. — C. F. Börner Institutiones theol. symbol. Lips. 1751. 8. — J. Guil. Feuerlin Compendium theologiae symbolicae. 1745. (vornehmlich über die 3 ökumen. Symbole historisch, kritisch, exegetisch) und Desselben Bibliotheca symbolica evangelica lutherana. Gott. 1752.; ed. J. B. Riederer. Norimb. 1768. 8. (literarhistorisch). — C. G. F. Walch Breviarium theologiae symbol. ecclesiae luther. Gott. 1765.; ed. 2. 1781. — S. Th. Wald Theologiae symb. luth. descriptio. Hal. 1786. — J. L. Schulze Handbuch zur symbolischen Theologie. Halle 1790. 8. — J. A. H. Tittmann Institutio symbolica ad sententiam ecclesiae evang. Lips. 1811. 8. (mehr dogmatisch). — E. Köllner Symbolik der luth. Kirche (der Symbolik aller christl. Confessionen 1. Thl.). Hamb. 1837. 8. (vgl. ob. S. 12.).[1])

Ausgaben der lutherischen Bekenntnißschriften: *Concordia,* Christliche wiederholte einmüthige Bekenntniß nachbenannter Churfürsten 2c. Augsb. Conf. 2c. Dresden (auf des Churf. August Befehl). 1580, und in demselb. Jahre siebenmal, in Fol.; lat. Lips. 1580. 4., verbessert 1584. 4. (s. unten §. 17.). — Concordia, pia et unanimi consensu repetita Confessio fidei cet. (ed. Adam. Rechenberg.). Lips. 1678. 8., und nachher oft, u. A. 1756. — Concordia, germanico-latina, ed. Chr. Reineccius. Lips. 1708. 1735. 4. — Ecclesiae luth. libri symbolici . . rec. C. M. Pfaff. Tub. 1730. 8. — Christl. Concordienbuch 2c. nebst Heinr. Pippings hist. theol. Einleitung herausg. v. Christian Weiß. Lpz. 1739. 4. — Christl. Concordienbuch . . von S. J. Baumgarten. Halle 1747. 8. — Christl. Concordienbuch, deutsch u. lat. mit histor. Erläuterr. v. J. G. Walch. Jena 1750. 8. — Chr. E.-B., von der theol. Facultät zu Leipzig 1766.; eine andere Leipziger Ausg. 1790, 2c. 2c. — Mich. Weber Libri symbolici ecclesiae ev. luth. Wittenb. 1809. P. I. (die Hälfte des Ganzen). — J. A. H. Tittmann Libb. symb. eccl. ev. Misen. 1817. (1827.) 8. — C. A. Hase Libb. symb. eccl. ev. Lips. 1827. 2 Voll. (ed. 3. 1846.). — F. Francke Libri symbolici ecclesiae lu-

1) Vergl. auch H. E. Schmieder Einleitung in die kirchl. Symbolik für Gelehrtenschulen, nebst d. deutsch. u. lat. Text d. A. C. Lpz. 1835. 8.; sowie (E. Sartorius) Ueber die unverbrüchliche Geltung der kirchl. Glaubenssymbole, in der Ev. Kirchenzeit. 1836. Nr. 58 fg.

theranae. 3 Partt. Lips. 1846—1848. — J. T. Müller Die symbol. BB. der ev. luth. Kirche. Deutsch u. lat. Mit d. sächs. Visit.-Artt., einer hist. Einl. u. e. 5fachen Register. Stuttg. 1848. — Neuere nur deutsche Ausgaben sind die von J. W. Schöpff. Lpz. 1826. 2 Thle. (mit Anmerkk.), von F. A. Köthe. Lpz. 1830. (1½ Thlr.), von J. A. Detzer. Nürnb. 1830. (2⅓ Thlr.), 3. Aufl. 1847. (1⅓ Thlr.); von F. W. Bodemann. Hannov. 1843 (1½ Thlr.), und „die Bekenntnißschrr. der evangel. lutherischen Kirche." Berl. (Ev. Büchervereín). 1848. (12½ Sgr.). — Ausgaben nur einzelner von den luther. Symbolen s. unten [1]; die s. g. *Corpora doctrinae* aber, welche, mehrere einzelne lutherische Symbole gesammelt enthaltend, in einigen lutherischen Ländern im 16. Jahrh. erschienen sind, haben überhaupt keine allgemein symbolische, sondern nur örtlich historische Bedeutung.

I. Aus altkirchlicher Ueberlieferung aufgenommene Symbole.

§. 12.

Symbola oecumenica [2]).

Vergl. G. J. Vossii de tribus symbolis dissert. Amstel. 1642. 62. 4. (Opp. T. VI.) — E. Köllner Symbolik d. luth. K. S. 1—92.

Die Grundlage der evangelisch kirchlichen Symbole bilden die drei alten ökumenischen, d. h. allgemein in der Kirche angenom-

1) Als *Libri ecclesiae Danicae symb.* sind neuerlich (— wie analog früherhin, zu Stregues 1644. 8., unter dem Titel Confessio fidei *Suecanae* in concilio Upsal. ab omnibus regni ordinibus approbata a 1593. die 3 ök. Symbole und die A. C. —) die 3. ökum. Symbole, die Augsb. Conf. und der kl. Katech. Luthers von J. C. Lindberg. Havn. 1830. 8. herausgegeben worden. (Eine 1530 ausgearbeitete und dem König Friedrich I. übergebene Confessio Hafnica aber, aus 43 Artt. bestehend, — unter And. dän. u. lat. ed. von M. Wöldicke. Hafn. 1736. 4. — ist durch die Augsb. Conf. in Dänemark antiquirt worden.)

2) S. dieselben in C. G. F. Walch Bibliotheca symbolica vetus ex monimentis quinque priorum seculorum maxime collecta et observatt. hist. ac crit. illustr. Lemgov. 1770.; — in A. Hahn Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der apostol. kathol. Kirche (gewissermaßen einer neuen Ausgabe Walchs). Bresl. 1842.; — in A. D. C. Twesten Die drei ök. Symbb., die Augsb.

menen und die rechtgläubige allgemein kirchliche Lehre darlegenden, Symbola. Um nehmlich den uralten christlichen Kirchengrund und das Prädicat wahrhafter Katholicität zu behaupten[1]), erkennt die evangelische, die lutherische Kirche, gleichwie die römische, zunächst jene drei alten christlichen Symbole auch als die ihrigen und auch von ihrem Standpunkte aus ökumenisch zu nennende an: das apostolische, Nicänische und Athanastanische[2]); — das apostolische, eine Erweiterung des ursprünglichen Taufglaubensbekenntnisses an Vater, Sohn und H. Geist, im Inhalt (es enthält die einfachen Grundwahrheiten des Evangelii in Geschichte und Lehre) durchaus uralt apostolisch, und auch in der Form, wenn selbst vielleicht auch nicht von den Aposteln unmittelbar herrührend, doch jedenfalls älter, als alle die regulae fidei, die wir sonst noch in den ersten Jahrhunderten finden; — sodann das Nicänische oder vielmehr

---

C. u. die repetitio Conf. A. Kiel 1816.; — sowie in den Ausgaben der symbol. BB. überhaupt.

1) „Damit ich abermal zeuge, daß ichs mit der rechten christlichen Kirche halte, die solche Symbola oder Bekenntniß bisher hat behalten, und nicht mit der falschen ruhmredigen Kirchen ꝛc." Luther Die drei Symbola (v. J. 1538.), neue Erlang. Ausg. d. Werke, Th. 23. S. 252.

2) Nachdem die früheren luth. Bekenntnisse thatsächlich die Anerkennung dieser 3 Symbole mannichfach ausgesprochen hatten (s. hinsichtlich des Symboli apost. das zweite Hauptstück des klein. und gr. Katech., uud die Artt. Smalc. P. I. art. 4. p. 303. ed. Rechenb.; des Symb. Nic. die Conf. Aug. art. I. p. 9.; des Symb. Athan. die Artt. Smalc. l. l.), bekennt die *Formula Conc.* Epitome Prooem. p. 571.: „Et quia statim post apostolorum tempora, imo etiam cum adhuc superstites essent, falsi doctores et haeretici exorti sunt, contra quos in primitiva ecclesia symbola sunt composita, i. e. breves et categoricae confessiones, quae unanimem catholicae christianae fidei consensum et confessionem orthodoxorum et verae ecclesiae complectebantur, (ut hoc symbolum apostolicum, Nicaenum et Athanasianum), profitemur publice, nos illa amplecti, et rejicimus omnes haereses omniaque dogmata, quae contra illorum sententiam unquam in ecclesiam Dei sunt invecta;" und darnach die Solida declar. p. 632.: „Et quia jam olim sincera Christi doctrina, in genuino et sano sensu, ex sacris litteris collecta, et in articulos seu capita brevissima contra haereticorum corruptelas digesta est: amplectimur etiam [nächst der h. Schrift] tria illa Catholica et generalia summae auctoritatis symbola, Apostolicum videlicet, Nicaenum et Athanasii. Haec enim agnoscimus esse breves quidem, sed easdem maxime pias atque in verbo Dei solide fundatas, praeclaras confessiones fidei, quibus omnes haereses, quae iis temporibus ecclesias Christi perturbarunt, perspicue et solide refutantur."

Nicäno=Constantinopolitanische, eine Erweiterung oder vielmehr kurze dogmatische Auslegung des apostol. Symbols zur Fixirung der kirchlichen Rechtgläubigkeit hinsichtlich der Dreieinigkeit; — und endlich das mit ungefähr gleichem Rechte Athanasisch, als das apostolische apostolisch genannte Symbolum Athanasianum, zur Fixirung vorzüglich der Lehre von der Person Christi in ihrem Connex mit der Trinität. Alle drei zusammen geben also die kirchliche Grundlage der christlichen Gotteserkenntniß.

1. Das erste Bekenntniß des christlichen Glaubens überhaupt hatte als Grund der Kirche der Apostel Petrus in Antwort auf die Frage des Herrn ausgesprochen (Matth. 16, 16.). Ein ähnliches einfaches Glaubensbekenntniß wurde ohne Zweifel auch schon in der apostolischen Zeit von dem Täufling abgelegt (vergl. 1 Tim. 6, 12.; Apgsch. 8, 37.; 1 Tim. 3, 16.), wenn es schon ungewiß ist, ob für ein solches Bekenntniß es bereits in den ersten Zeiten eine allgemein anerkannte und gebrauchte Formel gab. Die einfachste kürzeste Form war schon in der Taufformel selbst gegeben (Matth. 28, 19.). Dies Bekenntniß auf Vater, Sohn und H. Geist, wie es schon Christi Taufformel enthält, empfing nun bei jedem der drei Artikel dem kirchlichen Bedürfnisse und dem Wesen der bekennenden Kirche gemäß einige nothwendig erscheinende Zusätze, Erweiterungen und Erklärungen, und aus diesen, in den verschiedenen Gegenden der Kirche im Ausdruck freilich wohl etwas abweichenden, Gestaltungen ging dann, und jedenfalls in sehr früher Zeit[1]), unser apostolisches Symbolum hervor[2]). Alle

1) Allen alten Synodal=Glaubensbekenntnissen liegt ja entschieden, und auch allen noch älteren patristischen s. g. Glaubensregeln (von denen unten S. 87 ff.) mit höchster Wahrscheinlichkeit, das apostolische Symbol zum Grunde.

2) Ueber das Symbolum apostolicum vgl. (außer den oben S. 80. angef. Schrr. von Voß und Köllner) Jac. Usher De romanae eccl. symbolo apost. vetere aliisque fidei formulis, tum ab occidentalibus tum ab orientalibus in prima catechesi et baptismo proponi solitis. Lond. 1647. Ox. 1660. 4.; — I. Pearson Expositio symboli ap., engl. Lond. 1659. 4. u. ö., lat. Frcf. 1691. 4. u. ö.; — H. Witsius Exercitt. sacrae in symb. ap. et orat. dominic. Fran. 1681., ed. 3. Amst. 1697.; — J. G. Neumann De conditoribus symboli apost. Vitemb. 1694. 4. u. ö.; — Petr. King Historia symboli ap., engl. Lond. 1702.; lat. Lips. 1706. 8.; — J. Ern. Imm. Walch Antiquitates symbolicae, quibus symb. ap. historia illustratur. Jen. 1772.; — P. Meyers De symboli ap. titulo,

Gestalten dieses Bekenntnisses, deren wir mannichfache aus dem christlichen Alterthum überkommen haben [1]), bekennen dasjenige, worin alle wahrhaft christlichen Gemeinden übereinstimmten: den historischen Gesammtinhalt der christlichen Offenbarung, den Inbegriff der wesentlichsten Punkte apostolischer Lehre in Geschichte wie Dogma. Man war denn auch aufs festeste und mit vollem Grunde historisch überzeugt, daß dieser Inhalt aus der rein apostolischen Ueberlieferung herrühre und wahrhaft apostolische Lehre sei; und man konnte daher mit gutem Recht das Bekenntniß apostolisch nennen schon wegen seines Inhalts und als auf alle Fälle wenigstens mittelbar apostolisches Erzeugniß, als Ausdruck der *παράδοσις ἀποστολική*, des *κήρυγμα ἀποστολικόν*. In nachapostolischer Zeit nun finden wir die Ansicht, daß die Apostel selbst (ehe sie sich in Jerusalem von einander trennten) dies Bekenntniß wörtlich aufgesetzt hätten; insbesondere ist es Rufinus (Presbyter zu Aquileja, gest. nach 410), der zuerst diese Ansicht anführt (wie er — bei frühster absichtlich nur mündlicher Fortpflanzung des Symbols [2]) — überhaupt zuerst, aber so, daß seitdem die ganze Kirche allerwärts — und gewiß nimmermehr nur von Rufin — den Namen und die Ansicht recipirte, das apostolische Symbolum unter diesem Namen schriftlich bestimmt und namentlich erwähnt [3]), indem

---

orig. cet. Trevir. 1849., bes. p. 31—151. (letzteres eine Vertheidigung des eigentlich und unmittelbar apostolischen Ursprungs des Symbols, mit Annahme eines späteren, vornehmlich durch Gegensatz gegen Häretiker bedingten Zusatzes nur einiger Worte und Glieder — der unten S. 85. Anmerk. 2. zu bezeichnenden —); — auch E. L. F. Lebeau Das apost. und das Augsb. Bekenntniß als Lehrnorm der deutsch-protest. K. Heidelb. 1842.

1) Mitgetheilt in Walch Bibliotheca symbolica vetus 1770, und Hahn Bibliothek der Symbole ꝛc. 1842.

2) Die ganze älteste Kirchengeschichte zeugt ja von der, im Anschluß an die ursprünglich mündliche neutestamentliche Lehrüberlieferung und an den Gesammtcharakter der Sacramentsfeier und des Sacramentlichen und zum Zweck einer so zu bewirkenden um so innerlicheren Verwahrung und jedes so um so sicherer zu verhütenden Mißbrauches, nur mündlichen Fortpflanzung des Taufglaubensbekenntnisses. „Audiendo — sagt noch Augustinus ausdrücklich — symbolum discitur, nec in tabulis vel in aliena materia, sed in corde scribitur.“ Vgl. Cyrill. Hieros. Catech. V, 12. und Basil. de Spir. S. c. 27. Die griechischen Kirchenlehrer nennen es eben deshalb *μάθημα*.

3) Denn allerdings nur insofern redet Rufin zuerst von dem apostolischen Symbolum, als er es eben als „apostolisches Symbolum“ aufführt. Die Frage

er zugleich einen historisch-dogmatischen Commentar zu demselben, seine Expositio in symbolum apostolicum schrieb); und wenn er dabei jene Ansicht nicht als seine positive Ueberzeugung, sondern als Ueberlieferung der Alten gibt [1]), so ist dies ein offenbar die Autorität vielmehr stärkendes, als schwächendes Moment. Daß das Symbol nicht eigentlich apostolischen Ursprungs und Rufins Angabe also falsch sei, hat man nun zwar mit ziemlicher Bestimmtheit zu ersehen geglaubt wie schon aus dem Geiste des apostolischen Zeitalters, der zu stehenden Formen nicht geneigt gewesen sei, so dann vornehmlich aus dem Umstande, daß es (eben als symbolum apostolicum) im Neuen Test. und bei den christlichen Schriftstellern der drei ersten Jahrhunderte und namentlich auch bei dem vielforschenden Eusebius nicht erwähnt oder mitgetheilt wird, ferner aus dem Vorhandenseyn und dem Gebrauche der Form nach anderer Glaubensregeln in den ersten Jahrhunderten (wovon

---

ist dadurch also unberührt, ob die Sache dieses Symbols schon früher da war; und es gab ja wirklich schon früher nicht blos die regulae fidei, von denen unten S. 87 ff., die wesentlich mit dem Inhalt und selbst Hauptausdruck des Symboli apostolici zusammenfallen, welches denn auch später (z. B. bei Leo M. sermo 23.) als die regula catholici et apostolici symboli bezeichnet wird; (und bekennt doch auch andererseits einer jener „Regeln"-Ueberlieferer, Cyprian, ep. 76. ausdrücklich, daß die Katholiker und Novatianer eodem symbolo baptizare; s. unten S. 91. Anm. 1.); sondern geradezu das material und formal vollständige apostolische Symbol ist auch schon z. B. das, welches als „das Glaubensbekenntniß des Marcellus von Ancyra" ums J. 337 hervorgetreten ist (s. dasselbe S. 85. Anmerk. 2.), sowie denn auch die entschiedene Basis des Nicänischen Symbols und im Grunde aller alten Synodal- und anderen Symbole, sofern sie uns bekannt sind, (namentlich denn auch des Symbols der apostolischen Constitutionen VII, 41., der Kirche zu Cäsarea bei Socrat. h. e. I, 8., der Kirche zu Jerusalem bei Cyrill. Hieros. catech. VI sqq., ꝛc.), das apostolische bildet.

1) Rufin berichtet am angef. Orte (hinter Cypr. Opp. p. 198 f.) dies: „Tradunt majores nostri, quod post adscensionem Domini, quum per adventum Sancti Spiritus super singulos quosque apostolos igneae linguae sedissent . ., praeceptum eis a Domino datum, ob praedicandum Dei verbum ad singulas quemque proficisci nationes. Discessuri itaque ab invicem normam prius futurae sibi praedicationis in commune constituunt: ne forte alius ab alio abducti diversum aliquid his, qui ad fidem Christi invitabantur, exponerent. Omnes ergo in uno positi et Spiritu Sancto repleti breve istud futurae sibi, ut diximus, praedicationis indicium, conferendo in unum, quod sentiebat unusquisque, componunt: atque hanc credentibus dandam esse regulam statuunt; symbolum autem hoc multis et justissimis ex causis appellari voluerunt."

unten), aus der großen Menge verschiedener Lesarten bei einem Stücke von so geringem Umfange, und aus der Existenz verschiedener Recensionen desselben. Indeß heben sich doch alle diese Bedenken mehr oder minder, wenn das Symbolum, was ja feststeht, lediglich für mündliche, nicht für schriftliche Zwecke in der ältesten Kirche da war. Jedenfalls documentirt sich der Inhalt als ächt apostolisch; auch lag der Gebrauch stehender Formen überhaupt, wie schon die Gleichförmigkeit der drei synoptischen Evangelien zeigt, bereits dem apostolischen Zeitalter nicht fern; unter allen in der ältesten Kirche sonst noch vorhandenen derartigen anderen Formen aber, welche — wie wir hier vorläufig anticipiren — sämmtlich dem apostolischen Symbol an Schlichtheit und Einfachheit nachstehen, und sich leicht nur als Sinnangaben, entweder paraphrastische oder compendiarische, desselben zu zeigen scheinen, ist wohl unverkennbar die Form des apostolischen Symbols nach innerem Charakter die ursprünglichste; und auch seine Autorität endlich steht historisch und kirchlich durch seine gleichmäßige geschichtliche Anerkennung und kirchliche Geltung in der ganzen Christenheit — was ohne apostolischen Ursprung kaum erklärlich — als einzig in ihrer Art da. So ist denn vollkommener Grund da, das apostolische Symbolum als apostolisches anzuerkennen, mag es in seiner integrirenden Gestalt nun unmittelbar von den Aposteln selbst herrühren oder nicht [1]).

Diejenige Form des apostolischen Symbols nun, in welcher es in der abendländischen Kirche herrschend wurde, ging aus von Rom, weshalb es auch häufig Symbolum Romanum heißt [2]). Zwei

1) Demgemäß erklärt auch Luther sich über das apostolische Symbol folgendermaßen (Pred. zum Trin.-Feste in der Kirchenpostille, Lpz. Ausg. Th. XIV. S. 11 fg.): „Diese Bekänntniß haben wir nicht gemacht noch erdacht, die vorigen Väter auch nicht, sondern wie eine Biene das Honig aus mancherlei schönen lustigen Blümlein zusammenzeucht, also ist dies Symbolum aus der lieben Propheten und Apostel Büchern, d. i. aus der ganzen heil. Schrift, fein kurz zusammengefasset, für die Kinder und einfältigen Christen. Daß man es billig nennet der Apostel Symbolum oder Glauben; denn es ist also gestellet, daß mans nicht hätte besser und feiner so kurz und klar können fassen. Und ist von Alters her also in der Kirche blieben; daß es entweder die Apostel selbst haben gestellet, oder je aus ihrer Schrift oder Predigten von ihren besten Schülern zusammen gebracht ist.“

2) Dies Symbolum Romanum, die einfachste und kürzeste und darum wahr-

andere verwandte Recensionen, deren Bestandtheile sich ebenfalls, wie das Symb. Romanum, bei Rufin a. a. O. finden, sind daneben das Symbolum Aquilejense und das Symbolum orientale[1]. Die lutherische Kirche übrigens hat bei der Aufnahme dieses

---

scheinlich altertthümlichste und ursprünglichste Form des apostolischen Symbols überhaupt (vergl. Ambrosii epist. 81.: „credatur symbolo apostolorum, quod ecclesia Romana intemeratum semper custodit et servat"), lautet nach Rufin, vgl. mit anderen Anführungen, also: „Credo in Deum, patrem omnipotentem, et in Jesum Christum, Filium ejus unicum, Dominum nostrum, qui de Spiritu Sancto natus ex Maria virginė; passus sub Pontio Pilato, crucifixus, mortuus et sepultus; tertia die resurrexit a mortuis; ascendit ad coelos, sedet ad dexteram Dei Patris omnipotentis; inde venturus est judicare vivos et mortuos. Credo in Spiritum S., sanctam ecclesiam, remissionem peccatorum, carnis resurrectionem." Es fehlte also in dieser Form des Symbols noch einiges Wenige der später allgemeinen Form, vornehmlich im 1. Artikel die Worte creatorem coeli et terrae, im 2ten das descendit ad inferna („niedergefahren zur Hölle"), und im dritten das catholicam (bei sanctam ecclesiam), das sanctorum communionem, sowie ganz am Schluß das vitam aeternam. — Fast ebenso lautet die von Marcellus von Ancyra in einem Schreiben an den Römischen Bischof Julius von 337 aufgenommene griechische Form des Symboli Romani; nehmlich: *Πιστεύω εἰς θεὸν παντοκράτορα, καὶ εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν, τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ, τὸν κύριον ἡμῶν, τὸν γεννηθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου, τὸν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου σταυρωθέντα καὶ ταφέντα καὶ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστάντα ἐκ τῶν νεκρῶν, ἀναβάντα εἰς τοὺς οὐρανοὺς καὶ καθήμενον ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρὸς, ὅθεν ἔρχεται κρίνειν ζῶντας καὶ νεκρούς. καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα, ἁγίαν ἐκκλησίαν, ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, σαρκὸς ἀνάστασιν, ζωὴν αἰώνιον.* — Auf Grund dieser alten Formen hat sich denn später das Symbolum apostol. im occidentalischen Gebrauch bekanntlich so gestaltet: „Credo in Deum, Patrem omnipotentem, Creatorem coeli et terrae. Et in Jesum Christum, Filium ejus unicum, Dominum nostrum; qui conceptus est de Spiritu Sancto, natus ex Maria virgine; passus sub Pontio Pilato, crucifixus, mortuus et sepultus, descendit ad inferna; tertia die resurrexit a mortuis, ascendit ad coelos, sedet ad dexteram Dei Patris omnipotentis; inde venturus est judicare vivos et mortuos. Credo in Spiritum Sanctum, Sanctam Ecclesiam Catholicam, Sanctorum communionem, remissionem peccatorum, carnis resurrectionem et vitam aeternam. Amen."

1) S. Walch Bibliotheca symbolica vetus p. 37 sqq., woselbst auch noch andere verwandte Glaubensformeln mitgetheilt sind; und vornehmlich Hahn Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln, woselbst S. 3 ff. verschiedene Formen des Symboli Romani, S. 30 ff. des Aquilejense und S. 42 ff. des Orientale abgedruckt sind mit isagogischen und historisch-kritischen Bemerkungen. — Vgl. auch E. Martène De antiquis eccl. ritibus, ed. 2. Antv. 1736. (4 voll. fol.) T. I. p. 188., und Muratori Liturgia Romana vetus. Ven. 1748. (2 voll. f.) T. I. p. 540.

Symboli apostolici unter ihre Bekenntnisse das Auszeichnende, daß sie für den kirchlichen Gebrauch beim 3. Artikel den Glauben von der Kirche schlechthin so ausspricht: „Ich glaube . . eine heilige christliche Kirche"[1]) (nicht „eine heilige allgemeine christliche Kirche.")[2]) Sie läßt im kirchlichen Gebrauche das durch die historische Entwicklung der Kirche mißverständlich und in dieser Mißdeutung dem Begriffe der wahren Kirche selbst gefährlich gewordene Prädicat catholicam mit gutem Grunde aus (oder vertauscht es vielmehr mit „christlich")[3]), und hat hiebei selbst die Autorität des alten Symboli Romani und einiger Exemplare des Aquilejense und orientale für sich, wenngleich die letztgenannten in anderen Exemplaren und dann die später gebräuchlichen Formen des Symbols allerdings das catholicam darbieten.

Das volle geschichtliche Verständniß des apostolischen Symbols selbst kann jedoch nicht zu einem Abschluß kommen, ohne daß ein specielles Verhältniß desselben, das zu den s. g. Glaubensregeln der ersten Jahrhunderte, noch einer besonderen Betrachtung unterbreitet würde. Das apostolische Symbol, wie bemerkt, unter diesem festen Namen und in seiner vollen schlichten Form finden wir ja in den drei ersten christlichen Jahrhunderten,

---

1) So der 3. Art. des Symb. apost. im deutschen Concordienbuche und in allen lutherischen liturgischen Formularen, auf den Grund der Ausdrucksweise Luthers bei diesem Artikel im kl. Katechismus, so wie demnächst auch in den Schmalk. Artt. Th. III. Art. 12. („denn also beten die Kinder: Ich gläube eine heilige christliche Kirche").

2) Die neue Kirchenagende „für die ev. Kirche in den K. Preuß. Landen" recipirt dagegen für das Symb. apost. die letztere Ausdrucksweise, wörtlich nach dem Heidelberger Katechismus Fr. 23. (wiewohl dieselbe, abgesehen von ihrem Gebrauche im Symbolum, ja freilich auch nicht unlutherisch an und für sich ist; vergl. das „die heilige catholica christliche Kirche" in der deutschen Apol. der Augsb. Conf. Art. 3. S. 168. der Pipping-Weiß. A. des Conc.-Buchs, und das „eine catholische gemeine christliche Kirche" ebenda Art. 4. S. 182., obgleich auch die Apol. sonst, als Art. 5. S. 181., „ich gläube eine heilige christliche Kirche" citirt).

3) Das lat. Exemplar des Concordienbuchs gibt im Symb. apost. und in Luthers Katech. „Sanctam Ecclesiam Catholicam" und in den Schmalkald. Artt. a. a. O. (Anm. 1.) „sanctam Ecclesiam Catholicam sive Christianam." (Vergl. das „eine einige heilige catholica oder christliche Kirche" in Luthers Kirchenpostille, Epistelpred. zu dem 17. Sont. p. Tr. Lpz. A. Th. XIV. S. 332.)

auf den wenigen uns bekannt gewordenen Documenten derselben, noch nicht ausdrücklich erwähnt; wohl aber ähnliche andere Glaubensformen. Hieraus nun könnte man auf ein damaliges Nochnichtvorhandenseyn und einen damaligen Nochnichtgebrauch des ersteren schließen wollen. Allein vielmehr im Gegentheil, gerade selbst die formal anderen Symbole, welche wir in jenen Jahrhunderten finden, geben nicht undeutlich die größere Ursprünglichkeit des apostolischen, das ihnen zum Grunde gelegen zu haben scheint, innerlich zu erkennen. Sie sind mit dem apostolischen Symbol im Wesentlichen desselben Inhalts, und sprechen denselben Glauben auch in denselben drei Hauptartikeln in offenbar verwandter, zum Theil geradezu derselben Form, und wenigstens in denselben Stichworten, aus, den Glauben an Gott als Schöpfer und Erhalter, an Christus den Sohn Gottes, der von einer Jungfrau geboren, zu unserm Heil gelitten, gestorben, auferstanden und gen Himmel gefahren, von wannen er kommen werde als Richter der Lebendigen und der Todten, an den H. Geist, an die Kirche und an die künftige Auferstehung und Wiedervergeltung. Sie unterscheiden sich aber im Allgemeinen dadurch von unserm apostolischen Symbol, daß sie, weniger concinn und schlicht, als dieses, den christlich katholischen Gesichtskreis im Auge haltend, deutlicher meist auch noch eine Beziehung nach außen haben, theils eine polemische gegen Irrlehrer, theils wenigstens eine grenzbestimmende zwischen allgemeinem Kirchenglauben und wissenschaftlicher Speculation; Eigenschaften, die nun wohl eine Ableitung dieser Glaubensregeln aus dem apostolischen Symbol, schwerlich aber dieses aus jenen thunlich machen, und jene Glaubensregeln wesentlich als paraphrasirende oder zum Theil auch compendiarische, individuelle S i n n angaben des apostolischen Symbols, mit Einem Worte als traditionell subjective Referate desselben, erscheinen lassen. Da nehmlich um die Mitte des 2ten Jahrhunderts mannichfache falsche Tendenzen sich in der Kirche geltend machen wollten, liebte man es im Gegensatz gegen diese, und insonderheit gegen die von Seiten einer falschen Speculation, von Seiten einer falschen die *πίστις* verachtenden *γνῶσις*, drohende Gefahr, die apostolisch gegebene Summe des kirchlichen Glaubens, welche den Inhalt eben unseres apostolischen Symboli ausmacht, also zu bekennen, in Formen, welche im Munde der einzelnen Kirchenlehrer, die sie aussprechen, allerwärts denselben wesentlichen

Inhalt nach Einem vorwaltenden Schema, aber zugleich doch auch stete Mannichfaltigkeit der Darstellungsweise, bekunden, und eben so denn recht deutlich nicht als selbstständige kirchliche Formeln, wohl aber als individuelle Verarbeitungen und Abbilder solcher sich erweisen. So stellen sich namentlich uns dar, hauptsächlich dem Gnosticismus gegenüber, noch im 2ten Jahrh. die s. g. Glaubensregeln bei Irenäus, die längere adv. haer. lib. I. c. 10. §. 1. [1]) und die kürzere ib. III, 4, 2. [2]), sowie alsdann bei Tertullian de virginib. velandis c. 1. [3]), adv. Praxeam c. 2. [4]) — diese beiden

---

1) „Ecclesia per universum orbem usque ad fines terrae seminata et ab apostolis et a discipulis eorum accepit eam fidem, quae est in verum Deum, Patrem omnipotentem, qui fecit coelum et terram, et mare, et omnia, quae in eis sunt; et in unum Jesum Christum Filium Dei, incarnatum pro nostra salute; et in Spiritum Sanctum, qui per prophetas praedicavit dispositiones Dei, et adventum, et eam quae est ex Virgine generationem, et passionem, et resurrectionem a mortuis, et in carne in coelos ascensionem dilecti Jesu Christi, Domini nostri, et de coelis in gloria Patris adventum ejus, ad recapitulanda universa et resuscitandam omnem carnem humani generis, ut Christo Jesu Domino nostro et Deo et salvatori et Regi secundum placitum Patris invisibilis omne genu curvet .., et judicium justum in omnibus faciat: spiritalia quidem nequitiae, et Angelos transgressos atque apostatas factos, et impios . . homines in aeternum ignem mittat; justis autem et aequis . . vitam donet atque incorruptibilitatem largiatur gloriamque sempiternam afferat."

2) „. . in unum Deum credentes fabricatorem coeli et terrae, et omnium quae in eis sunt, per Christum Jesum Dei Filium. Qui propter eminentissimam erga figmentum suum dilectionem, eam quae esset ex Virgine generationem sustinuit, ipse per se hominem adunans Deo, et passus sub Pontio Pilato, et resurgens et in claritate receptus, in gloria venturus Salvator eorum qui salvantur, et judex eorum qui judicantur, et mittens in ignem aeternum transfiguratores veritatis et contemptores Patris sui et adventus ejus."

3) „Regula quidem fidei una omnino est, sola immobilis et irreformabilis, credendi scilicet in unicum Deum omnipotentem, mundi conditorem, et Filium ejus Jesum Christum, natum ex virgine Maria, crucifixum sub Pontio Pilato, tertia die resuscitatum a mortuis, receptum in coelis, sedentem nunc ad dexteram Patris, venturum judicare vivos et mortuos, per carnis etiam resurrectionem." (Diese Stelle ist fast das bloße Symbolum Romanum, etwas ins Kurze gezogen.)

4) „Nos vero et semper, et nunc magis, ut instructiores per Paracletum, deductorem scilicet omnis veritatis, unicum quidem Deum credimus: sub hac ta-

Stellen vorzugsweise die Analogie darbietend mit dem eigentlichen Symbolum apost. —, und außerdem de praescriptt. haerett. c. 13.[1]); und im 3ten Jahrhundert die des Origenes im Prooemium zu den BB. περὶ ἀρχῶν §. 4., letztere als das ausführlichste und beziehungsreichste Symbol, welches die genauesten Bestimmungen über das Verhältniß theologischer Schule zur Kirche enthält[2]). Aehnlichen Inhaltes und ähnlicher Tendenz sind dann

---

men dispensatione, quam οἰκονομίαν dicimus, ut unici Dei sit et Filius sermo ipsius, qui ex ipso processerit, per quem omnia facta sunt, et sine quo factum est nihil. Hunc missum a Patre in virginem, et ex ea natum, hominem et Deum, filium hominis et filium Dei, et cognominatum Jesum Chr. Hunc passum, hunc mortuum et sepultum, secundum scripturas, et resuscitatum a Patre, et in coelo resumptum, sedere ad dexteram Patris, venturum judicare vivos et mortuos. Qui exinde miserit, secundum promissionem suam, a Patre Spiritum Sanctum paracletum, sanctificatorem fidei eorum, qui credunt in Patrem et Filium et Spiritum Sanctum."

1) „Regula est autem fidei.., qua creditur unum omnino Deum esse, nec alium praeter mundi conditorem, qui universa de nihilo produxerit, per Verbum suum primo omnium emissum: id verbum Filius ejus appellatum, in nomine Dei, varie visum patriarchis, in prophetis semper auditum: postremo delatum ex spiritu Patris Dei et virtute in virginem Mariam, carnem factum in utero ejus, et ex ea natum, egisse Jesum Chr.; exinde praedicasse novam legem, et novam promissionem regni coelorum, virtutes fecisse, fixum cruci, tertia die resurrexisse: in coelos ereptum, sedere ad dexteram Patris, misisse vicariam vim Spiritus Sancti, qui credentes agat: venturum cum claritate, ad sumendos sanctos in vitae aeternae et promissorum coelestium fructum, et ad profanos judicandos igni perpetuo: facta utriusque partis resuscitatione cum carnis restitutione."

2) Den Inhalt der längeren Stelle des Origenes s. in m. Comm. de schola Alex. P. II. p. 172., und sie selbst in Hahn Bibliothek der Symbole S. 78 ff. Sie beginnt im Wesentlichen also: „Species eorum, quae per praedicationem apostolicam manifeste traduntur, istae sunt. Primum quod unus Deus est, qui omnia creavit atque composuit quique cum nihil esset, esse fecit universa. . . . Et quod hic Deus in novissimis diebus, sicut per prophetas suos ante promiserat, misit Dominum nostrum Jes. Chr., primo quidem vocaturum Israël, secundo vero etiam gentes post perfidiam populi Israël. Hic Deus justus et bonus, Pater Domini nostri Jes. Chr., legem et prophetas et evangelia ipse dedit, qui et apostolorum Deus est et veteris et novi Testamenti. Tum deinde, quia Jesus Chr. ipse, qui venit, ante omnem creaturam natus ex Patre est. Qui cum in omnium conditione Patri ministrasset (per ipsum enim omnia facta sunt), novissimis temporibus se ipsum exinaniens homo factus incarnatus est, cum Deus esset, et homo factus mansit, quod erat, Deus. Corpus as-

die aus nur wenig späterer Zeit stammenden Bekenntnisse des Cyprian epist. 70. 76. (ad Januarium und ad Magnum)[1]), des Gregorius Thaumaturgus (in Walch Biblioth. symbol. p. 14. u. Hahn Bibl. S. 97.)[2]), der Constitutiones apostolicae lib. VI. c. 11. 14.[3]), des Märtyrers Lucian (bei Athanas. de synod. Arim. et Seleuc. §. 23., Opp. ed Bened. vol. I. p. 753.)[4]), des Novatian de trinit. I, 1. 9. 29.[5]) Von allen diesen patristisch urkirchlichen Glaubensbekenntnißformen hat

---

sumpsit nostro corpori simile, eo solo differens, quod natum ex virgine et Spiritu S. est. Et quoniam hic Jesus Chr. natus et passus est in veritate et non per phantasiam communem hanc mortem sustinuit, vere mortuus; vere enim a mortuis resurrexit et post resurrectionem, conversatus cum discipulis suis, assumptus est. Tum deinde honore ac dignitate Patri ac Filio sociatum tradiderunt Spiritum S. In hoc non jam manifeste discernitur, utrum natus an innatus . .; sed inquirenda jam ista pro viribus sunt . . Post haec jam quod anima . ., cum ex hoc mundo discesserit, pro suis meritis dispensabitur, sive vitae aeternae . . potitura, . . sive igni aeterno . . mancipanda . .; sed et quia erit tempus resurrectionis mortuorum" cet. cet.

1) An letzterer Stelle heißt es: „Quod si aliquis illud opponit, ut dicat, eandem Novatianum legem tenere, quam catholica ecclesia teneat, eodem symbolo quo et nos baptizare, eundem nosse Deum Patrem, eundem Filium Christum, eundem Spiritum S., ac propter hoc usurpare eum potestatem baptizandi posse, quod videatur in interrogatione baptismi a nobis non discrepare, sciat quisquis hoc opponendum putat, primum non esse unam nobis et schismaticis symboli legem, neque eandem interrogationem. Nam cum dicunt: Credis remissionem peccatorum et vitam aeternam per sanctam ecclesiam? mentiuntur in interrogatione, quando non habeant ecclesiam" cet.

2) *Εἷς θεὸς πατὴρ λόγου ζῶντος κ. τ. λ.*

3) Auch hier wird c. 11. bekannt, aber mit untermischten langen Zwischenreden, der Glaube an den *ἕνα μόνον θεὸν, τῶν ὄντων δημιουργὸν, τοῦ Χριστοῦ πατέρα, παντοκράτορα, θεὸν καὶ πατέρα τοῦ μονογενοῦς, ἕνα θεὸν, ἑνὸς υἱοῦ πατέρα, ἑνὸς παρακλήτου κ. τ. λ.*, worauf dann auch von Jesu Menschwerdung, Leiden, Auferstehung, Himmelfahrt, Gericht rc. die Rede ist. Aehnlich c. 14.

4) *Πιστεύομεν . . εἰς ἕνα θεὸν πατέρα παντοκράτορα, τὸν τῶν ὅλων δημιουργόν τε καὶ ποιητὴν καὶ προνοητήν. Καὶ εἰς ἕνα Κύριον Ἰ. Χρ., τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ, κ. τ. λ.*

5) „Regula — sagt Nov. — exigit veritatis, ut primo omnium credamus in Deum Patrem et Dominum omnipotentem . . Eadem regula ver. docet nos credere post Patrem etiam in Filium Dei Christum Jes., Dominum Deum nostrum, . . . post haec credere etiam in Spiritum S." cet.

natürlich keine, wie das apostolische Symbol selbst, die allgemein kirchliche und öffentliche Autorität erhalten, eben weil sie ihrem Wortlaut zufolge wesentlich nichts Anderes gewesen zu seyn scheinen, als das apostolische Symbolum selbst in allgemeiner Sinnangabe oder individuell privater Fassung und Redaction, meist Paraphrase und Commentirung, dabei jenem an Einfachheit, Concinnität und Schärfe des Ausdrucks weit nachstehend, und all diesem zufolge ableitbar weit eher sie aus dem Symbolum, als dies aus jenen.

So darf denn nunmehr auch im speciellen Verhältniß zu den alten Glaubensregeln, gegenüber den vag verwerfenden Ansichten Moderner, ein helles Gesammt-Facit über das symbolum apostolicum gezogen werden. Wissen wir allerdings auch nicht, wer es bestimmt in der auf uns gekommenen Form abgefaßt hat, und aus welcher Zeit es bestimmt in dieser Form herrührt, und bleibt in Betreff desselben auch immerhin schwierig im Einzelnen die Untersuchung theils über sein genuines Verhältniß zu den bei Kirchenlehrern der ersten Jahrhunderte vorkommenden regulae fidei, theils und mehr über das Verhältniß der einzelnen Symbols-Recensionen unter einander: vollkommen **klar** in Betreff des apostolischen Symbols ist doch noch ungleich mehr. Klar ist seine wahrhaft apostolische Einfachheit, Lauterkeit und Bestimmtheit; klar seine völligste Uebereinstimmung mit dem geschriebenen Worte Gottes; klar ein durch diese Eigenschaften bedingter Charakter, der es vor allen sonstigen alten regulis fidei wesentlich desselben Inhalts und Hauptausdrucks, die aber doch nicht den Charakter selbstständiger Formeln tragen, und sich ohnehin aus ihm, nicht aber umgekehrt es aus ihnen, leicht ableiten, bevorzugt, und es so in ein noch höheres, apostolischeres Alter hinaufrückt, als die ältesten unter jenen; klar ferner seine Bestimmung nicht für schriftliche, sondern für mündliche Zwecke; klar dabei der Geist der ältesten Kirche, der das mündlich von den Aposteln her Ueberlieferte und mündlich in alle Gemeinden der Welt von den Aposteln her frei und mächtig Ueberkommene dem Schriftlichen im Sinne kirchlicher Kindheit und Kindlichkeit noch vorzog, und in dieser Richtung eben die Zusammenfassung des Wesentlichen evangelisch apostolischer Lehre mit seinem geschichtlichen Centrum in diesem Symbol so hoch hielt; klar endlich die Anerkennung dieses Symbols als der Hauptsumme apostolisch christlicher Lehre und als des allgemeinen Taufsymbols bei

allen und jeden geschichtlich bestehenden Christengemeinden trotz aller sonstigen temporellen, localen und doctrinellen Geschiedenheit (bei denen, welche die Schrift vor der Tradition oder vor einem s. g. Geiste herabsetzen, so wie bei denen, die allein in der Schrift alles Heil beschlossen erkennen, u. s. w.); — und die Summa all dieser geschichtlichen Klarheit ist nun wohl unschwer zu stellen. Sie concentrirt sich darin, daß die eigentlich apostolische Abfassung des Symboli apostolici, wie schon Rufinus sie behauptet (gesondert nur von etymologistrender Zuthat und von allen ihm fälschlich aufgebürdeten Absurditäten [1]), durchaus möglich, seine ur- und allgemein-kirchliche Geltung nicht blos, sondern auch Berechtigung aber gewiß ist. Es ist der kernhafte lebendige und concrete Ausdruck der lauteren evangelisch apostolischen Central-Lehre, wie dieselbe vor und neben dem neutestamentl. Schriftcanon seit der Apostel Zeit in reiner Ueberlieferung von Mund zu Mund als Zeugniß des H. Geistes, der die Kirche trägt, als geistlicher Lebensodem die gesammte Christenheit durchwehte; es prangt als der zweitausendjährige und doch nie veraltende evangelische Urtempel in den großartigsten Formen heiliger Einfachheit und erhabener Schmucklosigkeit, und jeder Angriff auf ihn trägt den Charakter eines barbarischen oder modern revolutionären Vandalismus, einer aller Schaam entleerten Un- und Wider-Geschichtlichkeit und -Kirchlichkeit an der Stirn [2]).

2. Nachdem das apostolische Symbol längst zu allgemein kirchlicher Anerkennung gelangt war, seit dem vierten Jahrhundert erhielt dann die christliche Kirche, in gemeinsamer förmlicher Uebereinkunft und feierlicher Aussprache ihrer Repräsentanten, auch öffentlich vom christlichen Staate anerkannte und zum Theil durch dessen Macht in das kirchliche Leben eingeführte Symbole durch die ökumenischen Synoden. Die ältesten und wichtigsten, auch in der Christenheit am allgemeinsten anerkannten —, denen übrigens sämmtlich (vergl. S. 82. Anmerk. 1.) das apostolische Symbol zum

---

1) Die Legende, daß je die einzelnen Apostel je die einzelnen Worte des Symbols nach der Reihe gesprochen, und so das Ganze aus solchen Einzelbeiträgen entstanden wäre, ist ja jünger.

2) Vgl. A. G. Rudelbach Ueber die Bedeutung des apostol. Symbolums Lpz. 1844.

Grunde liegt, hier nur wiederum nach dem Zeitbedürfnisse und dem Wesen der bekennenden Kirche gemäß im Gegensatze gegen Häresie erweitert und ergänzt, — sind das Nicänische Symbol vom Jahre 325 und das, das Nicänische fast wörtlich wiederholende, Constantinopolitanische oder Nicäno-Constantinopolitanische von 381, welche beide die kirchliche Orthodoxie in Hinsicht der Trinitätslehre bestimmen, und demnächst das Ephesinische von 431 und Chalcedonensische von 451, welche die kirchliche Rechtgläubigkeit hinsichtlich der Lehre von der Person Christi fixiren. Zwar erkennt nun die evangelische Kirche, ihrer wahrhaft und rein historischen Richtung gemäß, überhaupt die sämmtlichen ökumenischen Synoden der früheren Jahrhunderte in ihrer historisch-dogmatischen Bedeutung an; sie legt ihnen aber mit Recht um so höhere Bedeutung für die Wahrheit bei, je älter und wahrhaft apostolischer Ueberlieferung näher und conformer sie sind, um so geringere, je jünger; und so gründet sich hierauf das Ansehen, welches sie vorzugsweise jenen vier Symbolen der ökumenischen Synoden schon des 4ten und 5ten Jahrh. zuschreibt, von selbst. Während sie denn namentlich vom 8ten Jahrhundert ab ein durchaus negatives Urtheil geltend macht, indem sie die 7te s. g. ökumenische Synode, die zu Nicäa von 787, mit ihren widerbiblischen Beschlüssen für den Bilderdienst gänzlich verwirft, und gleicherweise (hier zugleich mit der griechischen Kirche) von den nachfolgends gehaltenen papistischen Synoden nichts mehr wissen will, für das 6te und 7te Jahrh. aber Sympathie und Antipathie nach beiden Seiten hin vertheilt, indem sie die ökumenischen Synoden dieser Zeit, die von 553 und 680, mit ihren Beschlüssen gegen Einseitigkeiten in Deutung der Chalcedonensischen Schlüsse und gegen den Monotheletismus, zwar sachlich ehrt, diesen Bestimmungen jedoch ein allzu hohes Gewicht nicht beilegt, und durch dieselben die Freiheit und Selbstständigkeit dogmatischer Entwicklung nicht normirend bindet: so erkennt sie dagegen die Bestimmungen der vier ökumenischen Synoden des 4ten und 5ten Jahrh. mit aller Bestimmtheit als schriftgemäß und die in allen diesen vier Symbolen enthaltene Lehre für die rechte, und trotz manches Unerfreulichen in der Bildungsgeschichte des Ephesinischen und Chalcedonensischen Symbols wendet der Anhang zur Concordienformel („Zeugnisse h. Schrift rc. von der Person Christi") S. 833 f. den Ausdruck „der alten reinen Concilien Zeug-

nisse" auch auf diese Beschlüsse an [1]). Nur aber das Symbol des Nicänischen und des Constantinopolitanischen ökumenischen Concils von 325 und 381, also das Nicäno-Constantinopolitanische, hat durch die Aufnahme unter die drei Symbola oecumenica, sowie durch ausdrückliche Erklärung der Augsburg. Confession Art. 1. [2]) und dann der Concordienformel im Proömium (s. ob. S. 81.), vollkräftige eigentlich symbolische Autorität in der evangelischen Kirche empfangen. Und zwar hat die evangelische Kirche dies Symbol nun aufgenommen (gleichwie die übrige occidentalische Kirche im Gegensatz gegen die griechische) mit der Bestimmung Filioque im 3. Artikel bei der Lehre vom Ausgehen des H. Geistes [3]); eine Bestimmung, welche allerdings ur-

---

1) Die C. F. durfte dies ja auch um so eher, da auf dem Ephesinischen Concil 431 gar kein neues Symbol abgefaßt, sondern wesentlich nur das zu Constantinopel 381 neu redigirte und vervollständigte Nicänische Symbol neu bestätigt worden ist, mit manchen zeitlich polemischen Erörterungen. — Das chalcedon. Symbol s. bei Hahn Bibl. der Symb. S. 117 ff.

2) „Ecclesiae magno consensu apud nos docent, decretum Nicaenae Synodi de unitate essentiae divinae et de tribus personis verum et sine ulla dubitatione credendum esse."

3) Das Symbol lautet demnach in occidentalisch kirchlicher Fassung (mit kirchlicher Autorisation zugleich einiger unwesentlichen Zusätze, die in den Urformen noch nicht standen) also: „Credo in unum Deum, Patrem, omnipotentem, factorem coeli et terrae, visibilium omnium et invisibilium. — Et in unum Dominum Jesum Chr., Filium Dei unigenitum, et ex Patre natum, ante omnia saecula, Deum de Deo, lumen de lumine, Deum verum de Deo vero: genitum, non factum, consubstantialem Patri, per quem omnia facta sunt. Qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de coelis, et incarnatus est de Spiritu Sancto, ex Mariä virgine, et homo factus est: crucifixum etiam pro nobis, sub Pontio Pilato, passus et sepultus est; et resurrexit tertia die, secundum scripturas, et ascendit ad coelos, sedet ad dexteram Patris, et iterum venturus est in gloria, judicare vivos et mortuos, cujus regni non erit finis. — Et in Spiritum Sanctum, Dominum et vivificantem, qui ex Patre Filioque procedit: qui cum Patre et Filio simul adoratur et glorificatur: qui loquutus est per prophetas. Et unam sanctam catholicam et apostolicam ecclesiam [„eine einige heilige christliche apostolische Kirche," überträgt auch hier das deutsche Concordienbuch]. Confiteor unum baptisma in remissionem peccatorum, et exspecto resurrectionem mortuorum, et vitam venturi saeculi. Amen."

Ueber das Symbol vergl. Suiceri Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum expositum et ex antiquitate ecclesiast. illustratum. Traj. ad Rh. 1718; und die Nicänischen und Constantinopolitanischen Urformen, griechisch, sowie in ältester latein. Uebersetzung, s. in Hahn Bibl. der Symbole S. 105 ff.

sprünglich weder in der Nicänischen, noch Constantinopolitanischen Form sich befunden, auf Grund occidentalisch-dogmatisch-historischer, besonders Augustinischer, Entwicklung aber seit der Synode zu Toledo 589 im Abendlande mit allem exegetischen und dogmatischen Grunde Geltung, und nach Maaßgabe christlich-kirchlicher Freiheit ergänzende Aufnahme in das kirchliche Symbol bekommen hatte: seitdem dann einer der Hauptdifferenzpunkte der orientalischen und occidentalischen Kirche. In der Liturgie der lateinischen, wie der griechischen Kirche (die Taufe ausgenommen, wo das apostolische Symbol stets und allerwärts seine Autorität behielt) ist das Symb. Nic. selbst an die Stelle des apostolischen getreten, und auch der alte evangelisch-lutherische Kirchengesang, der Glaube, hat nicht das Symb. apost., sondern das Nicaenum zur Grundlage. (Die moderne Einführung des sonntägigen Lesens des apostolischen Symbols stammt aus der englischen Episcopalkirche.)

Wenn nun aber so an dies Symbol auch die evangelische Kirche die Rechtgläubigkeit hinsichtlich der Dreieinigkeit bindet, so will sie doch nicht eben so bestimmt und förmlich die Orthodoxie hinsichtlich der Person Christi an das Ephesinische und Chalcedonensische Concil anschließen, aus oben schon angedeuteter Ursach; sondern zur Bestimmung der, ohnehin in späteren eigenthümlich lutherischen Symbolen ja erst noch genauer entwickelten, Lehre von der Person Christi, wiewohl immer den Resultaten der dritten und vierten ökumenischen Synode natürlich völlig gemäß, erkennt sie statt dieser beiden Synodalsymbole von älteren Symbolen ein anderes aufnehmend an, welches

3. als das Athanasianische Symbolum oder auch — von den Anfangsworten[1]) — Symbolum quicunque bekannt ist[2]). Es

---

1) „*Quicunque* vult salvus esse, ante omnia opus est ut teneat catholicam fidem; quam nisi quisque integram inviolatamque servaverit, absque dubio in aeternum peribit" cet.

2) Ueber dasselbe s. besonders, außer Vossius l. c. und Köllner a. a. O. S. 53 ff.: Quesnellii Diss. XIV. ad opera Leonis M. p. 729 sqq. (ed. Lugd. 1700. p. 384 sqq.); — B. de Montfaucon *Diatribe in Symbolum quicunque,* in Athanasii Opp. ed. Montefalc. vol. II. p. 719—768.; — L. A. Muratori Diss. de auctore symboli quicunque, in den Anecdotis II. p. 217—231.; — G. E. Tentzel Judicia eruditorum de symbolo Athanasiano. Goth. 1687.; — auch Dan. Waterland a critical history of the Athan. Creed. Cambr. 1724. (ed. 2. 1728.) und

knüpft aufs genaueste an jene, von den ältesten vier ökumenischen Synoden gegebenen Bekenntnisse, wie diese an das Symbolum apostolicum, an, stellt die rechtgläubige Lehre von der Trinität[1]) und dann (im Zusammenhange damit) vornehmlich von der Person Christi[2]) in reinen, scharfen, präcisen Formen fest, und richtet abweichende Irrlehre, indem es die Seligkeit an die reine Lehre bindet, mit nicht ungerechtfertigter Strenge. Das Bekenntniß trägt den Namen des Athanasius, wie es denn in der That in Athanasius' Sinn und Weise die von ihm als Frucht seines Lebens für alle Zeit vertheidigte Lehre fixirt; rührt aber vielleicht doch nicht vom Athanasius selbst her, sondern könnte möglicherweise etwa nur darum Athanasianisch heißen, weil es eben in seinem Sinn und seiner Weise die reine kirchliche Lehre darstellt. Dafür, daß es nicht von Athanasius selbst verfaßt seyn möge, hat man mehrere Gründe angeführt. Weder die Zeitgenossen des Athanasius, noch die Schriftsteller der nächsten Zeit haben es ihm beigelegt; man findet es auch nicht in den besten Handschriften seiner Werke; ein Stichwort der Athanasianischen Theologie ὁμοούσιος kommt nicht darin vor; dagegen sollen darin schon spätere nestorianische und eutychianische Streitigkeiten anscheinend berücksichtigt seyn; auch wird darin gelehrt, daß der H. Geist vom Vater und Sohne ausgehe, nicht gemäß der orientalischen Fassung; ohnehin war das Symbol

---

dazu M. F. Soergel Paralipomena de symb. Ath. Gott. 1763. — Treffliches über das Athan. Symbol auch bei Sartorius Ueber die Nothwendigkeit und Verbindlichkeit der kirchlichen Glaubensbekenntnisse. Stuttg. 1845. S. 24 ff. und in der Abh. „Zur Apologie des Athanas. Bekenntn." in der Ev. K. Z. 1847. Nr. 25.

1) Mit dem Unterschiede von dem Früheren, daß, während im apostolischen Symbol mehr nur der Unterschied des Vaters, Sohnes und H. Geistes und in dem Symb. Nic. die Wesensgleichheit hervorgehoben wird, das Athanasianum die allem Tritheismus vorbeugende Wesenseinheit hervorhebt.

2) Zum Schluß folgt endlich noch eine Recapitulation der heiligen Facta des Leidens, Sterbens, Auferstehens ꝛc. Jesu Christi, nach dem 2. Artikel des apostolischen und des Nicänischen Symbols, mit einem Hinblick auf den Stand der Vergeltung in jenem Leben und einer Rückkehr zuletzt zu den Anfangsworten des Symbols („Haec est fides catholica, quam nisi quisque fideliter firmiterque crediderit, salvus esse non poterit"). — S. das vollständige Symbol, außer in den Ausgaben der luth. symb. BB., auch in Hahn Biblioth. der Symbb. S. 122 ff.

vermuthlich ursprünglich lateinisch verfaßt, denn die lateinischen Abschriften stimmen in ihren Lesarten überein, die griechischen aber, als Uebersetzungen und Ausarbeitungen, sind mannichfach abweichend; auch hat das Symbol vorzugsweise in der occidentalischen Kirche sich sein Ansehen begründet. Gleichwohl ist keiner dieser Gegengründe gegen Athanasius, dessen Geist und Art das Symbol doch entschieden genug, wenngleich ohne alle affectirte Einförmigkeit, trägt, vollkommen entscheidend, geradezu die Unmöglichkeit einer Athanasischen Abfassung dadurch keinesweges ans Licht gestellt. Spätere Lehrkämpfe und Lehrbestimmungen insbesondere, noch mehr blos förmlich kirchliche Receptionen früher schon so gut als gewonnener Resultate, waren ja doch schon in Athanasius' scharfem und energischem Geiste vollständig vorbereitet; das Symbol könnte ferner sehr wohl auch gleich ursprünglich für den Occident (bei Athanasius' häufigem dortigen Aufenthalt) bestimmt gewesen und — was auch die Ueberlieferung sagt — dort abgefaßt worden seyn; endlich dürfte auch die ursprüngliche Bestimmung nicht für schriftlichen, sondern nur für traditionell mündlichen Gebrauch analog bei diesem, wie bei dem apostolischen Symbol, angenommen werden und dann, wie bei jenem, sonst Befremdliches erklären. — Jedenfalls freilich ist förmlich nachzuweisen für die Anführung des Symbols unter Athanasius' Namen erst eine spätere Zeit, von der es übrigens auch ungewiß bleibt, welche. Die Documente, die wir noch haben, führen dafür nicht höher, als etwa aufs siebente Jahrhundert (Concilium Augustodunense 661 oder 670[1])); Andere nennen selbst erst das neunte (Theodulph von Orleans und Hinkmar von Rheims), ja Einige eine noch spätere Zeit[2]). Mehrere Neuere vermuthen, daß es aus der Augustinischen Schule, etwa von Vigilius, Bischof von Tapsus in der 2. Hälfte

---

1) Doch gibt es auch noch ein anderes späteres Concilium Augustodunense (1076), und man hält es für nicht entschieden, welchem der hieher bezügliche Canon angehöre.

2) Nach G. J. Vossius', freilich sehr willkührlicher, Annahme soll es gar erst ins 13. Jahrhundert gehören; in diesem wurde allerdings zuerst der Athanasische Name dem Symbol so bestimmt beigelegt, daß man auch selbst Ort und Zeit der Abfassung, welche zum Behuf der Rechtfertigung der Rechtgläubigkeit des Exulanten vor dem Röm. Bischof geschehen sei, zu wissen meinte.

des 5. Jahrh., herrühre [1]); Andere, mit offenbar viel geringerer Wahrscheinlichkeit, schreiben es dem Vincentius Lirinensis (gest. um 450), oder auch dem Venantius Fortunatus (Bischof von Poitiers im 6. Jahrh.) zu; noch Andere, mit noch geringerer, dem Eusebius von Vercelli (gest. 371), u. s. w. Die ersten sicheren Zeugnisse von der kirchlichen Geltung des Symbols, zu welcher es, und zwar aus vorwaltend inneren Gründen, wohl nur erst allmählig hatte gelangen können, finden sich bei Avitus von Vienna und besonders Cäsarius von Arelate (um und nach 500); und daß es hier noch nicht unter Athanasius' Namen vorkommt, spricht offenbar vielmehr für, als gegen das Recht seiner kirchlichen Geltung, welche dasselbe als allgemein anerkannter Ausdruck des rechtgläubig kirchlichen Bewußtseyns ohne Namen eines Autors wohl noch zuversichtlicher ansprechen konnte, als mit. Im Abendlande, schon um seiner ursprünglich occidentalischen Lehre vom H. Geiste willen, (die ja in dies Symbol nicht erst hinein corrigirt zu werden brauchte), wurde es in der Folge fast mit Vorliebe vor anderen betrachtet, welche dann erst durch die Reformation auf das rechte Maaß zurückgeführt worden ist [2]). Wenn man übrigens diesem Symbolum neuerlich zum Vorwurf gemacht hat, daß es die darin ausgesprochene Lehre nur eben ausgesprochen, nicht zum Verständniß gebracht habe: so würde derselbe Vorwurf ja auch die übrigen ökumenischen Symbole und fast alle Bekenntnißschriften treffen, die ja eben nur Bekenntnisse, Confessiones, nicht Expositiones, sind. Das Symbolum Athanasianum insbesondere wollte durch die Art seiner Fassung die einfachen, aber festen Resultate eines langen, schweren Kampfes zusammenstellen und so zugleich der Gefahr wehren, durch voreilige Verstandesspeculation mehr oder minder die Wahrheit selbst aufs Spiel zu setzen.

---

1) Vigilius (der Verfasser eines Werks de trinitate, dreier Dialogen adv. Arium, Sabellium et Photinum, u. s. w.) lebte ja in der Blüthezeit der im Symbol thetisch verworfenen Häresieen, selbst längere Zeit in Constantinopel, bezeichnete auch sonst Streitschriften zur Andeutung ihres Charakters mit verehrten älteren Namen. Stellen aus seiner Schrift contra Marivadum (lib. I. c. 1 — 3.) sind dem Symbolum höchst verwandt rc.

2) Doch wird fortdauernd in der anglicanischen Episcopalkirche das Symbolum Athanas. an einigen Festtagen statt des sonstigen apostolischen öffentlich gelesen.

II. Eigenthümliche evangelisch-lutherische Bekenntnisse.

§. 13.

Die evangelische Kirche behauptet entschieden die alte katholische Grundlage, aber in gleicher Entschiedenheit auch die neue protestantische Fortbildung. So thut sie denn zu den altkirchlichen drei ökumenischen Symbolen nothwendig auch neue eigenthümlich evangelische hinzu[1].

In dem Nicänischen und Athanasianischen Symbol auf Grund des apostolischen hatte die reine kirchliche Rechtgläubigkeit von dem dreieinigen Gott und von der Person Christi, wie sie nach dem vielseitigsten Streite sich siegend erhoben, sich ausgesprochen; der reine anthropologische und soteriologische Lehrbegriff aber war in und nach seinem altkirchlichen Kampfe noch nicht zu gleich unerschütterlicher Bestimmtheit gelangt, und blieb also für den Geist der Lutherschen Reformation und ihr auf der Rechtfertigung allein um Christi willen im Glauben ruhendes Princip positiver Gegenstand[2]), dessen negative Bestimmung demnächst die kirchliche Ausmerzung der mancherlei vor der Reformation eingedrungenen (wenngleich doch nirgends in eines der drei ökumenischen Symbole aufgenommenen) menschlichen Irrthümer nach dem Kanon der Schrift ward.

Die eigenthümlichen Bekenntnißschriften der evangelischen Kirche, deren Kern sonach die reformatorisch entwickelte Lehre von der christlichen Heilsordnung ist auf der Basis der bereits fixirten Gotteserkenntniß, sind nun theils mehr nach außen, theils mehr nach innen gerichtete. Erstere sind dann wieder theils apologetische: die Augsburgische Confession und — als erläuternder Commentar — deren Apologie; theils polemische: die Schmalkaldischen Artikel sammt dem Tractat; letztere — die nach innen gerichteten — theils katechetische: Luthers Katechismen, der kleinere und dessen erläuternder Commentar, der größere; theils irenische: die Concor-

1) Wenn und wo eine protestantische Landeskirche nur bei den altkirchlichen stehen bliebe, ohne in gleicher Offenheit und Bestimmtheit auch die eigenthümlich protestantischen zu recipiren und zu bekennen, da würde sie thatsächlich allen reformatorischen Gewinn und ihren protestantischen Charakter verleugnen.

2) Das innere Princip der eigenthümlich lutherischen Bekenntnisse hat demgemäß besonders lichtvoll entwickelt G. Thomasius Das Bekenntniß der evangelisch lutherischen Kirche. Nürnb. 1848.

dienformel. Alle aber bilden Ein großes Ganzes, wenn in demselben dann doch auch die einzelnen je ein eigenthümliches Glied am Ganzen des Symbolkörpers ausmachen und eben damit auch je ihr besonderes Recht der Existenz in demselben haben. Unverkennbar ist es ja, wie zunächst die Augsb. Confession und Apologie beide, wie kein anderes Bekenntniß, den ursprünglichen Geist der Reformation athmen (ohne doch auch ihrerseits etwa nur erst dem reformatorischen Kindesalter primitiver Unmittelbarkeit oder vielmehr der Unreife und Formlosigkeit anzugehören[1])) und vorzugsweise irenisch conciliatorischen Charakter, wenn auch nach Inhalt, Ton und Form in beiden verschieden genug, die Schmalk. Artikel bei aller wesentlichen Verwandtschaft mit den ersteren doch zugleich eigenthümliche Auffassung und daneben das Princip festerer Polemik der römischen Kirche gegenüber, die Katechismen die Eigenschaft, Volksschriften und kirchliches Bekenntniß zugleich zu seyn, und so evangelischerseits die Aufhebung der Trennung von Eingeweihten und Uneingeweihten im kirchlichen Bereiche, die Concordienformel endlich den Charakter eines vollendeten confessionellen Abschlusses nach außen und nach innen, den Papisten, aber ebenso nun auch den Reformirten gegenüber, bekunden[2]).

Diese Einheit und doch zugleich Verschiedenheit aller ist nun auch keinesweges sachlich und persönlich etwa nur eine formale. Vielmehr läßt sich zunächst sachlich hinsichtlich des Charakters und der Tendenz sämmtlicher evangelischen Bekenntnisse mit Einschluß der ökumenischen Symbole ein dreifacher Stufengang darin erkennen. Die ökumenischen Symbole legen von dem allgemein christlichen Charakter der evangelischen Kirche Zeugniß ab. Augustana, Apo-

---

1) „Darin eben liegt der Vorzug der Symbole, daß sie nicht in die Zeit des Bildungsanfanges, sondern in die eines Bildungsabschlusses fallen, und so das Kindesalter der Unreife und Formlosigkeit hinter sich haben, in welchem der suchende Geist sich noch nicht mit sich selbst zurechtgefunden" — Eytel a. anzuf. O. S. 2.

2) Diese Charakter-Verschiedenheit und doch zugleich -Einheit der einzelnen Bekenntnißschriften im Allgemeinen und demnächst ihr genaueres Verhältniß unter einander und den Fortschritt der Lehrentwicklung in den einzelnen nachzuweisen, ist Zweck der ausgezeichneten Abhandlung von C. Eytel Charakter und Einheit der lutherischen Bekenntnißschrr. mit Rücksicht auf neuere Auffassungen, in der Zeitschr. für die ges. lutherische Theologie 1858. H. 1. S. 1—108.

logie, Artikel und Tractat sodann stellen sie dem Katholicismus gegenüber als wesentlich protestantisch dar, und zwar nun wieder so, daß die beiden ersten vorherrschend die innere dogmatische Seite, besonders die Lehre von der Rechtfertigung, vom Glauben und von den Werken, die zwei letzten namentlich die Differenzen in der äußeren Kirchenstellung und dem Kirchenregiment ins Auge fassen, wobei die Schmalk. Artt. (so wenig sie auch im Sacramentspunkt die feste Luther'sche Ueberzeugung auch den Reformirten gegenüber verhehlen, vielmehr schon besonders bestimmt aussprechen, doch immer, selbst in den Artikeln von Taufe und Abendmahl) wesentlich nur erst gegen die römische Kirche, mit dem durchgreifenden Wahlspruch, daß allein Christus und nicht Menschenwerk den Seelen helfen kann, polemisch auftreten. Die dritte Stufe endlich bilden die drei letzten Bekenntnißschriften, indem sie den specifisch lutherischen Typus ausprägen, und zwar so, daß hier der kleine Katechismus (mit aller Bestimmtheit der Thesis, doch ohne directe Antithese) den Uebergang und Wendepunkt bezeichnet, der große dann aber schon entschieden Polemik gegen die reformirte symbolische Auffassung übt[1]), eine Polemik, welche darauf, wie der Kampf gegen die römische Kirche in den Schmalk. Artikeln und im Tractat, so in der Concordienformel, in der antithetischen Verwerfung reformirter Anschauung, wie in der positiven Feststellung entgegengesetzter Dogmen, ihre Spitze erreicht. In Bezug aber auf ihre Verfasser theilen sich die specifisch evangelischen Bekenntnisse offensichtlich in solche, welche ganz oder bezugsweise Melanchthon (die Augsb. Conf., deren Apologie und der Tractat), in solche, welche nur Luther (die Schmalk. Artikel und die Katechismen), und in solche, welche Andere (die Concordienformel) zu Verfassern haben. Genauer indeß versteht sich die Stellung namentlich Luthers und Melanchthons zu den Bekenntnißschriften so: daß die Augsb. Conf. den gemeinsamen Ausgangspunkt bildet, in welchem Melanchthon und Luther einander die Hände reichen[2]); in der Apologie

---

1) Wie die Aug. und Apol. nur das Heilsgut selbst, so kehren ja die Katechismen, der größere besonders, nicht blos in der starken Betonung der Sacramente überhaupt, sondern auch direct, zugleich auch die äußere Heilsvermittlung hervor.

2) Sofern die Schwabach-Marburger Artikel Grundlage der Augustana sind,

sodann Melanchthon allein im Namen der evangelischen Kirche redet (deutlicher noch hier, als in der Augustana darlegend, was nach seiner Anschauung den Kern des evangelischen Glaubens ausmacht); ferner in den Schmalk. Artikeln Melanchthon bereits hinter Luther zurücksteht (obwohl doch nur erst in Sachen der äußeren kirchlichen Stellung eine klare Differenz beider hervortritt), so daß dann sein Tractat den Artikeln Luthers nur als Anhang beigefügt wird, um weiterhin im Concordien-Buche gar nicht mehr zu reden; in den Katechismen sodann sich die Luthersche Auffassung allein positiv einfach, wenn auch immer noch ohne prononcirten Gegensatz gegen die Melanchthonsche Richtung, geltend macht; in der Concordienformel endlich selbst Melanchthonsche Sätze aus seiner späteren Periode verworfen werden. Während also im Anfang der Bekenntnißreihe Melanchthon und Luther einander gleich stehen, sehen wir allmählig eine gewisse Scheidung vorgehen, und endlich den Melanchthonschen Typus in seiner späteren Gestaltung verdrängt.

Zur Kenntniß der lutherischen Kirchenlehre dienen übrigens nächst den im Obigen bezeichneten sehr präcisen, an Concinnität und Klarheit alle Symbole aller anderen Kirchenpartheien übertreffenden specifischen Bekenntnißschriften dieser Kirche[1]) immerhin secundär auch die Schriften der ausgezeichnetsten lutherischen Kirchenlehrer: vor Allen Luthers selbst; außerdem manche frühere Schriften Melanchthons, wie vornehmlich seine Loci theologici in den früheren Ausgaben (erste 1521); und unter den lutherischen Dogmatikern vorzüglich Joh. Gerhard.

§. 14.

Augsburgische Confession und Apologie.

Unter allen eigenthümlichen Bekenntnißschriften der lutherischen Kirche nimmt die Hauptstelle ein und ist in mehrfacher Beziehung die erste (die Confessio augusta, augustissima) die Augsbur-

---

kann sie ja auch als das Werk Luthers wie Melanchthon's angesehen werden, wie denn Luther einmal selbst schreibt: „Die Katechismen, die Auslegung der 10 Gebote und die Augsb. Conf. sind mein."

1) Die lutherischen Bekenntnißschriften reichen darum denn allerdings auch an sich zur lutherischen Lehreruirung vollkommen hin, in einem Maaße, wie keine Symbole irgend einer anderen Confession zu ihrer Lehreruirung ohne Hülfsnahme anderer theologischen Autoritäten.

gische Confession[1]), das Grundbekenntniß der evangelischen Kirche, welches thetisch und antithetisch, auf Grund des Gewissens, der h. Schrift und der uralten kirchlichen Ueberlieferung, den Lehrbegriff und die Grundsätze der evangelischen Kirche eben so bestimmt, als schonend entwickelt, und darauf durch die Apologie in nur wenig lebhafterem polemischen Anfluge commentirt ward: beides Werke, die schon allein dem Melanchthon unvergängliche Ansprüche auf den Dank der Kirche erworben haben.

1. Die Augsburgische Confession[2]).

Fast 13 Jahre waren verflossen, seit Luther zuerst öffentlich als Reformator aufgetreten war, und noch hatte die erneuerte und gereinigte Kirche kein öffentliches und einmüthiges Bekenntniß und Zeugniß ihres gemeinsamen Glaubens als Basis ihres förmlichen kirchlichen Bestandes abgelegt. Dies geschah erst auf dem Reichstage zu Augsburg 1530. Um für denselben vorbereitet zu seyn, hatte Churfürst Johann der Standhafte von Sachsen im März 1530 seinen Theologen Luther, Justus Jonas, Joh. Bugenhagen und Melanchthon den Auftrag gegeben, die streitigen Religionsartikel in einer bündigen Uebersicht zur öffentlichen Verantwortung aufzusetzen. Sie vollzogen diesen Auftrag so, daß sie die s. g. Schwabacher 17 Artikel, welche 1529 bei Gelegenheit des Schwabacher Protestantenconvents hauptsächlich von Luther als Einheitsband unter den Protestanten aufgesetzt worden waren[3]),

---

1) Gegen die Augsb. Conf. sind in politischer Beziehung, wie schon die Friedens- und andere Tractate beweisen, alle folgenden luth. Symbole nur als secundär zu betrachten; und bei dem mehr thetischen Charakter der Confession gewissermaßen selbst auch in kirchlicher.

2) Sie wird anerkannt in der Formula Conc. Prooem. Epitome p. 571 mit den Worten: „Quod vero ad schismata in negotiis fidei attinet, quae in nostra tempora inciderunt, judicamus, unanimem consensum et declarationem christianae nostrae fidei et confessionis, inprimis contra papatum et hujus falsos ac idololatricos cultus et superstitiones, et alias sectas, esse nostri temporis symbolum Augustanam illam primam et non mutatam confessionem, quae imperatori Carolo V. Augustae anno 30. in magnis imperii comitiis exhibita est;" „idque — fügt die Solida declaratio p. 633 hinzu — non ea de causa facimus, quod a nostris theologis sit conscripta, sed quia e verbo Domini est desumpta et ex fundamentis sacrarum literarum solide exstructa."

3) S. dieselben in Bretschneider und Bindseil Corpus Reformatorum vol. 26. (1858) p. 151 sqq.

(vermehrt nur besonders mit der Ausführung einiger die kirchlichen Mißbräuche betreffenden Sätze, im 2. Theile der späteren Augsb. Conf.), zur Grundlage eines Glaubensbekenntnisses machten[1]), welches sie noch im März 1530 in Torgau (daher Torgauer Artikel[2])) dem Churfürsten übergaben. Dieser Aufsatz wurde unmittelbar vor dem Augsburgischen Reichstage und im Beginn desselben auf churfürstlichen Befehl von Melanchthon, der ja mit zu Augsburg gegenwärtig war, unter Luthers schriftlichem steten Beirath, von neuem erwogen und durch- und theilweise umgearbeitet, und so entstand ein Bekenntniß, worin mit Zurücktreten alles Persönlichen die evangelischen Grundsätze und Lehren so wahr, einfach und klar, und die Unterscheidungspunkte von den römisch-katholischen und anderen falschen so mild und schonend, so ruhig und glimpflich, aber doch auch so gerecht, und zugleich so bestimmt ausgedrückt waren, daß nicht blos alle die zu Augsburg mit gegenwärtigen protestantischen Theologen, sondern auch Luther (damals zu Coburg)[3]), es mit ihrer Ueberzeugung vollkommen übereinstimmend fanden. Diese Augsburgische Confession — ursprünglich aber sie nun Apologie genannt — ward am 25. Juni (Sonnabend, Nachmittags) im Namen der unterzeichneten protestantischen Stände[4]) in der Reichsversammlung öffentlich deutsch vorgelesen, und zugleich deutsch wie lateinisch[5]) dem Kaiser übergeben. Das deutsche Ori-

---

1) Vergl. G. G. Zeltner Genauere Untersuchung, wie es mit den s. g. Schwab. Artikuln als dem Anfange der A. C. beschaffen. Nürnb. 1730. 4.

2) S. dieselben im Corp. Reform. l. l. p. 171 sqq.

3) Schon den am 11. Mai 1530 vollendeten und auf der Stelle ihm zugesandten ersten Entwurf hatte er von Coburg aus vollständig approbirt.

4) Des Churfürsten Johannes von Sachsen, Markgrafen Georg von Brandenburg, Herzogs Ernst von Lüneburg, Landgrafen Philipp von Hessen, Fürsten Wolfgang von Anhalt, (wahrscheinlich auch des Churprinzen Johann Friedrich von Sachsen und des Herzogs Franz von Lüneburg), und der Städte Nürnberg und Reutlingen, zu denen während des Reichstages noch Kempten, Heilbronn, Windsheim und Weißenburg hinzutraten.

5) Der deutsche, wie der lateinische Text rührt von Melanchthon her. Die Divergenzen beider sind an sich unwesentlich und (zumal im Collisionsfalle das förmlich verlesene und später auch durch das deutsche Concordienbuch autorisirte deutsche Exemplar zu entscheiden haben würde) symbolisch unerheblich; sie haben einige Bedeutung eigentlich nur als Zeugnisse der evangel. Geistesfreiheit der Bekenner-

ginalexemplar, dem Churfürsten von Mainz vom Kaiser ausgehändigt, kam darnach ins Reichsarchiv zu Mainz, das lateinische (noch in dem eigenen Concepte Melanchthons, und in diesem von den Fürsten unterschrieben) nahm der Kaiser mit sich nach Brüssel (ins kaiserliche Archiv)[1]).

Die Confession sollte kein vollständiges System, nicht einmal eine erschöpfende Darstellung des evangelisch erneuerten Lehrbegriffs geben, sondern nur eine einfache Entwicklung und apologetische Rechtfertigung desselben überhaupt und der streitigen Artikel insbesondere. Dies geschieht in zwei Abschnitten, zuerst thetisch, dann antithetisch. Der erste Abschnitt, der positiv doctrinelle Theil, enthält in 21 Artikeln die Grundlehren, zu denen sich die Evangelischen bekannten, darin die Grundzüge der Lehren von dem dreieinigen Gott, von der Erbsünde, von Christo, von der Rechtfertigung, der Kirche, den Sacramenten u. s. w.[2]), zugleich mit ausdrücklicher und bestimmter Verwerfung der entgegenstehenden unchristlichen und unevangelischen, häretischen Lehrmeinungen, auch bereits, wiewohl anonym, der der Reformirten in der Schweiz; zuletzt mit allgemeiner Wahrheitsbezeugung[3]). Der andere Abschnitt in 7 Artikeln

1) Zu Mainz hat sich indeß bei späteren sorgfältigen Nachforschungen nur eine nicht eben genaue Abschrift gefunden, von der es zweifelhaft ist, ob sie dem Originale selbst entnommen ist; das Brüsseler Original hatte 1568 Herzog Alba sich geben lassen, und seitdem ist es trotz aller Nachsuchungen nicht wieder gesehen worden.

2) Classificirt: Art. 1—4 die Grundlagen des christlichen Glaubens (die Lehren von Gott, von der Sünde, von Christo, von der Rechtfertigung), Art. 5—8 die Lehre von der Kirche, Art. 9—13 die Lehre von den Sacramenten, Art. 14—16 die Grundsätze über die Ordnung in der Kirche und das gegenseitige Verhältniß von Kirche und Staat, Art. 17—21 die nähere Erörterung noch einiger einzelnen Punkte, die mit dem Früheren in Verbindung stehen.

3) „Dieses ist — so heißt es nach Abhandlung jener 21 Lehrartikel — dieses ist fast die Summa der Lehre, welche in unseren Kirchen zu rechtem christlichen Unterricht und Trost der Gewissen, auch zu Besserung der Gläubigen gepredigt und gelehret ist, wie wir denn unsere eigne Seele und Gewissen ja nicht gern wollten vor Gott mit Mißbrauch göttlichen Namens oder Worts in die höchste und größte Gefahr setzen, oder auf unsere Kinder und Nachkommen eine andere Lehre, denn so dem reinen göttlichen Wort und christlicher Wahrheit gemäß, fällen und erben. So denn dieselbige in heiliger Schrift klar gegründet, dazu auch gemeiner christlicher, ja römischer Kirche, so viel aus der Väter Schrift

zeigt in mehr negativem und gegen die römische Kirche polemischem Charakter die gottesdienstlichen und kirchlichen Mißbräuche an, die man abzuschaffen für nöthig achte: Kelchentziehung, Verbot der Priesterehe, Meßaberglauben, Ohrenbeichte, verdienstliches Fasten, Klostergelübde und unevangelische (geistliches und weltliches Regiment vermengende) Bischofsgewalt, und begründet genauer die eigene Ansicht. Dem Ganzen voraus geht eine Eingangsrede an den Kaiser, welche die Veranlassung und den Zweck der Confession angibt, und mit Berufung auf ein allgemeines Concil abschließt; am Ende folgt eine Schlußrede, welche die Ursachen darlegt, warum sich die Confession auf die vornehmsten streitigen Punkte beschränke, und die reine Absicht der Uebergebenden, „damit je keine neue und gottlose Lehre sich in unseren Kirchen einflechte, einreiße und überhand nehme," aufrichtig ausdrückt. Die Ordnung, in der alle Artikel aufgeführt werden, ist nicht durchgehends eine strenge und systematische (vergl. jedoch S. 106. Anm. 2.); vielmehr sind einzelne Sätze zum Theil ohne bestimmten Zusammenhang aufgestellt, wie sich ihre Reihenfolge bei der gemeinsamen Verhandlung und successiven Aufstellung ergab. Der lebendige Mittelpunkt aber des ganzen Bekenntnisses ist Christus — der einige, lebendige, ganze Christus — und sein Verdienst als der alleinige Grund der Rechtfertigung, Heiligung und Seligkeit, und diese alleinseligmachende Wahrheit zieht sich durch das Ganze als der goldene Verknüpfungsfaden hindurch.

Die ersten Ausgaben der A. C.[1]) erschienen (ohne Angabe des Druckorts) noch 1530, deutsch (von den 6 deutschen 5) unter dem Titel: „Anzeigung und Bekantnus des Glaubens unnd der Lere, so die adpellirenden Stende Keyserlicher Majestet auff yetzigem Tag zu Augspurg öberantwurt habend," und lateinisch (eine) unter

---

zu vermerken, nicht zuwider noch entgegen ist: so achten wir auch, unsere Widersacher können in oben angezeigten Artikeln nicht uneinig mit uns seyn."

1) Der Kaiser hatte eine Veröffentlichung der A. C. ohne sein Wissen den protestantischen Ständen gleich nach Uebergabe derselben verbieten lassen; ohne Wissen der protestantischen Stände aber, durch Privateifer oder Buchhändlerspeculation bei dem Vorhandenseyn so vieler Abschriften, waren noch während des Reichstags (oder zum Theil gleich nach demselben) sieben verschiedene Abdrücke der A. C. erschienen, so daß eine weitere Beachtung jenes Verbotes thöricht gewesen wäre.

dem Titel: Confessio exhibita Caesari in comitiis Augustae a 1530. (Ps. 119. et loquebar de testimoniis tuis in conspectu Regum, et non confundebar). Die beste, bald darauf mit churfürstlicher Genehmigung erschienene, Ausgabe ist lateinisch und deutsch mit der Apologie Wittenb. (1530 und) 1531. 4. von Melanchthon selbst besorgt worden. Nun drängte eine Edition die andere. — Besondere leidige Bedeutung hat später die im J. 1540 ebenfalls zu Wittenberg in 4. herausgekommene (lateinische[1]) Ausgabe der Confession gewonnen, welche den Namen der veränderten, *variata*, empfangen hat, weil Melanchthon, der mit großem Unrecht dieses öffentliche und allgemeine Glaubensbekenntniß zugleich als sein bloßes schriftstellerisches Product betrachtete, und demgemäß eigenmächtig damit schalten zu dürfen meinte, sich jetzt erlaubt hatte, hie und da in dieser Edition zu Gunsten seiner neuerlich veränderten Ansichten, wie namentlich des Synergismus, wesentliche Veränderungen anzubringen, und besonders auch den 10. Artikel vom Abendmahl, der ursprünglich lautete: De coena Domini docent, quod corpus et sanguis Christi vere adsint et distribuantur vescentibus in coena Domini, et improbant secus docentes[2]), calvinistrend[3]) umzugestalten in: De coena D. docent, quod cum pane et

1) Nur der lateinische Text ist ja verändert worden.

2) In der deutschen Ausgabe lautet der 10. Artikel wesentlich übereinstimmend, nur noch etwas deutlicher: „Vom Abendmahl des Herrn wird also gelehret, daß wahrer Leib und Blut Christi wahrhaftiglich unter der Gestalt des Brods und Weins im Abendmahl gegenwärtig sei, und da ausgetheilet und genommen wird; derhalben wird auch die Gegenlehre verworfen."

3) Allerdings keineswegs Calvinistisch; denn streng genommen wird auch durch die veränderte Fassung der ursprüngliche Sinn des Artikels nicht gerade alterirt (sonst müßte statt vescentibus unbedingt credentibus stehen). Auch stimmte Melanchthon in seiner eignen Ueberzeugung damals noch mit der Wittenberger Concordie überein, zu der er sich in seinem 1540 eigenhändig abgefaßten Testamente (wie kurz zuvor brieflich) noch bekannte. Die Veränderung der Confession sollte also, in schonender Rücksicht auf noch im Gange befindliche falsche Friedenshandlungen, nur mildere Worte setzen und die den Reformirten geltende Antithesis vermeiden, wiewohl sich dann bald hinter den vermeinten Verbesserungen der entschiedene Irrthum verbarg (wie dies auch das Vorwort der deutschen Reichsstände zum Concordienbuche S. CLXXVIII ed. Hase ausdrücklich bekennt), und in jedem Fall den Gegnern reiner Lehre mit der neuen Confession ein großer Dienst geschehen war.

vino vere exhibeantur corpus et sanguis Christi vescentibus in coena Domini.[1]) Natürlich hat die invariata allein symbolisches Ansehen in der Kirche[2]), obgleich die variata ihrerseits Verwirrung und Unheil genug angerichtet hat und gegen Melanchthon und seine Schule der Quell vielen und gerechten Argwohns geworden ist; auch findet die invariata allein sich in dem 1580 und nachher oft herausgegebenen Concordienbuche, der Sammlung aller lutherischen Symbole, und nur der deutsch-reformirten Kirche und ihrer alten und neuen Gesinnungsgenossen Gunst hat die variata von Anfang an in hohem Grade gehabt und sich auch erhalten[3]).

---

1) Die Conf. A. variata ist neu edirt worden von Mich. Weber. Hal. 1830. 4. (2 Progrr.); außerdem auch im Corp. Reformatorum vol. 26. — Ueber das Verhältniß der variata und invariata vgl. (Gumlich) Abh. in der Zeitschr. f. die luth. Theol. 1851. H. 4. S. 640 ff.

2) S. oben S. 104. Anm. 2. — Auch Melanchthon selbst hat zwei Jahre vor seinem Tode 1558 auf Anlaß Calvinischer Aeußerungen von der beiderseitigen Harmonie und auf Anfordern der pommerschen Theologen seine Erklärung dahin gegeben, daß er „bei der Confession, dem Kaiser zu Augsburg übergeben a. 1530" beharre, wodurch er selbst die variata als ein bloßes Privatunternehmen bezeichnet hat. Dafür erkennt sie dann aufs bestimmteste insbesondere auch das Vorwort der deutschen Reichsstände zum Concordienbuche, indem es zugleich nur und ausschließlich die ungeänderte Augustana recipirt; S. CLXXVII f. ed. Hase.

3) Indeß ist es doch unrichtig, daß die deutsch-reformirte Kirche nur zu der variata sich bekannt habe. Seit dem Augsburgischen Religionsfrieden 1555, der allein den Augsb.-Conf.-Verwandten Religionsfreiheit in Deutschland zusicherte, war es immer gewöhnlicher geworden, daß unter der Hand auch die Reformirten sich schlechthin dazu rechneten, und später erklärte auch ausdrücklich Johann Sigismund von Brandenburg bei seinem Uebertritt zur reformirten Kirche 1613, dessenungeachtet bei der Augsburg. Conf. verbleiben zu wollen. Dabei war es dann freilich immer noch im Unklaren, ob eigentlich die invariata oder die variata verstanden sei. Schon bei dem Religionsgespräch zu Leipzig 1631 sodann aber erboten sich die reformirten Theologen bestimmt zur Unterzeichnung der A. C. von 1530 (nur mit dem Vorbehalt, daß auch der Confessio variata ein gleiches Ansehen gebühre, eine Bemerkung, die natürlich abgewiesen ward); und bald darauf entschied jene Frage im Westphälischen Frieden 1648, der nun auch ausdrücklich die Reformirten unter die Augsb.-Conf.-Verwandten subsumirte, sich unzweideutig genug dahin, daß nicht die variata unter der von den Reformirten acceptirten zu verstehen sei; denn gegen eine desfallsige Einwendung wurde von den Bevollmächtigten der reformirten Stände in den Beilagen zum Westphäl. Frieden ausdrücklich bezeugt: Profitentur dicti Reformati Augustanam Confessionem augustissimo imperatori Carolo V. a. 1530 exhibitam ore et corde. Zu derselben Confession von 1530 haben dann auch zuletzt noch bei der

Unter den neueren Ausgaben der A. C. zeichnet sich besonders die von Twesten aus (s. oben §. 12. S. 80. Anm. 2.), so wie die von Winer. Erlang. 1825, die von J. A. Tittmann. Dresd. 1830., und die von F. Härter [mit genau verglichenem Text]. Straßburg 1838. 8.; vor allen aber die von Bindseil (lateinisch, wie deutsch, mit Berücksichtigung aller Gestalten, von der ersten bis zur letzten, die für Kritik, Symbolik und Geschichte literarisch nur in Betracht kommen können) in C. G. Bretschneider et H. E. Bindseil Corpus Reformatorum (Melanchthons Werke). vol. 26. Brunsv. 1858. 4.

Um die Geschichte der Confession haben sich besonders verdient gemacht: D. Chyträus Historie der A. C. Rost. 1576. 4. (lat. Frcf. 1577.); — E. S. Cyprian Historie der Augsb. Conf. 2. Aufl. Goth. 1730. 4.; — Chr. Aug. Salig Vollst. Hist. d. A. C. und derselben Apol. Halle 1730. 4. (Th. 2. u. 3. sodann: Hist. d. A. C. und derselben zugethanen Kirchen. Halle 1733 ff. 4.); — Walch in der Introductio; — und neuerlich: Ge. Gottl. Weber Die A. C. nach der Urschrift im Reichsarchiv, nebst e. Ehrenrettung Melanchthons. Weim. 1781, u. Dess. Kritische Geschichte d. A. C. Frkf. 1783. 2 Thle.; und Wolfg. Panzer Die ungeänderte A. C. deutsch u. lat. nach der Nürnberger Abschr. herausgegeben. Nürnb. 1782[1]); auch G. P. C. Kaiser Beitr. zu e. krit. Literargeschichte der Mel. Originalausg. der A. C. u. Apol. Nürnb. 1830. 8.

Unter den Apologeten der A. C. ist auszuzeichnen Hoe von Hoenegg Unvermeidl. u. gründl. Hauptvertheidigung des evangel. Augapfels. Lpz. 1630; auch aus neuerer Zeit A. G. Rudelbach Historisch-krit. Einleitung in die A. C. Dresd. 1841; unter ihren Auslegern J. G. Feuerlin Observationes variae in Augustanae Conf. singulos articulos. Gott. 1743. 4.

Jubelfeier 1830 die Reformirten in Preußen sich ore bekannt. Ob dies freilich Alles wesentlich mehr als ein illusorisches Factum gewesen ist, und bei Behauptung des der invariata geradezu widerstreitenden reformirten Lehrbegriffs etwas Anderes gewesen seyn kann, muß dahin gestellt bleiben.

1) Letztere Beide führten einen Streit über das Originalexemplar, der mikrologisch ward und kein entscheidendes Resultat ergab.

2. Die Apologie.

Nach Uebergabe der A. C. verfertigten die auf dem Augsburgischen Reichstage gegenwärtigen papistischen Theologen, besonders Johann Faber (Propst zu Ofen)[1]), auf kaiserlichen Befehl eine Prüfung und Widerlegung derselben, unter dem Titel: Confutatio Confessionis Augustanae. Auch diese Gegenschrift wurde, und zwar am 3. August 1530, der Reichsversammlung (in deutscher Uebersetzung) vorgelesen[2]). Der Kaiser billigte sie, und forderte demzufolge den Beitritt der evangelischen Stände zur katholischen Kirche. Sie baten um Mittheilung jenes Aufsatzes zur Prüfung, was ihnen aber verweigert wurde[3]). Melanchthon verfaßte nun aus der Erinnerung der gehörten Confutatio und aus dem während des Vorlesens Notirten eine ausführliche Widerleguug derselben, die er nachher in Wittenberg, nachdem ein vollständiges Exemplar der Confutatio in seine Hände gekommen war, umarbeitete und vollendete. Melanchthon befolgte in dieser durch Gelehrsamkeit, wie durch Einfachheit und Klarheit ausgezeichneten Apologie, aus der derselbe ruhig apologetische Geist der Gerechtigkeit und Milde weht, wie aus der Confession, wenn sie auch diese hie und da schon durch einen kühneren polemischen Charakter in Ton und Sprache hinter sich läßt, mit steter genauerer Erörterung, Bestimmung und Schärfung aller Sätze die Ordnung der Confession, deren erläuternder Commentar die Apologie ist, faßt aber öfters mehrere Artikel derselben, die Einen Hauptpunkt behandeln, zusammen, und widerlegt so die Gegner in 14 Abschnitten, welche, während die Confession

---

1) Außer ihm J. Eck, Cochläus, Wimpina ꝛc.

2) Sie erschien zuerst lat. in And. Fabricii Harmonia Conf. A. Col. 1573. fol. (der lat. Text befindet sich auch in Hase's u. A. Ausgg. der symb. BB.). Der deutsche Text wurde aus dem Mainzer Reichsarchiv erst von C. G. Müller. Lpz. 1808 edirt (neuerlich auch von J. W. Schöpff. Lpz. 1830, und von F. W. Bodemann, von Letzterem zugleich mit den Tridentiner Schlüssen. Hannov. 1842.). Lateinisch und deutsch gibt die Confutatio auch der 27ste Bd. von Bretschneider et Bindseil Corpus Reformatorum. Brunsv. 1859.

3) Nur unter den Bedingungen sollte die Mittheilung erfolgen, wenn sie mit eidlicher Verpflichtung nichts dagegen schreiben, die Confutation selbst nicht Anderen zu lesen geben oder durch den Druck bekannt machen, und sich mit dem Kaiser und den anderen Ständen zu der in der Confutation dargelegten Meinung vereinigen wollten.

streitige und unstreitige Artikel mit einander umfaßte, nun blos die streitigen abhandeln, meist jedoch ohne die Strenge des Oppositionstones. Am 22. Sept. 1530 wollten die evangelischen Stände die Apologie auf dem Reichstage übergeben; der Kaiser erklärte jedoch[1]), keine Schrift der Protestanten mehr annehmen und anhören zu wollen, und so blieb diese treffliche Apologie zunächst nur ein Privataufsatz. Wegen seines wichtigen Inhalts jedoch gelangte derselbe in der Folge zum Ansehen eines symbolischen Buchs[2]), und ward 1537 auf dem Convent zu Schmalkalden nach der Entscheidung der evangelischen Stände von den Theologen unterzeichnet. — Die Apologie erschien zuerst 1531 (durch Melanchthon) zugleich mit der Confession lateinisch und deutsch. Sie war ursprünglich nur lateinisch abgefaßt; Justus Jonas aber hatte sie, unter Melanchthons eigener Mitwirkung, zum Theil paraphrastisch, auch ins Deutsche übersetzt.

Neu herausgegeben ist die Apologie deutsch und lat. von Lücke. Berl. 1817, auch (nächst der A. C.) von C. W. Spieker. Berl. 1830, so wie in den Ausgaben der symbol. BB.; vorzüglich aber von Bindseil im Corpus Reformatorum. Vol. 27. Brunsv. 1859. 4. p. 245 sqq. und vol. 28. 1860. zu Anfang.

Der Augustana und Apologie verwandte Schriften nicht symbolischer Autorität.

Verwandt der A. C. und ihrer Apologie, wiewohl nicht zur Autorität anerkannter Symbole gelangt, sind:

1. Die *Confessio Saxonica* oder *Repetitio Confessionis Augustanae,* welche auf Befehl des Churf. Moritz von Melanchthon 1551

1) Und wiederholt am 25. Sept.

2) Die Formula Concordiae im Prooem. führt Epitome p. 571. nach Erweisung des symbolischen Ansehens der A. C. fort: Similiter et Apologiam et articulos Smalcaldicos anno 37. conscriptos et praecipuorum theologorum illius temporis subscriptione comprobatos; und in der Solida declar. p. 633. gibt sie als Abfassungszweck der Apologie an: ut propria et genuina Confessionis Aug. sententia conservaretur atque adversus Pontificiorum calumnias plenius explicaretur, et praemuniretur, ne sub Aug. Conf. praetextu et patrocinio damnati errores sese in ecclesiam Dei paulatim insinuarent, und fügt dann hinzu: Eam etiam unanimi consensu approbamus et amplectimur, quia in ea non modo Aug. Conf. perspicue explicatur, verum etiam clarissimis et solidissimis sacrae scripturae testimoniis confirmatur.

für das Tridentiner Concil aufgesetzt worden ist, und in 23 Artikeln den Hauptinhalt der A. C., zwar thetisch und polemisch sehr gemäßigt, doch ohne Spur der vorangegangenen interimistisch relaxirenden Einflüsse, rein und kräftig genug ausführt. Sie findet sich in Melanchthons Werken (T. I. p. 121 sqq.), und wurde auch besonders, deutsch und lateinisch, aus der zu Leipzig aufbewahrten Urschrift von J. Q. Bürger. Lips. 1722. 8., neuerlich lateinisch, mit den ökumenischen Symbolen und der A. C., von Twesten 1816, sowie zuletzt am vollständigsten in vol. 28. (1860) des Bretschneider-Bindseilschen Corpus Reformatorum herausgegeben.

2. Zu gleichem Zwecke und zu derselben Zeit wurde auf Anordnung des Herzogs Christoph die *Confessio Würtembergica* (Suevica) von Joh. Brenz abgefaßt, welche in ihren 35 Artikeln auch manchen in den übrigen Confessionen übergangenen oder blos angedeuteten Streitpunkt behandelt. Sie wurde, nachdem sie die Zustimmung der angesehensten würtembergischen Theologen erhalten hatte, am 24. Januar 1552 wirklich dem Tridentiner Concil übergeben, ohne daß dies weitere Folgen gehabt hätte. Herausgegeben wurde sie deutsch, nnd dann auch lateinisch, noch 1552; sie findet sich auch in Brentii Opp. T. VIII. p. 1 sqq. u. a., so wie vorzüglich in vol. 28. (1860) des Corp. Reform.

3. Weit älter, als diese beiden Schriften, und durchaus nur Privatbekenntniß, aber unter allen Privatbekenntnissen das celebrirteste, verwandten Charakters mit jenen beiden Bekenntnissen, wie mit der Augustana, und bedeutungsvoller Vorläufer der letzteren (weshalb seiner an dieser Stelle auch noch gedacht werden mag), natürlich aber ohne alle Melanchthonische Färbung, von rein Lutherschem Gepräge, ist das Glaubensbekenntniß Luthers, welches dieser schon im J. 1528 oder 1529[1]), „weil er sehe, daß des Rottens und Irrens je länger je mehr werde, und kein Aufhören sei des Tobens und Wüthens des Satans," auf den Grund der h. Schrift, des „Glaubens aller rechten Christen" und seiner eigenen früheren Schriften, „sonderlich der zuletzt ausgegangenen, in vier oder fünf Jahren[2])," herausgegeben hatte, und welches, wie es

1) Eine ganz alte Ausgabe gibt das J. 1528 als Abfassungsjahr an; die bekannten späteren aber sämmtlich 1529.

2) So gibt hier Luther selbst, indem er sich eben nur auf seine in den letzten 4 bis 5 Jahren ausgegangenen Schriften beruft, sehr bestimmt einen Zeitpunkt an, von welchem ab er eigentlich erst seine rein und positiv reformatori-

bereits damals in seiner Darlegung reiner Lehre ein starkes, wenn auch nicht öffentlich kirchliches, doch kräftig individuelles Band ihrer Bekenner ward, so auch später in aller Zeit in hohen Ehren gestanden hat. Es steht in Luthers Werken als Anhang zu seinem großen Bekenntnisse vom Abendmahle, und folgt (als ein auch außersymbolisches Zeugniß reiner evangelischen Lehre, zugleich zum nicht ganz überflüssigen Nachweise, wie dieselbe nicht erst mit der Augsb. Conf. als ein Ganzes hervorgetreten ist) auch unten als Anhang.

§. 15.

Schmalkaldische Artikel und Tractat.

Nachdem durch die Augustana und ihre Apologie mit dem friedlichen Glimpf ihrer Sprache und der klaren, ruhigen Besonnenheit ihrer Darstellung die evangelische Doctrin confessionell begründet worden war, so trat nun 1537 in Luthers Schmalkaldischen Artikeln in kräftiger Polemik die eigentliche Oppositionsschrift gegen die römische Kirche hervor; ein Bekenntniß, durch Melanchthons subjective Unterschrift nicht mehr geschwächt, als darnach durch desselben gelehrte Tractats-Beigabe vielmehr andererseits noch verstärkt.

1. Um sich über eine entscheidende Antwort hinsichtlich des bevorstehenden, vielfach besprochenen und von Pabst Paul III. im Juli 1536 nun für den Mai 1537 nach Mantua ausgeschriebenen, allgemeinen Concils zu berathen, hielten 1537 die evangelischen Stände einen Convent zu Schmalkalden. Schon zuvor (11. Dec. 1536) hatte der Churfürst Johann Friedrich der Großmüthige von Sachsen Luthern aufgetragen, die Artikel aufzustellen, auf welche man jetzt streng halten müsse. Luther hatte deshalb im December 1536 eine Schrift entworfen, (sie auch sodann Amsdorf, Agricola

---

schen Erfolge datirt. Es ist das die Zeit seines Aufenthalts auf der Wartburg, wo die innere Gährung in dem Gemüthe Luthers eine solche Krisis bewirkte, wo in seiner Seele neue Elemente sich so vollständig entwickelten, daß er von nun an in mehr als einer bedeutsamen Beziehung ein Neuer war, von dem Abwege subjectiver Einseitigkeit durchaus und entschieden losgerungen, und der kirchlichen Objectivität des Christenthums für immer lebenskräftig zugewandt, und so nun erst voll befähigt, wie früher blos gegen papistisches, so hinfort auch gegen mystisches und rationalistisches Element das Schwert des Geistes zu schwingen.

und Spalatin zur Prüfung und Billigung vorgelegt, und am 3. Januar 1537 dem Churfürsten übersandt), welche als Bekenntniß der Evangelischen[1]) auf einem allgemeinen Concil dienen sollte — ein Zweck, der freilich in der Folge dann doch nicht erreicht werden konnte —; diese brachte er nun mit nach Schmalkalden, woselbst sie, als eine weitere, real und formal bezugsweise ergänzende, kurze und bündige Aufstellung reiner Lehre[2]) in kräftiger, allgemein verständlicher Sprache, von den evangelischen Theologen[3]) am 24. oder 25. Februar 1537 feierlich unterzeichnet wurde.

Im Inhalte stimmen so diese Schmalkaldischen Artikel wesentlich mit der A. C. überein; sie sind aber — die eigentliche Lossageschrift von der römischen Kirche und ihrer Hierarchie, dem vom Pabste ausgeschriebenen Concil gegenüber — nach der Forderung der Zeit und Umstände weit schärfer und polemischer abgefaßt, als jene, und besonders ganz ohne die frühere Schonung des Pabstes. Die Schrift — nach einer kunstlosen Vorrede, welche bittere Klagen über des Pabstes Treulosigkeit enthält, und von Luther erst im J. 1538 hinzugefügt worden ist — besteht aus drei Theilen. Der erste (de summis articulis divinae majestatis [4]) stellt kurz die nicht streitigen Lehren von der Dreieinigkeit und von der Person Christi als von dem Grunde des Heils hin; der zweite (de articulis, qui officium et opus J. C. s. redemptionem nostram concernunt [4]) handelt, mit positiver Begründung der Polemik auf den primus et principalis articulus de redemptione[4]), die wichtigsten bleibenden Streitfragen zwischen beiden Partheien über die Heilsthatsache ab, die Lehre vom Verdienste Christi und von der

---

1) Ut Augustanae Conf. uberior declaratio, sagt die Form. Conc. Sol. decl. p. 634.

2) In iis enim articulis — bemerkt die Form. Conc. l. l. bei Anerkennung der symbolischen Autorität der Schmalk. Artikel („Praeterea etiam articulos illos toto pectore amplectimur“ cet.) — doctrina Augustanae Conf. repetita est, et in quibusdam articulis e verbo Dei amplius declarata; et insuper fundamenta monstrata et graves causae recitatae sunt, cur a pontificiis erroribus ed idolomaniis secessionem fecerimus; cur etiam in iis rebus cum pontifice Romano nobis convenire non possit, quodque cum eo in illis conciliari nequeamus.

3) In frequentissimo theologorum conventu, bezeugt die Form. Conc. l. l.

4) Denn so pflegt dieselbe Fundamentallehre hier bezeichnet zu werden, die in der Conf. Aug. und Apol. justificatio heißt.

Rechtfertigung, von der Messe, von Anrufung der Heiligen ꝛc. und vom Pabstthum, mit ihren Verkümmerungen durch die Gegner; der dritte (Articuli, de quibus agere potuerimus cum doctis et prudentibus viris vel etiam inter nos ipsos [15]) die Lehren, welche die Heilsaneignung betreffen, diejenigen Differenzpunkte, welche für minder wesentlich bei den Katholischen galten, und in denen sie vielleicht etwas nachgeben mochten, von Sünde, Gesetz, Buße, Sacramenten (in welchem Punkte auch wiederum der Gegensatz der Evangelischen gegen die s. g. Reformirten bestimmt ausgesprochen wurde), Amt der Schlüssel, Beichte, Kirche, Menschensatzungen u. s. w. Der erste Theil machte den ganzen Inhalt der Symbole der alten Kirche aus; der zweite ruhte auf dem Artikel, von dem Luther erklärte: „Von diesem Artikel kann man nichts weichen oder nachgeben, es falle Himmel und Erde und was nicht bleiben will;“ aber selbst auch in Betreff des 3ten bekannte Luther zum Schluß: „Dies sind die Artikel, darauf ich stehen muß und stehen will bis in meinen Tod ob Gott will, und weiß darin nichts zu ändern oder nachzugeben; will aber Jemand etwas nachgeben, der thue es auf sein Gewissen.“

Im zweiten Theile hatte Luther unter Anderem das göttliche Recht des Pabstes entschieden bestritten, und gezeigt, daß überhaupt solch ein sichtbares Oberhaupt dem Wesen der evangelischen Kirche zuwider sei. Diesen Punkt aber milderte Melanchthon in seiner Unterschrift[1]) nach seiner persönlichen Ansicht um etwas dahin, daß, wenn man nur streng die evangelische Lehre behaupte, man sich in diesem nur die Verfassung betreffenden und dabei doch am schärfsten die Partheien scheidenden Punkte möglichst nachgebend zeigen möge.

Die ganzen Schmalkaldischen Artikel erschienen zuerst deutsch, wie Luther sie geschrieben, Wittenb. 1538. 4. (revidirt 1543. 8.), und zugleich mit einer lateinischen Uebersetzung des Petr. Generanus (eines jungen Dänen, der damals in Wittenberg Theologie studirte) Wit-

1) „Ich Philippus Melanchthon halte diese obgestalte Artikel auch für recht und christlich. Vom Pabst aber halte ich: So er das Evangelium wollte zulassen, daß ihm um Friedens und gemeiner Einigkeit willen derjenigen Christen, so auch unter ihm sind und künftig seyn möchten, seine Superiorität über die Bischöfe, die er sonst hat, jure humano auch von uns zugelassen sei.“

tenb. 1541. 8. In das lateinische Concordienbuch ist eine genaue spätere Uebersetzung Nic. Selneccers aufgenommen. Neuerlich sind die Schmalkaldischen Artikel (nach Luthers deutschem Texte aus einer Heidelberger Handschrift) edirt worden von Marheineke. Berl. 1817. 4. (mit einer ausführlichen Literargeschichte des Buchs in den Prolegomenen).

2. Melanchthon hatte in seiner Unterschrift den Artikeln einen schwächenden Zusatz beigefügt. Wohl mit Rücksicht auf diesen subjectivistischen Zusatz erhielt Melanchthon, der auf dem Schmalkaldischen Convent ja Muße genug hatte, demnächst den Auftrag, als authentische Beilage für die Schmalkaldischen Artikel noch einen Tractat über den Ursprung des päbstlichen Primates (de potestate et primatu papae, „von der Gewalt und Oberkeit des Pabstes") und „von der Bischöfe Gewalt und Jurisdiction" (de potestate et jurisdictione episcoporum) aufzusetzen. Hier nun sprach er jetzt aber nichts als die allgemein anerkannten evangelischen Grundsätze und Ansichten, sie gelehrt erörternd und kräftig vertheidigend, hell und klar in gewohnter Meisterschaft aus. Hatte Melanchthon in der Unterschrift der Artikel in Betreff der Anerkennung des katholischen Kirchenregiments eine andere Ansicht als Luther kundgegeben, so zeigt nun so der Tractat, daß diese Meinungsdifferenz keine Principien-, sondern nur eine Zweckmäßigkeitsfrage betraf. Der Kern der Artikel macht auch den Hauptinhalt des Tractats aus, und ist diesen beiden Schriften eigenthümlich, da in keinem anderen Symbol vom Pabstthum gesprochen wird; und auch Melanchthon, obgleich zunächst nur durch äußere Beweggründe bestimmt, um den Verdacht katholicisirender Sympathien abzuwehren, tritt in schärffster Weise gegen Idololatrie und Antichristenthum des Pabstthums auf, zum Schluß mit einem päbstlichen Sündenregister, so gedrängt und umfassend zugleich, wie sonst nirgends in den symbolischen Büchern. Auch diese gesammte kirchenrechtlich sehr wichtige Beilage[1]), die dann bald für einen untrennbaren Anhang an die

1) Wichtig aber ist insbesondere dann auch der zweite Theil derselben, de pot. et jurisd. episcc., insofern derselbe hierarchischen Prätensionen und Usurpationen von Seiten der Bischöfe gegenüber als Gemeinrecht namentlich auch das Ordinationsrecht, das jegliche Kirche durch ihren Pastor zu üben befugt sei, „weil nach göttlichem Recht kein Unterschied zwischen Bischöfen und Pastoren," vindicirt.

Schmalkaldischen Artikel galt[1]), ward darauf durch die Unterzeichnung der Theologen (so wie durch die fürstliche Receßerklärung) als symbolisch anerkannt.

Dieser Anhang erschien zuerst lateinisch, anonym, Straßburg 1540. 8., und in deutscher Uebersetzung von V. Dietrich, nun unter Melanchthons Namen, Wittenb. 1541. 4.; auf höheren Befehl zu Weimar 1553. In steter unzertrennlicher Verbindung mit den Schmalkaldischen Artikeln erscheint derselbe seit 1555.[2])

§. 16.

Katechismen.

Luther war um so vollberechtigter, in den Schmalkaldischen Artikeln auch angreifend, nach außen destructiv zu verfahren, da er schon längst durch die beiden Laiensymbole und ihre reine, kräftige, geistvolle und einfältige Darstellung des Kerns der seligmachenden Lehre innerlich den positivsten, lebendigsten Bau begründet hatte. Die Schmalkaldischen Artikel versetzten uns mitten in den heißesten Kampf der gegnerischen Mächte, auf die weltgeschichtliche Bühne der gewaltigen Ereignisse des reformatorischen Jahrhunderts. Mit den Katechismen dagegen, dem kleinen namentlich, treten wir an die Stätte des Friedens, wo der Hader verstummt, an den heimischen Heerd der evangelischen Kirche; und in dieser Beseitigung der Polemik steht dies Symbol ja in der That als einzig da unter allen Bekenntnissen, hoch ausgezeichnet in diesem und verwandtem Bezug selbst noch vor der sonst mannichfach verwandten Augustana[3]), als deren

1) Bloßer Anhang ist der Tractat ja freilich nicht; aber bei seiner Kürze und der Beschränkung auf einen einzigen Punkt, der ohnedies schon in den Artikeln festgestellt war (so daß der Tractat als wissenschaftliche Begründung der dort aufgestellten Gedanken und damit als Apologie der Artikel erscheint), ist der Anhangsname doch auch kein ungerechter.

2) Vergl. J. Ch. Bertram Geschichte des symbol. Anhangs der schmalk. AA., herausg. v. J. B. Riederer. Altorf 1770. 8. (in Ried. Literar. Abhh. St. 4. 1783. S. 169 ff.).

3) „Den kleinen Katechismus mit der Augustana zusammen bezeichnet man wohl als die eigentlich populären Symbole. Das Gepräge schlichter Einfachheit und klarer Bestimmtheit ist ihnen gemeinsam. Während aber der kleine Katechismus ein Symbol im strengen Sinne, ein officieller Ausdruck specifisch evangelischer Unterscheidungslehren nicht ist und darum auch nie die rechtliche Bedeu-

unmittelbare Vorläufer übrigens **beide Katechismen**, die frühsten aller specifisch evangelischen Symbole, wenn auch nicht die autorisirtesten aller, erscheinen müssen.

Früheren Ursprungs nehmlich, als selbst die Augsb. Conf., aber in gewisser Beziehung doch eben nicht ganz gleicher formaler Autorität mit den übrigen Bekenntnißschriften, sind die zwei christlichen Lehrbücher, welche — als Symbole der Katechumenen und Laien vorwaltend nach innen gerichtet — in der lutherischen Kirche, wenn auch immerhin formloseres, doch aber wirkliches symbolisches Ansehen erhalten haben[1]): **die beiden Katechismen Luthers**,

---

tung der Augustana hätte gewinnen können, so gehen andererseits dieser die nöthigen Eigenschaften ab, um sie zu einer förmlichen Volksschrift zu machen. Sie hat es ihrer Natur nach zu sehr mit der Negation und den Parteigegensätzen zu thun; es fehlt ihr die Durchsichtigkeit klarer Anordnung; die mehr praktischen Stücke des Glaubens, welche gerade dem Volke von besonderem Werth sind, läßt sie bei Seite und hält sich auch im Theoretischen auf der Höhe der Allgemeinheit, während der Katechismus, die Quintessenz des christlichen Glaubens umspannend, dem Allgemeinen durchweg eine persönliche Beziehung gibt, zu den praktischen Bedürfnissen des Individuums hinabsteigt, und sich gleichsam mit ihm über seinen Herzens- und Gewissenszustand, über die Stellung zu seinem Gott und seine ewige Seligkeit bespricht. Der Katechismus ist mit Einem Worte keine theologische, sondern eine religiöse Schrift" — **Eytel** in der Zeitschr. für d. luth. Theol. 1858. S. 20 f.

1) Luthers Katechismen, wie sie nicht nach öffentlichem Beschlusse verfaßt wurden, sind auch nicht durch förmliche Unterzeichnung, sondern durch mehr stillschweigende Uebereinkunft zu symbolischem Ansehen gelangt. **Sie führten sich**, besonders der kleine, bei der lauteren und geistvollen Einfachheit und unübetrefflichen praktischen Concretheit, **allenthalben von sebst ein**. Uebrigens bekennt sich auch zu ihnen, nachdem sie schon zuvor in mehrere Corpora doctrinae aufgenommen worden waren, die Form. Conc. förmlich und unzweideutig. (Die Epitome l. l. erklärt: Et quia haec religionis causa etiam ad Laicos quos vocant spectat eorumque perpetua salus agitur: profitemur publice, nos etiam amplecti Minorem et Majorem D. Lutheri Catechismos, ut ii Tomis Lutheri sunt inserti; quod eos quasi laicorum biblia esse censeamus, in quibus omnia illa breviter comprehenduntur [quam maxime perspicue et simplicissime in usum rudiorum declarata — fügt die Sol. declar. hinzu], quae in sacra scriptura fusius tractantur, et quorum cognitio homini christiano ad aeternam salutem est necessaria. [Omnes — bemerkt die Sol. decl. ferner — ecclesiae Augustanae Confessiones hos catechismos approbarunt atque receperunt]). Das Concordienbuch aber, theils in der Aufnahme selbst, theils in der vorläufigen Aufzählung im Vorwort (S. CLXXXIII ed. Hase), läßt die Katechismen hinter den unter öffentlicher Autorität verfaßten Symbolen folgen.

der zu Ende des J. 1528 geschriebene, doch erst Anfang 1529 vollendete und etwa im März im Druck erschienene größere, besonders als Hülfsmittel und Anweisung für Lehrer und Prediger, und der unvergleichliche kleinere, vom J. 1529 (sicher nicht vor Juli 1529), als Leitfaden bei dem Jugendunterricht und für das christliche Volk. Für die frühere Abfassung des größeren Katechismus zeugt ja wohl nicht nur seine innere Beschaffenheit (der große Katechismus trägt den Charakter der ersten Arbeit, nicht der kleine), sondern auch das Factum der Anführung des großen in der Vorrede des kleinen und des Vorhandenseyns der lateinischen Uebersetzungen des großen schon im Mai und Juli 1529, mehrere Monate vor nachweislichem Daseyn der Uebersetzung des kleinen; dazu auch ausdrücklich der alte Zeit- und langjährige Hausgenoß Luthers, Mathesius, in seinen Predigten über Luthers Leben. — Es hatte sich bei der Visitation der erneueten evangelischen Kirche in Sachsen 1528 ergeben, daß sowohl bei dem gemeinen Manne, als zum Theil auch bei den Predigern über den Lehrinhalt des Christenthums noch eine große Unwissenheit herrsche. Dies bewog Luthern zur Abfassung jener beiden Anleitungen zum Religionsunterricht. Beide, insbesondere der kleinere, enthalten natürlich vorzugsweise eben nur einfach thetische Lehrentwicklungen; gleichwohl fehlt auch selbst im kleinen [1]) die nothwendige Verwahrung (wenn auch ohne alle directe Polemik) gegen papistischen, wie gegen Zwinglischen Irrthum keinesweges. Beide, insbesondere der kleinere, fanden auch ganz ausnehmenden Eingang, und namentlich der letztere, über dessen Urgestalt allerdings nun viel zu streiten war [2]),

---

1) Denn der große, diese lebendige und reichhaltige Anleitung zur praktischen Behandlung des christlichen Lehrstoffs in Predigt und Unterricht, entfaltet allerdings während der so gut als gänzlichen Ruhe im kleinen sichtlich auch seinerseits bei aller Einfachheit der Position zugleich eine lebhafte Polemik gegen die Papisten und Mönche, gegen die Schwarmgeister und Rotten.

2) Für die wichtige, aber sehr spinöse Frage über die erste Gestalt des Lutherschen kleinen Katechismus sind neuerlich vorzüglich bedeutsam geworden: C. Mönckeberg Die erste Ausgabe von Luthers kleinem Katechismus, in niedersächsischer Uebersetzung (Hamb. 1529) und mit einer Untersuchung über die Entstehung des kleinen Katechismus, Hamb. 1851; K. F. Th. Schneider Luthers kleiner Katechismus nach den Originalausgaben kritisch bearbeitet. Berl. 1853, und vor allen Th. Harnack Der kleine Katechismus Luthers in seiner

ist schon von Anfang an in zahllosen Ausgaben verbreitet und in fast alle Sprachen der Welt übersetzt worden.

In beiden Katechismen hatte dabei Luther die drei Hauptstücke zum Grunde gelegt, welche schon in manchen bis dahin üblichen Katechismen der katholischen Kirche enthalten waren, die zehn Gebote, das apostolische Symbolum und das Vaterunser, dieselben drei Hauptstücke, welche auch er selbst nebst seinen Freunden Melanchthon und Just. Jonas schon früher zu erläutern versucht hatte. In den Katechismen, die er, um ein allgemeines Bedürfniß zu befriedigen, jetzt neu ausarbeitete (zuerst eben den größeren, dann den kleineren), fügte er nun aber auch noch die beiden Hauptstücke von der Taufe und vom Abendmahle hinzu. Außerdem hat der kleine Katechismus (vor dem Hauptstück vom h. Abendmahle) drei besondere Fragen über die Beichte[1]), und der große schon in der 2. Ausg. 1529. 8.[2]) eine Vermahnung zur Beichte. Dagegen ist dann der in den einzelnen Provinzialkatechismen verschiedene Abschnitt vom Amte der Schlüssel (meist als 6. Hauptstück) nicht ein ursprünglicher Bestandtheil des Katechismus, sondern wahrscheinlich etwas späteren Ursprungs, vielleicht auch gar nicht von Luther selbst verfaßt, wiewohl derselbe doch Luthers Gedanken und zum

---

Urgestalt, kritisch untersucht und herausgegeben. Stuttg. 1856. 4. Letzterer gibt hier — nach gründlichen einleitenden Untersuchungen über die Urgestalt des Katechismus und über die innere Geschichte desselben — den kleinen Katechismus in diplomatisch genauer Gestalt und trefflich ausgeführten alten Drucken 1. nach einem Erfurter Abdruck der editio princeps (der abhanden gekommenen ersten Wittenbergischen Ausgabe von 1529) mit den Varianten eines Marburger Abdruckes derselben ed. princ., Alles von 1529 (und hierin sieht denn Harnack die Urgestalt des Katechismus uns erhalten), 2. nach der (zweiten) Wittenberger Originalausgabe von 1529 (von welcher dann auch, wie von 1, nur formal, nicht aber wesentlich verschieden ist eine von Schneider veröffentlichte Ausgabe von 1531), und 3. nach einer Wittenberger Originalausgabe von 1539 (als dem Beginn des zweiten Stadiums in der ältesten Geschichte des Katechismus, mit spätestens von jetzt ab durch Luther vorgenommener Textesrevision).

1) Ueberdies ist er schon in der ältesten deutschen Original-Ausgabe, die man zur Zeit kennt (Wittenb. 1529. 16.), mit einigen Gebetsformeln, der Haustafel und dem Trau- und Taufbüchlein versehen, welche sämmtliche Beigaben auch in die erste authentische Ausgabe des deutschen Concordienbuchs übergegangen sind.

2) Die erste war in 4. erschienen.

Theil auch Worte treu wiedergibt, und schon in den dreißiger Jahren des 16. Jahrh. in verschiedenen Ausgaben des kleinen Katechismus wirklich vorkommt[1]).

Beide Katechismen waren natürlich ursprünglich deutsch; doch erschienen von beiden schon 1529 lateinische Uebersetzungen. Die lateinische Uebersetzung des kleinen (Wittenb. 1529. 8.) rührt von J. Jonas oder von Nik. Selnecker her; die des großen, die eine von J. Lonicer zu Marburg, die andere von Vinc. Obsopöus zu Hagenau. Die letztere Uebersetzung wurde von Selnecker revidirt, und ging so ins Concordienbuch über.

Ueber die Geschichte der beiden Katechismen L.'s vergl. u. A. J. G. Walch Einleitung in die katechet. Theologie. Jena 1752; — J. C. W. Augusti Versuch einer hist. krit. Einleit. in die beiden Hauptkatechismen der ev. Kirche [den Lutherschen und Heidelberger meint der unglücklich gewählte Titel]. Elberf. 1824; — C. F. Illgen Memoria utriusque Lutheri catechismi. Lips. 1829 sqq. (4 Progrr.) 4., — und Harnack a. a. O. (ob. S. 120. Anm. 2.).

---

1) Woher derselbe stamme, ließe sich im Falle nicht Lutherschen Ursprungs dann nur vermuthen oder erschließen. Nach G. C. F. Mohnike Das 6. Hauptstück im Katechism. Stralsund 1830. 8. (vergl. C. H. Schott Enchiridion, der kl. Katech. 2c. mit e. histor. Einleit. Lpz. 1833.) wäre er aus den Nürnberger Katechismuspredigten, wie sie allerdings dort schon seit 1531 auch über diesen Abschnitt gehalten wurden, unter dem Einflusse von Brenz entstanden, und das Wesentliche dieser Ansicht, zu größerer Bestimmtheit und Klarheit modificirt, erhält dadurch einen noch höheren Grad von Wahrscheinlichkeit, daß der erste Katechismus, in welchem das Hauptstück vom Amte der Schlüssel erschien, der (nur aus der latein. Uebersetzung des Obsopöus, schon von 1529, bekannte) Brenzische oder Hallische (schwäbisch Hallische) Katechismus war. Vielleicht also rührt dies Hauptstück von Joh. Brenz selbst, einem der treusten und wackersten Freunde Luthers, her. (Die Annahme des Pommerschen Superintendenten Knipstrow, welcher die Aufnahme des Abschnitts auf einer Synode zu Greifswald 1554 seinen Diöcesanen empfahl, als Verfassers beruht jedenfalls auf einer unhaltbaren Vermuthung.) — Wäre Luther selbst Verfasser, so hat er wenigstems nicht ursprünglich den Abschnitt in den Katechismus eingefügt; die spätere Thatsache der Einfügung, sei es durch Luther oder Andere, erklärt sich aus dem evangelisch kirchlichen Interesse für Privatbeichte und Privatabsolution hinlänglich. — Einen interessanten Beitrag zur Behandlung dieses Gegenstandes gibt auch J. Wiggers Das Hauptstück vom Amte der Schlüssel im mecklenburgischen Katechismus von 1540, in der Zeitschr. f. die ges. luth. Theol. u. K. 1840. Heft 3. S. 117 ff.

Ueber das Meisterhafte der inneren Anlage und Ausführung der Katechismen Luthers, namentlich des kleinen, s. viel Treffliches in (E. Sartorius) Bemerkk. über die fünf Hauptstücke, Ev. Kirchenzeit. 1838. Nr. 53 fg. (Vergl. auch C. A. Ackermann Die altchristl. Lehrstücke, ihr Inhalt und Zusammenhang. Nürnb. 1832.)

§. 17.

Concordienformel.

Ueber die Concordienformel s. besonders Leonh. Hutter Concordia concors, de orig. et progr. F. C. Vit. 1614. fol., ed. nov. Lips. 1690. 4. (als siegende Gegenschrift gegen Rud. Hospiniani Concordia discors. Tig. 1607. Gen. 1678. fol.); J. N. Anton Geschichte der Concordienformel. Lpz. 1779. 2 Bde. 8.; C. F. Göschel Die Concordienformel nach ihrer Geschichte, Lehre und kirchlichen Bedeutung. Lpz. 1858, und F. H. R. Frank Die Theologie der Concordienformel histor. dogmat. entwickelt und beleuchtet. Th. I. Erlang. 1858.

Nachdem die evangelische Wahrheit seit ihrem ersten offenen Bekenntniß in der Augsburgischen Confession ein halbes Jahrhundert lang sich nach außen und innen aus- und durchgekämpft hatte, wurde sie in bestimmtester und concretester Fassung zur inneren Ausgleichung und Abrundung in sich selbst nochmals zusammengefaßt und aufs scharfsinnigste und vollste entwickelt in der Concordienformel, dem symbolischen Schlußstein und in mehrfacher Hinsicht dem Hauptbekenntnisse der lutherischen Kirche, der nothwendigen Ergänzung aller übrigen Symbole zu einem vollendeten organischen Ganzen, zugleich dem am förmlichsten und stattlichsten unter allen beglaubigten und am erwogensten und gemeinsamsten unter allen abgefaßten; wenngleich nun doch gerade dies Symbol auf eine Opposition gestoßen ist, welche, bei dem durchaus schriftgemäßen und historisch-evangelischen Charakter des Buchs, zwar positiv unkräftig, doch negativ stark genug war, die Förmlichkeit seiner An- und Aufnahme hie und da in Frage zu stellen oder zu hemmen.[1])

1) Gilt doch auch neuerlich die Concordienformel nicht Wenigen als „eine Carricatur des wahren Lebens der deutschen Kirche, ein Product des starrsten

Es liegt in den Entwicklungsverhältnissen des kirchlichen Lehrbegriffs der göttlichen Wahrheit, daß, nach einer ersten Zusammenfassung desselben in einer zur Abwehr der äußeren Gegensätze genügenden Formel, dieselben Gegensätze, näher der Wahrheit und zum großen Theil innerhalb jener Formel, die sie zu indifferenziren streben, noch einmal sich wiederholen, und dadurch eine noch bestimmtere und concretere Fassung des Begriffs der Lehre nothwendig machen, wodurch er vollendet wird. Dies war der Verlauf gewesen in dem Arianischen Streite seit dem Nicänischen Concil; dies war er nun auch jetzt, wenn auch mit mehrfach ungleichem Resultat, im Kampfe der Reformation, welcher, ausgekämpft nach außen, endlich als Resultat nach innen die Concordienformel ergab, das Symbol der Theologen und Gelehrten, das wissenschaftlichste, entwickeltste, begriffsmäßigste aller Symbole[1]). — Diese wissenschaftliche und begriffsmäßige Vollendung, welche die Irrlehre in jedem Schlupfwinkel verfolgte, bedingte nun freilich auch einen eigenthümlichen confessionell polemischen Charakter der Concordienformel. Wenn nehmlich in den früheren Bekenntnißschriften der lutherischen Kirche nächst der thetischen Feststellung des rein evangelischen Lehrbegriffs vorzugsweise, wenn auch keineswegs ausschließlich, sei es

---

dogmatischen Formalismus und der exclusivsten Engherzigkeit." Sie nehme sich, wird gesagt, „heraus von ihrem einseitigen Parteistandpunkte den Symbolkörper der lutherischen Kirche festzustellen; sie füge ihre eigenen dogmatischen Erläuterungen als rechtmäßige Auslegung der Augustana hinzu und mißbrauche somit die feststehende Autorität des Grundbekenntnisses zur Einführung neuer speciell dogmatischer Bestimmungen; sie nähere sich geistig an das Scholastische und Katholische; mühsam winde sie sich zwischen den verworfenen Abweichungen hindurch; eine forcirte abstracte Kirchlichkeit wolle hier ohne Rücksicht auf die Grade und die Natur der Lehrverschiedenheit das Ihre nach allen Seiten gleichmäßig abschließen; ihr Verfahren nähere sich dem des Tridentinums; kurz sie habe den allgemeinen Boden reformatorischer Gedanken den Blicken entzogen, die Anschauung des Protestantismus verengt und das fromme Gedächtniß seiner ersten Großthaten geschmälert."

1) Mit innerer Nothwendigkeit erscheint es ja als ein Resultat der kirchlichen Entwicklung —, das allerdings nur an den Symbolen der luth. Kirche, am wenigsten an denen der reformirten, recht anschaulich werden kann —, daß das ursprüngliche, einfache apostolische Bekenntniß sich durch die Jahrhunderte hindurch zu immer bestimmteren Dogmen und Symbolen entfalten und fixiren mußte.

milder, sei es schärfer, der ausdrückliche Gegensatz gegen die papistische Kirche, gegen die Contrareformation vorgewaltet hatte: so tritt nun in der Concordienformel auch der ausdrückliche Gegensatz gegen alle Ultrareformation, gegen alles Calvinistische, das ja jetzt auch innerhalb der lutherischen Kirche sich geltend machen wollte[1]), und mithin gegen die im Irrthum sich verhärtende reformirte Kirche ebensowohl, als der gegen die papistische, bestimmt und scheidend hervor[2]). Doch erscheint bei all dieser Strenge und Präcision reiner Lehre die Concordienformel zugleich als eine wahrhafte Vermittlung der Extreme[3]); ja eben ihre Haupttendenz ist, wie von der einen Seite die eines, das Unzusammengehörige scharf von einander scheidenden zweiten Bildungsabschlusses innerhalb des Protestantismus, so von der anderen gerade eine vermittelnde. Klar und scharf zeichnet sie stets die zwei Grenzlinien der Extreme, um dann zwischen ihnen hindurch ihre Bahn einzuschlagen: ein irenischer Charakter, der ihren vollen Werth nun erst recht deutlich herausstellt.

---

1) Nur dies gibt die Concordienformel als Grund dieser Form der Polemik an. Vergl. Art. 7. de coena Dom. p. 597: „Etsi Cingliani doctores non in eorum theologorum numero, qui Augustanam Confessionem agnoscunt et profitentur, habendi sunt, quippe qui tum, cum illa Conf. exhiberetur, ab eis secessionem fecerunt: tamen cum nunc sese in eorum coetum callide ingerant erroremque suum sub praetextu piae illius confessionis quam latissime spargere conentur, etiam de hac controversia ecclesiam Dei erudiendam judicavimus.“ „Accessit — so erklärt auch das Vorwort der deutschen Reichsstände zum Concordienbuche S. CLXXIV ed. Hase —, quod sub praetextu Augustanae Confessionis dogma illud pugnans cum institutione sacrae coenae corporis et sanguinis Christi, et aliae etiam corruptelae passim et in ecclesias et scholas introducerentur;“ u. s. w.

2) Gerade in allen bei lutherischer Polemik gegen die reformirte Lehre in Betracht kommenden Beziehungen hat denn die Concordienformel auch vorzugsweise classische Bedeutung.

3) Dies zeigt sich thatsächlich vor Allem darin, daß die C.-F. eben so bestimmt, als von der einen Seite Calvinistirender und Philippistischer Irrlehre, von der anderen Seite auch der entgegentritt, welche sich darin gefiel, bezugsweise in hyperlutherischer Uebertreibung und Ueberbietung der Lutherschen Lehrform ein System zu begründen, welches theilweise mit dem gesammten ökumenischen Christenthum der alten Kirche in Opposition gerieth; so dem s. g. Flacianismus, einem übertriebenen Antisynergismus u. s. w., Richtungen, deren Vorfechter der Einführung der C.-F. denn auch ihrestheils ernsteren Widerstand entgegensetzten, als die der gegentheiligen laxen (wie dies z. B. hinsichtlich der mecklenburgischen Kirche aus J. Wiggers Kirchengeschichte Mecklenburgs. Parch. 1840. S. 170 ff. erhellet).

Schon vor, besonders aber seit Luthers Tode 1546 war mannichfacher Streit innerhalb der lutherischen Kirche selbst entstanden, hauptsächlich veranlaßt durch das Hervortreten einer zwiefachen Geistesrichtung, einer streng biblischen und rein reformatorischen in Luthers Geiste und einer laxeren nach Melanchthons späterem Sinne, in dieser Kirche, und diese Kämpfe wurden bei der Nothwendigkeit des Gegensatzes der lutherischen Kirche gegen den offen und versteckt um sich greifenden Calvinismus um so gefährlicher. Dem Churfürsten August von Sachsen aber (1553—1586) lag sehr viel an einer völligen Vereinigung der lutherischen Kirche in sich selbst, und die Herzöge von Braunschweig und Würtemberg boten ihm dazu die Hand[1]). Vorzüglich bemühte sich nun, indem die sonst hervorragendste sächsische Landeskirche durch langwierige kryptocalvinistische Machinationen geschwächt worden war, der ausgezeichnete würtembergische Theolog Jacob Andreä, Kanzler und Probst zu Tübingen (geb. 1528, gest. 1590), solch eine innerliche Vereinigung zu Stande zu bringen; und neben ihm arbeitete vor allen der braunschweigische Theolog Martin Chemnitz (geb. 1522, gest. 1586). Schon 1569 hatte Andreä eine Vereinigungsschrift entworfen, worin er von den streitigen Punkten ächt lutherisch, obgleich in den allerglimpflichsten Ausdrücken, gehandelt hatte. Nach manchen Verhandlungen zwischen schwäbischen und sächsischen Theologen setzte er in der Folge, 1574, gemeinschaftlich mit Chemnitz, die s. g. schwäbisch-sächsische Concordienformel auf, welche darnach, auf einem theologischen Convent im Kloster Maulbronn 1575 revidirt, so den Namen der Maulbronnischen Formel erhielt. Nach Einholung mancher Gutachten über diese versammelten sich alsdann, auf chursächsische Veranstaltung und mit Wissen und Willen der vornehmsten evangelischen Fürsten, 1576 zu Torgau die Theologen Andreä, Chemnitz, ferner Dav. Chyträus aus Rostock (geb. 1530, gest. 1600), Andreas Musculus (Generalsuperint. der Mark Brandenburg) und Christoph Körner (Cornerus) aus Frankfurt a. d. O., und nächst ihnen 12 chursächsische Theologen, und durch gemeinsame Berathung und Umarbeitung entstand nunmehr das s. g. Torgauische Buch (am 7. Juni

---

1) Auch Kaiser Maximilian II. billigte das Vorhaben, als Jac. Andreä 1570 in Prag ihm vorgestellt wurde.

dem Churfürsten überreicht)[1]. In dieser Form wurde die Arbeit den evangelischen Fürsten und durch sie den Theologen zur Beurtheilung übersandt, und nach verschiedenen Censuren kam es zum Abschluß. Andreä, Chemnitz und der sächsische Theolog Nic. Selnecker (nach Verwaltung mancher anderen Aemter, namentlich einer Jenaischen Professur und Wolfenbütteler Generalsuperintendentur, jetzt Superintendent zu Leipzig; geb. 1530, gest 1592) vereinigten sich im März 1577 im Kloster Bergen bei Magdeburg; zu ihnen traten nachher noch Chyträus, Musculus und Körner hinzu, und so ward nun im Mai (19—28. Mai) von ihnen in letzter Instanz das Glaubensbekenntniß redigirt, welches von seinem Entstehungsorte das Bergische Buch und von seinem Zweck, die ganze evangelisch-lutherische Kirche in Einem Glaubensbewußtseyn zu verbinden, die Concordienformel genannt wird. Sie ist ursprünglich deutsch abgefaßt[2], und wurde nachher von Luc. Osiander, und verbessert von Selnecker, ins Lateinische übersetzt[3]. Sie sollte, einzig nach dem göttlichen Worte als der alleinigen Glaubensnorm — wofür es das Proömium des Buchs mit Bestimmtheit erklärt —, aber eben deshalb auch gemäß den früheren Bekenntnißschriften der evangelischen Kirche und insbesondere der Lehre Luthers, alle bisher innerhalb geführte Streitigkeiten entscheiden und beenden, und gefährlichen, Calvinisirenden und anderen Versuchen, den rein biblischen lutherischen Lehrbegriff zu verändern, auf immer vorbeugen, diesen selbst aber durch gründliche theologische Entwicklung unerschütterlich befestigen; und sie hat diesem Zwecke in ausgezeichnet umsichtiger und scharfsinniger Darstellung genügt. Das Ganze zerfällt in zwei Hauptheile, eine Epitome und eine Solida declaratio. Jene handelt summarisch, diese ausführlich, stets mit möglichst genauem Anschluß an den Sinn und die Worte Luthers, alle streitigen oder streitig gewesenen Punkte

1) Dies Torg. Buch ist aus einer gleichzeitigen Handschrift herausgegeben worden von J. S. Semler. Halle 1760. 8. — Vergl. J. H. Balthasar Historie des Torg. Buchs. Greifsw. 1741 ff. 8 Stück (6 deutsch, 2 lateinisch).

2) Als deutsche editio princeps gilt der Abdruck im deutschen Concordienbuche Dresd. 1580. Fol.

3) Das lateinische Concordienbuch in der ersten Ausg. (Lips. 1580. 4.) enthält die Osiandersche, seit der zweiten (1584) die Selneckersche Uebersetzung.

in den 11 Artikeln von der Erbsünde, vom freien Willen, von der Rechtfertigung, von guten Werken, vom Gesetz und Evangelium, vom dritten Gebrauch des Gesetzes[1]), vom h. Abendmahle, von der Person Christi (hier mit Fixirung der Lehre von der Ubiquität und Communicatio idiomatum, und namentlich in diesem bedeutsamen Lehrstück mit rein und geschickt vermittelnder Tendenz), von Christi Höllenfahrt, von kirchlichen Gebräuchen und Mitteldingen, und von der ewigen Gnadenwahl (auch hier vornehmlich, wie im Artikel von der Person Christi, auf göttlichem uralten Grunde selbstständig neubauend und in Wahrheit nach tiefsten Motiven des Gewissens vermittelnd), ab, und zwar so, daß zuerst der Streitpunkt nachgewiesen, dann die in der lutherischen Kirche geltende Lehrart (Affirmativa) festgesetzt, endlich die falschen Behauptungen der Gegner mit Gründen zurückgewiesen werden (Negativa)[2]). Als ein 12ter Artikel folgt zuletzt noch ein Artikel von häretischen Secten, die sich niemals zur Augsb. Conf. bekannt (namentlich Anabaptisten, Schwenckfeldianer, Antitrinitarier), und endlich, zur Bestätigung des Artikels von der Person Christi, ein ausführlicher Anhang (verfaßt von Andreä und Chemnitz, doch nicht ein integrirender Theil der Concordienformel) mit „Zeugnissen heiliger Schrift und der alten reinen Kirchenlehrer" über die Person und die göttliche Majestät der Menschheit Christi.

Sogleich nach Vollendung der Concordienformel waren die Churfürsten August von Sachsen (er der hauptsächlichste Begründer des Werks) und Johann Georg von Brandenburg eifrig darauf bedacht, daß sie in ihren und anderen Ländern kirchlich anerkannt und angenommen werden möchte, und bald (noch 1577) erlangte sie auch in Chursachsen, dem herzoglichen Sachsen, Chur-Branden-

---

1) Nicht blos für die Welt und für die zur Sündenerkenntniß zu Führenden, sondern auch für die Gläubigen.

2) „Zeigt die Epitome große formelle Verwandtschaft mit der Conf. Aug., so hat dagegen die solida declaratio in ihrer breiten Auseinanderlegung und häufigen Wiederholung der Gründe auffallende Aehnlichkeit mit der Apologie, unterscheidet sich aber von ihr, wie von der Augustana, dadurch, daß in ihr und in der C.-F. überhaupt nicht mehr Eine reformatorische Grundidee, über alle anderen sich erhebend, das Ganze beseelt und beherrscht. Hier kommen vielmehr die verschiedenen Artikel ziemlich gleichmäßig zum Wort, bilden aber, mehr isolirt stehend, jeder für sich ein besonderes Ganze" — Eytel a. a. O. S. 25.

burg, Chur-Pfalz[1]), Pfalz-Neuburg und -Sulzbach (Oberpfalz), Anspach und Baireuth, Braunschweig, Lüneburg, Mecklenburg, Erzstift Magdeburg, Würtemberg, Baden, Henneberg, Schwarzburg, Leiningen, Hohenlohe, Oldenburg, Mansfeld, Stolberg, Schönburg u. s. w.[2]), sowie in den Städten Hamburg, Lübeck, Landau, Goslar, Ulm, Reutlingen, Schwäbisch-Hall, Memmingen, Lindau, Regensburg, Augsburg, Göttingen, Hildesheim, Hameln, Hannover, Erfurt u. s. w. symbolisches Ansehen, und durch 8—9000 (durchaus unerzwungene) kirchliche Unterschriften[3]) eine stattliche Autorisation. Sie ward unter churfürstlich sächsischer Autorität im Einverständnisse mit 85 anderen (auch sämmtlich unterzeichneten) Reichsständen — Churpfalz, Churbrandenburg rc., überhaupt 51 Fürsten und 35 Städten — (dem bei weitem angesehensten Theil aller Betheiligten, der überwiegendsten Majorität aller evangelischen Reichsstände Deutschlands überhaupt) zuerst am 25. Juni 1580 (Dresden, in Fol.)[4]), und zwar nicht isolirt, sondern, den früheren Verhandlungen gemäß, in geschlossener Verbindung mit allen übrigen früheren symbolischen Büchern der lutherischen Kirche, seitdem mit der Concordienformel zusammen unter dem Namen des Concordienbuchs, Concordia, begriffen, mit einer 1579 auf einem Convente von Theologen und fürstlichen Gesandten zu Jüterbog abgefaßten und demnächst von den Ständen förmlichst vollzogenen trefflichen Gesammtvorrede, publicirt. Die Concordienformel hatte auch selbst erklärt (in der Vorrede zur Solida declaratio), daß man hiemit kein neues Glaubensbekenntniß einführen, sondern nur, weil einige Theologen von dem rechten Verstande der Augsb. Conf. abgewichen wären, denselben weiter erklären wolle, nach der h. Schrift, deren Lehre in den bisher angenommenen symbolischen Schriften

---

1) Hier jedoch ohne die sonstige Unterzeichnung.

2) Desgleichen im Herzogthum Preußen, dessen Geistliche die Formel sogleich mit unterzeichneten; nachträglich, in den nächsten Jahren, auch in Krain, Kärnthen und Steyermark, mit Unterzeichnung; etwas später selbst auch bei den Lutheranern in Ungarn, obwohl hier politische Ursachen die Unterschrift hinderten

3) Der theologischen Facultäten, Kirchenräthe, Consistorien rc., Superintendenten, Pfarrer, hie und da auch der Hauptschullehrer rc.

4) In demselben Jahre noch sechs Mal wieder aufgelegt.

rein enthalten sei; und daß sie durchgängig im Geiste der ursprünglichen evangelischen Lehre und der früheren lutherischen Symbole gehalten ist, können selbst die Gegner nicht verkennen. Doch aber verweigerten aus verschiedenen Gründen der Stimmführer, in Indifferenz, oder in vorwaltend äußerer Politik, oder in verletztem Ehrgeiz, oder auch in Abschüssigkeit zur Irrlehre (insbesondere calvinisirender Neigung) eines Theils der evangelisch-lutherischen Kirche basirend, einige deutsche lutherische Länder und Städte (Holstein, Pommern, Hessen, Pfalz-Zweibrücken, Anhalt, und die 8 Städte Magdeburg[1]), Nürnberg, Straßburg, Frankfurt a. M., Bremen, Speier, Worms, Danzig) die Unterschrift, erklärten, sie wollten mit der Augsb. Conf. und den übrigen symbolischen Schriften — und allerdings, ehrlich gedeutet, involvirten ja diese, ja selbst schon die doch allenthalben in der lutherischen Christenheit geltende unveränderte Augsb. Conf. allein, auch die genaueren Bestimmungen der Concordienformel schon mit — sich begnügen, und gelangten so freilich mindestens nicht zu christlich-confessionellem Mannesalter lutherischer Kirche. Ihnen schlossen sich in der Folge, früher oder später, — meist nun durch despotische weltliche Gewalt gezwungen, — auch noch einige von den Landen an, die ursprünglich anderer Ansicht gewesen waren, und ihr Bekenntniß zur Concordienformel meist auch durch bleibende Unterschrift all ihrer Kirchenlehrer bezeugt hatten (Churbrandenburg, Chur-Pfalz und Braunschweig[2])); und

1) Nur die Kirchenlehrer des Erzstifts, die Stadt selbst nicht eingeschlossen, hatten die C.-F. unterzeichnet.

2) In Churpfalz, woselbst schon von 1559 bis 1576 ein reformirter Churfürst geschaltet hatte, administrirte seit 1583 der reformirte Joh. Casimir, der nun alles Lutherische zu vertilgen strebte. In Churbrandenburg ward 1613 zwar nur Joh. Sigismund selbst reformirt; er verbot aber doch 1614 in gehässigsten Ausdrücken („Noch mehr aber ist bewußt und bekannt, wie der ehrgeizige Pfaffe Jacobus Andreä einen Primatum und Luth. Pabstthum über die Kirchen und Gemeine Gottes hiedurch einzuführen, nicht aber die Ehre Gottes zu befördern, einzig und allein gesucht" ꝛc.: Churf. Resolut. an die Landstände vom 28. März 1614) die symbolische Autorität der Concordienformel, obgleich diese dann doch in den brandenburgischen Landen, im Grunde auch churfürstlicherseits durch eine neue Erklärung an die Landstände vom 5. Febr. 1615 („daß ein jeder bei dem Concordienbuche solle bleiben können, wie er wolle") tolerirt, und durch die späteren despotischen neuen Maaßregeln des „großen Churfürsten" gegen ihre Geltung, da sie unter treuen Kirchengliedern nur luthe-

wenn Dänemark und Schweden, ein noch jugendlicheres Alter in confessioneller Beziehung sistirend, nicht einmal der Apologie der A. C., den Schmalkaldischen Artikeln und dem größeren Katechismus Luthers [1]) eigentlich symbolische Geltung gewährt haben, so konnten sie natürlich noch weniger in förmliche Anerkennung der Concordienformel willigen [2]). Nirgends aber in der lutherischen Kirche nahm man doch auch irgend ein der Concordienformel entgegengesetztes Bekenntniß, sei es redend oder schweigend, an; und wo überhaupt der Widerspruch gegen dies Symbol nicht auf einer schon älteren Abschüssigkeit zum Calvinismus beruht hatte, die dann freilich bald genug zur reformirten Kirche selbst hinüber leiten mußte [3]), da verstummte derselbe auch im Laufe der Zeit je mehr und mehr [4]).

---

rische Confessoren und Märtyrer nothwendig erzeugten, innerlich selbst noch gehoben, fortwährend sich in großem Ansehen erhielt. — In Braunschweig endlich, welches in Fürst und Volk lutherisch blieb, erfolgte die Veränderung nach und nach, allerdings aber schon bald nach Publication der C.-F., durch herzogliche Politik und einerseits den steigenden Latitudinarismus, andererseits den durch die C.-F. noch nicht befriedigten Hyperlutheranismus einflußreicher Helmstädter Theologen. (Vgl. C. G. H. Lentz De causis non receptae in terris Brunsv. F. C. Brunsv. 1838. 4.)

1) In Schweden auch nicht eigentlich dem kleineren; nur in Dänemark gilt derselbe als förmliches Symbol. Vergl. oben S. 80. Anm. 1.

2) Uebrigens war nur der König von Dänemark — und er allein unter auswärtigen, nicht deutschen Fürsten — zum Beitritt ersucht, aber durch abgünstige Theologen und die Rücksicht auf die in seinen Landen schon herrschende Lehreinigkeit zum Abschlag bestimmt worden. In Schweden war bei damaliger Gefahr der Wiedereinführung des Papismus durch katholisirende zeitliche Bestrebungen an sofortige Einführung der Concordienformel nicht zu denken; doch fand sie daselbst später Eingang und (auf dem Concil zu Upsala 1593) ziemlich förmliche Anerkennung, wie denn auch das gesammte Concordienbuch, als eine Erläuterung der symbolischen Lehre enthaltend, in Schweden öffentliche Autorität empfangen hat.

3) So (zum Theil wenigstens) in Hessen, Anhalt, Pfalz-Zweibrücken und Bremen.

4) So namentlich in Holstein, wo die C.-F. bald eingeführt und seit 1647 förmlich als Symbol angenommen wurde, und in Pommern, woselbst 1593 der Diaconus Stygius zu Stettin um seiner Abweichung willen von der Lehre über die Majestät der Menschheit Christi auf Grund der C.-F. (oder vielmehr des „Concordienbuches," welches ja jene mit einschließt) abgesetzt, und schon 1593 die drei Artikel der C.-F. von Abendmahl, Person Christi und

Der in der Neuzeit frisch erwachende rein kirchlich lutherische Glaube insbesondere, durch fürstliche Eingriffe ungestört, erkennt allenthalben die Concordienformel als gültiges lutherisches Symbol und als nothwendige Ergänzung der übrigen zu einem vollendeten und harmonischen Ganzen an, wie denn auch die gesammte Theologie ihren wahrhaft symbolischen Charakter nie und nirgends mit Wort oder That beanstandet hat.

Nur eine ganz kurze Epitome der Concordienformel von mehr localer Bedeutung in Bezug auf Abwehr kryptocalvinistischer Bestrebungen in Sachsen bilden die einige Jahre nach ihrem Hervortritt aufgesetzten Visitationsartikel von 1592, welche in Sachsen denn auch symbolische Autorität erhalten haben. Nach Unterdrückung der kryptocalvinistischen Machinationen nehmlich durch den sächsischen Administrator Friedrich Wilhelm im J. 1591 entwarfen auf dessen Veranlassung unverdächtige Theologen — vorzüglich der scharfsinnige Aegidius Hunnius — 1592 auf einem Landtage zu Torgau über die Lehren, worin man eingeschlichenen Calvinismus mit Grund vermuthete (die Lehren von dem Abendmahl, der Person Christi, der Taufe und der Gnadenwahl), vier durch Reinheit, Kraft und Schärfe der Thesis, wie der Antithesis ausgezeichnete Artikel als Lehrnorm, die von einer nun angeordneten Kirchenvisitation benannt wurden, und von allen sächsischen Kirchen- und Staatsbeamten hinfort[1]) beschworen werden mußten. Sie sind als der kirchliche Schlußstein der Verhandlungen über die Concordienformel zu betrachten[2]).

Dagegen hat der in Chursachsen 1655 unter hauptsächlichster Betheiligung von Joh. Hülsemann, Jac. Weller und vor Allen Abraham Calov im Gegensatz gegen den Calixtinischen Synkretismus und alle einzelnen wirklich oder angeblich Calixtinischen Irrthümer[3]) entworfene und allerdings der Concordien-

Gnadenwahl als Norm in den Streitigkeiten mit den Reformirten, die ganze Formel später angenommen wurden.

1) Nur erst die Neuzeit hat hier geändert.

2) So pflegen sie auch in den Ausgaben anhangsweise den Schluß des Concordienbuchs zu bilden.

3) Z. B. daß die Papisten und Calvinisten ungeachtet ihrer Hauptirrthümer dennoch den unverletzten Grund der Seligkeit hätten, daß in dem Symbolum

Formel verwandte Consensus repetitus fidei vere Lutheranae[1]) eigentlich symbolische oder nur symbolischartige Autorität nie und nirgends erringen können.

Zweiter Abschnitt.

Bekenntnißschriften der Contrareformation und Irreformation.

(Römisch-katholische und griechische Kirche).

I. Contrareformation.

Römisch-katholische Kirche.

Libri symbolici ecclesiae Rom. catholicae (zuerst die Canones et decreta concilii Trid.), ed. J. T. L. Danz. Vimar. 1835—1839. 8. (62 Bogen.) — Libri symb. eccl. cathol. cet., ed. F. W. Streitwolf et R. E. Klener. 1835—1838. 2 Voll. 8.

Vgl. E. Köllner Symbolik der heiligen apost. kathol. röm. Kirche. Hamb. 1844. (als Th. II. des oben S. 12 angeführten Werks.)

§. 18.

Canones et decreta Concilii Tridentini.

Vgl. Köllner a. a. O. S. 7—140.

Während als Quelle des älteren Katholicismus, nächst den drei ökumenischen Hauptsymbolen[2]), die Beschlüsse aller

apostol. Alles enthalten sei, was ein Christ wissen und glauben müsse, daß die Erbsünde nur privativum quid sei rc., insbesondere auch 16 Irrthümer in der Lehre von der Rechtfertigung und den guten Werken.

1) Er ist in seinen 188 (an Bedeutsamkeit freilich sehr ungleichen) Punkten, deren jeder zuerst mit Symbolworten positiv reine Lehre darstellt, dann scharf und concinn die entgegengesetzte Lehre verwirft, und endlich Calixts und der Seinen Zubehör zur Negativa durch Auszüge aus ihren Schriften constatirt, zuerst 1664 öffentlich herausgegeben worden; auch neuerlich wieder durch E. L. Th. Henke. Marb. 1846. 4.

2) Sie erkennt ja natürlich auch die katholische Kirche als symbolische Basis an.

von der römischen Kirche für allgemein erklärter Synoden, also aller früheren s. g. ökumenischen Synoden zuvörderst des Morgen- und Abendlandes, dann des Abendlandes allein, mit Einschluß natürlich der allgemeinen Lateransynoden[1]), zu betrachten sind: so erscheint als die symbolische Hauptquelle des neueren römisch-katholischen Lehrbegriffs, wie derselbe der Reformation gegenüber auf dem älteren Grunde sich gestaltet und befestigt hat, das Tridentinische Concil; das Concil, durch dessen Beschlüsse eben die Lehre des neueren Katholicismus theils an und für sich, theils in ihrem Gegensatze gegen den evangelischen Lehrbegriff, damit die Einheit klar und die Scheidewand unverrückbar sei, bestimmt und unveränderlich festgestellt, der mittelalterliche Katholicismus als Contrareformation fixirt worden ist.

Längst war unter den Reformationsstreitigkeiten eine allgemeine Synode zu deren Beilegung vielfach und dringend gewünscht worden. Nach langem Zögern von Seiten des Pabstes ward dieselbe endlich am 13. December 1545 zu Trient durch Paul III. eröffnet, und sie währte nun nach mehreren Unterbrechungen, wovon eine 10 Jahr dauerte, bis 1563. Schon 1547 (im März), nach 8 Sitzungen, verlegte Pabst Paul III. unter dem Vorwande einer Pest, in Wahrheit jedoch aus Furcht vor zu starkem Einflusse des Kaisers, die Versammlung nach Bologna. Hier aber wurden nur zwei Sitzungen gehalten. Später, am 1. Mai 1551, erneuerte Pabst Julius III. zu Trient die Synode, und selbst einige protestantische Gesandte langten jetzt dazu an, oder waren unterwegs. Doch schon am 28. April 1552 vertagte die Synode, durch den Heereszug des Churfürsten Moritz von Sachsen gegen den Kaiser erschreckt, sich von neuem; und erst nach 10 Jahren, nach dem Absterben zweier Päbste, am 18. Januar 1562 kam sie nun unter Pabst Pius IV. wieder zusammen, um sodann im folgenden Jahre, am 3. und 4. December 1563, im päbstlichen Interesse für immer geschlossen zu werden, nachdem von Anfang an im Ganzen nur 25 allgemeine Sessionen, allerdings durch weit mehrere Specialsessionen vorbereitet, gehalten worden waren[2]). Eine päbstliche Bulle

---

1) Im Ganzen die Beschlüsse von 17 Synoden. (Die Tridentinische ist dann die 18te und letzte als allgemein anerkannte; s. Bellarm. Concil. I, 5.)

2) Die allgemeinen Sitzungen waren im Grunde nur Feierlichkeiten zur

Pius des IV. (Benedictus Deus) vom 26. Januar 1564 bestätigte darauf feierlich die Synodalbeschlüsse, untersagte zugleich allen Klerikern und Laien bei den schärfsten Strafen, Anmerkungen oder Commentarien über dieselben herauszugeben, und behielt die Aufklärung und genauere Bestimmung des Dunkleren, überhaupt die authentische Auslegung aller Beschlüsse, allein dem Pabste vor (ein Geschäft, dessen hohe Bedeutung man dann so wohl zu würdigen verstand, daß schon Sixtus V. 1588 lediglich zu seiner Verrichtung eine besondere Congregation niedersetzte). Nicht in allen katholischen Ländern aber gelangten demnächst diese Schlüsse zu gleicher Autorität. In dem größten Theile Italiens, in Portugal, Polen, und vom Kaiser ist die Synode sofort als eine ökumenische förmlich und unbedingt anerkannt worden, im katholischen Deutschland dagegen blos stillschweigend, in Spanien, Neapel und Belgien mit ausdrücklichem Vorbehalt der königlichen Rechte, und in Frankreich, woselbst das Concil einen starken Widerstand fand, selbst nur durchs Herkommen hinsichtlich des Dogma's.

Die Beschlüsse der Tridentinischen Synode, durch Stimmenmehrheit[1]) der anwesenden Prälaten gefaßt[2]), theilen sich in Bestimmungen über die Lehre und in Beschlüsse über die Reformation der Verfassung, des Cultus und der Geistlichkeit. Die Lehrbestimmungen selbst zerfallen dann wieder in positive Satzungen oder Decreta im engeren Sinne (Capitel), welche, zum Theil sehr umständlich, das katholische Dogma beschreiben, und in kürzere Canones, welche zum Theil die Capitel noch erläutern, besonders aber gedrängt die entgegenstehenden evangelischen und andere Lehren verwerfen, und stets daher mit den Worten „anathema sit" enden. In den Reformationsbeschlüssen, die übrigens auch in der Form

---

Verkündigung der in den Ausschüssen bereits vorbereiteten und besprochenen Beschlüsse gewesen, und manche von ihnen hatten noch dazu nichts als Prorogationsdecrete gegeben.

1) Rechte Stimmeneinheit fand ja selbst in manchen Hauptpunkten nicht statt; wie z. B. hinsichtlich der Lehre von der Rechtfertigung. (Vgl. L. Ranke Die röm. Päpste, ihre Kirche und ihr Staat, im 16. u. 17. Jahrh. [Berlin zuerst 1834—36. 3 Bde. 8.] I. S. 198.)

2) Als Unterzeichner figuriren 4 Legaten, 2 Cardinäle, 3 Patriarchen, 25 Erzbischöfe, 168 Bischöfe, 7 Aebte, 39 Vertreter abwesender Prälaten, 7 Ordensgenerale, zusammen 255 Personen, worunter mindestens zwei Drittel Italiener.

von Decretis und Capitibus erscheinen, ist ja allerdings nicht wenig für Kirchenordnung und Kirchenzucht Heilsames verordnet und manches Altkirchliche erneuert worden; dabei wird aber doch nicht nur das Pabstthum in keiner Art angetastet, sondern auf eine schlaue Weise sind mit den Reformationsdecreten auch die dogmatischen Satzungen untrennbar vermischt, und durch beide überhaupt, in Kraft der doctrinellen Bestimmungen insbesondere, ist denn der hergebrachte zum großen Theil so verderbte kirchliche Lehrbegriff, so weit überhaupt darüber ein Einverständniß der theologischen Schulen vermittelt werden konnte, wenn immerhin auch möglichst formal gesäubert, stets doch aber material nur sanctionirt, und so die Trennung zwischen der katholischen und evangelischen Kirche vollendet worden.

Die Originalausgabe der Tridentinischen Canones et decreta erschien sehr prachtvoll Rom. 1564. fol. bei Paulus Manucius. Auf diese folgten noch in demselben Jahre andere Ausgaben zu Rom, Venedig, Antwerpen, Löwen, Cöln, und bald viele andere[1]). Unter den späteren Editionen sind in kritischer Hinsicht auszuzeichnen die beiden zu Antwerpen erschienenen: die von Phil. Chiflet. 1640. 12. (wiedergedruckt Cöln 1644. 45 u. s. w. Venedig 1705), und besonders (als kritische Bearbeitung) die von Jodoc. le Plat. 1779. 4.[2])

Ueber die Geschichte des Concils s. vornehmlich das durch Vollständigkeit und eben so freimüthige, als scharfsinnige Kritik ausgezeichnete (unter dem Namen eines Piedro Soave Polano erschienene) Werk des Venetianischen Servitenmönchs Paul Sarpi: Historia Concilii Tridentini, zuerst italienisch herausgegeben Lond. 1619. fol. (durch den Erzbischof M. Ant. de Dominis), dann ins Latein. übersetzt (von A. Newton und W. Bedell, Lond. 1620. 4.) und

---

1) Mit Anmerkungen und dem index librorum prohibitorum erschien zuerst ausgestattet die Ausg. zu Lyon. 1580. 8.; mit den Declarationen der Cardinäle die ex recognitione J. Gallemart. Cöln 1618. 1620., dann Antw. 1644. Lyon 1712. 8.

2) Die Canones et decreta sind dann auch abgedruckt worden in einem Anhange zu den Ausgaben von P. Sarpi Historia concilii Tridentini, sowie in den neueren Sammlungen der katholischen Symbole. Neueste Separat-Ausgaben sind: Canones et decreta s. oecum. Concilii Trid., ed. 3. stereot. Rom. 1834. (und danach Lips. 1846), und Canones et decreta Conc. Trid., ex ed. Rom. 1834. rep. ed. A. L. Richter. Lips. 1853 in 4. (4 2/3 Thlr.)

oft edirt, am besten in einer treuen französ. Uebersetzung mit werthvollen Berichtigungen [1]) von Pierre François le Courayer. Lond. u. Amst. 1736. 2 Thle. Fol., Bas. 1738, u. ö., deutsch durch F. E. Rambach. Halle 1761 ff. 6 Bde. 8.; neuerlich durch W. Winterer. Mergenth. 1839 ff. — Gegen Sarpi schrieb der Cardinal Jesuit Sforza Pallavicini seine mehr apologetische und panegyrische, als historische Istoria del Concilio di Trento. Rom. 1656. 2 Bde. fol. (auch 1664, sowie Mail. 1717. 3 Bde. 4., u. ö., lat. von J. B. Giattini. Antv. 1670 ff. 3 Bde. 4.; deutsch durch Th. F. Klitsche. Augsb. 1835 ff. 8 Bde.). — Von Evangelischen ist über das Concil vorzüglich erschienen C. A. Salig Vollst. Historie des Trid. Conc. Halle 1741—45. 3 Thle. 4., sowie als scharfsinnige Kritik Mart. Chemnitz Examen concilii Trid., zuerst 1565, am besten Frcf. 1707. fol. — Historische Ergänzungen gewähren J. le Plat Monumentorum ad histor. conc. Trid. illustrand. spectantium ampliss. collectio. Lovan. 1781—87. 7 voll. 4., und G. J. Planck Anecdota ad histor. conc. Trid. Gott. 1791 sqq. 24 Progrr. 4. Vgl. auch J. H. v. Wessenberg Die großen Kirchenversammlungen des 15. und 16. Jahrh. Const. 1840. 4 Bde. (das Concil zu Trient Bd. 3. u. 4.)

§. 19.

Symbolische Schriften untergeordneterer Bedeutung.

1. An die Beschlüsse des Tridentinischen Concils, als die Hauptquelle für die Erkenntniß des neueren römisch katholischen Lehrsystems, schließen sich noch zwei Schriften an, welche ebenfalls öffentlich autorisirt sind, und entschieden symbolische, doch allerdings nur secundär symbolische Autorität für die römische Kirche haben:

a. und vornehmlich die *Professio fidei Tridentina*, (eigentlich Forma professionis fidei catholicae), welche nächst dem vollständigen Nicäno-Constantinopolitanischen Symbolum einen kurzen Auszug aus den Tridentinischen Beschlüssen, doch auch nicht ohne eigenthümliche Bestimmungen, enthält. Pabst Pius IV. nehmlich verlangte nicht blos die Annahme des Tridentinischen Concils von

---

1) Sie sind auch in der italien. Ausg. Lond. 1757. 2 Bde. 4. beigefügt.

allen katholischen Ländern, sondern er ließ auch 1564 einen compendiösen Auszug daraus entwerfen, welchen, als verpflichtende Glaubensregel, — wie schon die Synode zu Trient eine solche als nothwendig bezeichnet hatte (Sess. 24. reform. cap. 1. 12., sess. 25. reform. cap. 2.) —, zufolge einer doppelten vom 13. Nov. 1564 datirten päbstlichen Bulle alle öffentlichen Lehrer der römischen Kirche, alle, welche geistliches Amt oder akademische Würde annehmen, so wie auch alle, die zu dieser Kirche übertreten, zu unterschreiben haben. Außer zum Glauben an die Nicänischen Bestimmungen verpflichten sie sich dadurch zum Glauben an die gesammte Tradition, an den von der Kirche der h. Schrift beigelegten Sinn, an die sieben Sacramente und deren katholische Verwaltung, an das von dem Tridentiner Concil über die Erbsünde und Rechtfertigung Festgesetzte, (so wie demnächst an alle Satzungen dieses Concils und der ökumenischen ꝛc. überhaupt), an Meßopfer, Transsubstantiation, Fegfeuer, Anrufung der Heiligen, Verehrung der Bilder, an die Macht der Kirche zum Ablaßertheilen, an die römische Kirche als Mutter und Lehrerin aller übrigen, an den Pabst als Statthalter Christi, welchem Gehorsam gebühre, (dieser Punkt ist denn ein der Professio eigenthümlicher, da darüber auf der Tridentiner Synode selbst wegen Uneinstimmigkeit der Partheien nichts bestimmt worden war), und mit Verwerfung alles dem Widersprechenden und aller Häresieen an das Alleinseligmachende dieses katholischen Glaubens, welchen sie bis zum Tode zu bewahren und allen ihren Anvertrauten nach Kräften einzuflößen geloben.[1])

---

1) S. die Professio in dem Magn. Bullarium Rom. T. II. p. 127 sqq. ed. Lugd. (unter dem Titel Forma professionis fidei cath.); auch in C. M. Pfaff Introd. in hist. theol. lit. (Tub. 1724. 3 Bde. 4.) P. II. p. 59 sqq. u. anderwärts. — Sie lautet vollständig also: Ego N. firme credo et profiteor omnia et singula, quae continentur in symbolo fidei, quo S. R. E. utitur, videlicet: Credo in unum Deum — — [das vollständige Nicänische Symbolum. Dann heißt es weiter:] Apostolicas et ecclesiasticas traditiones reliquasque ejusdem ecclesiae observationes et constitutiones firmissime admitto et amplector. Item sacram scripturam, juxta eum sensum, quem tenuit et tenet sancta mater ecclesia, cujus est judicare de vero sensu et interpretatione sacrarum scripturarum, admitto: nec eam unquam nisi juxta unanimem consensum patrum accipiam et interpretabor. Profiteor quoque, septem esse vera et propria sacramenta novae legis a Jesu Christo Domino nostro instituta atque ad salutem humani generis, licet non omnia singulis, necessaria, scilicet baptismum, confirmationem, eucharistiam, poenitentiam, extre-

Ueber die Prof. vergl. G. C. F. Mohnike Urkundl. Geschichte der sogen. Professio fidei Trid. Greifsw. 1822. 8.

b. Der *Catechismus Romanus.* Schon die Tridentiner Synode hatte das Bedürfniß eines tüchtigen allgemeinen Katechismus gefühlt, und beschlossen, selbst einen solchen auszuarbeiten und zu veröffentlichen. Der Versuch mißlang aber, und sie bestimmte nun in der 25. Session (Continuat. „Decr. de indice libror. et catech.“) auf den Vorschlag der päbstlichen Legaten, Pabst Pius IV. solle auf die Abfassung eines neuen Katechismus bedacht seyn. In Folge dessen erhielten demnächst drei angesehene Theologen, der

---

mam unctionem, ordinem et matrimonium, illaque gratiam conferre, et ex his baptismum, confirmationem et ordinem sine sacrilegio reiterari non posse. Receptos quoque et approbatos ecclesiae catholicae ritus in supradictorum omnium sacramentorum solemni administratione recipio et admitto. Omnia et singula, quae de peccato originali et de justificatione in sacrosancta Tridentina synodo definita et declarata fuerunt, amplector et recipio. Profiteor pariter, in missa offerri Deo verum, proprium et propitiatorium sacrificium pro vivis et defunctis, atque in sanctissimo eucharistiae sacramento esse vere, realiter et substantialiter corpus et sanguinem una cum anima et divinitate Domini nostri Jesu Christi, fierique conversionem totius substantiae panis in corpus, totius substantiae vini in sanguinem, quam conversionem catholica ecclesia transsubstantiationem appellat. Fateor etiam, sub altera tantum specie totum atque integrum Christum verumque sacramentum sumi. Constanter teneo, purgatorium esse animasque ibi detentas fidelium suffragiis juvari. Similiter et sanctos, una cum Christo regnantes, venerandos atque invocandos esse eosque orationes Deo pro nobis offerre, atque eorum reliquias esse venerandas. Firmiter assero, imagines Christi ac Deiparae semper virginis, nec non aliorum sanctorum habendas et retinendas esse, atque eis debitum honorem ac venerationem impertiendam. Indulgentiarum etiam potestatem a Christo in ecclesia relictam fuisse, illarumque usum christiano populo maxime salutarem esse affirmo. Sanctam catholicam et apostolicam Romanam ecclesiam omnium ecclesiarum matrem et magistram agnosco Romanoque pontifici, beati Petri apostolorum principis successori ac Jesu Christi vicario, veram obedientiam spondeo ac juro; cetera item omnia a sacris canonibus, oecumenicis conciliis ac praecipue a sacrosancta Tridentina synodo tradita, definita et declarata indubitanter recipio atque profiteor, simulque contraria omnia atque haereses quascunque ab ecclesia damnatas et rejectas et anathematizatas ego pariter damno, rejicio et anathematizo. Hanc vero catholicam fidem, extra quam nemo salvus esse potest, quam in praesenti sponte profiteor et veraciter teneo, eandem integram et immaculatam usque ad extremum vitae spiritum constantissime Deo adjuvante retinere, atque a meis subditis, seu illis, quorum cura ad me in munere meo spectabit, teneri et praedicari, quantum in me erit curaturum, ego idem N. spondeo, voveo ac juro; sic me Deus adjuvet et haec sancta Dei evangelia!

Erzbischof Leonardo Marino von Lanciano, der Bischof Egidio Foscarari von Modena und der gelehrte portugiesische Dominicaner Francesco Fureiro den päbstlichen Auftrag, unter Aufsicht dreier Cardinäle einen Katechismus zu verfertigen. Sie lieferten (italienisch) ein Buch, welches, von Paulus Manucius classisch lateinisch stilisirt, unter der Autorität P. Pius des V. 1566 zu Rom lateinisch als Catechismus ex decreto Concilii Tridentini Pii V. jussu editus (in Fol.) und italienisch herausgegeben, und, von mehreren Provinzialsynoden ausdrücklich approbirt, in Italien, Frankreich, Deutschland und Polen öffentlich eingeführt wurde[1]). Auch dieser Katechismus schließt sich an das Tridentinische Concil an, jedoch mit noch mehrerer separater Eigenthümlichkeit, als die Professio. Er entwickelt manche Lehren genauer, als das Concil, und exponirt selbst einige — wie die von der Hoheit des Pabstes und von dem Limbus patrum (s. §. 69.) —, die das Tridentinum gar nicht bespricht. Dagegen übergeht er auch manche kirchliche Institute, wie Ablaß, Rosenkranz rc. ganz. Er behandelt dabei das Ganze in vier Theilen: de symbolo apostolico, de sacramentis, de decalogo, de oratione dominica, und trägt überhaupt mehr den Charakter einer katechetischen Anweisung für Lehrer, als den eines Lehrbuchs für Schüler.

Obgleich nun aber der Catechismus Romanus päbstlich autorisirt worden war, so erhielt er doch keinesweges ganz allgemeine kirchliche Anerkennung; vielmehr suchten manche andere katholische Katechismen ihm diese entschieden streitig zu machen. So strebten insbesondere am Ende des 16. Jahrhunderts die Jesuiten auf Veranlassung der Kämpfe über die auxilia gratiae und die Prädestination, das Ansehen des Catechismus Romanus herabzusetzen. Sie begünstigten im Gegensatz gegen denselben vornehm-

---

1) Am häufigsten ist dieser Katechismus in der Folge lateinisch edirt worden (in Deutschland zuerst Dillingen 1567. 8.), z. B. mit Anmerkk. von Andr. Fabricius. Antw. 1602. 8. u. ö., auch noch neuerlich Mechl. 1831. 12., Vindob. 1833. 8., Mogunt. 1834. 12., Vratisl. 1838. 8., Lips. (B. Tauchnitz) 1840. 8.; deutsch ist er erschienen durch Paul Hoffäus. Dilling. 1568 4. u. 1576, sowie nach der Uebersetzung von F. X. Rechenmacher. Passau 1839. — Die älteren Ausgaben geben den Text ohne Abtheilung; Bücher und Capitel hat zuerst eine Cölner Ausgabe von 1572, Fragen und Antworten eine Antwerpener von 1574.

lich die beiden Katechismen des Jesuiten Petrus Canisius, von denen der größere, ein dogmatisches Lehrbuch für Geistliche, schon 1554, der kleinere, ein Auszug für Schüler, 1566 erschienen war. Eben diese Katechismen wurden nachher unzählige Male herausgegeben[1]) und in viele Sprachen übersetzt. Kaiser Ferdinand (I.) verordnete selbst ihre Einführung in mehreren seiner deutschen Erbländer, und sie gewannen überhaupt durch die Betriebsamkeit der Jesuiten, die ja ohnehin an so vielen Orten im Besitze der Jugendbildung waren, große Verbreitung. Der jesuitische Wunsch aber, sie durch päbstliche Bestätigung in der ganzen katholischen Kirche eingeführt zu sehen, ging dennoch nicht in Erfüllung. — Nächstdem ward der Gebrauch und die Geltung des Römischen Katechismus auch nicht unbedeutend beschränkt durch ein anderes jesuitisches Lehrbuch, den Katechismus des Cardinals Robert Bellarmin von 1603, welcher durch eine Erklärung Pabst Clemens des VIII. selbst als authentische Auslegung des Catechismus Romanus autorisirt wurde, und dadurch einen großen Ruf erlangte, ohne daß doch auch er eine eigentlich symbolische Autorität erhalten hätte.

Vergl. über diese und andere römisch-katholische Katechismen J. C. Köcher Catechet. Geschichte der päpstischen Kirche. Jena 1753. 8.

2. Wenn überhaupt katholischerseits nächst den Tridentiner Beschlüssen als Primärsymbol und der Professio Tridentina und dem Catechismus Romanus als Schriften secundär symbolischer Autorität noch von anderen Symbolen nicht ohne allen Grund die Rede seyn darf, so kommt diesen nun wenigstens nur erst noch ein Ansehen dritten Ranges zu. Als solche dürften dann namentlich gelten:

a. Die *Confutatio Confessionis Augustanae* (s. oben §. 14. S. 111), insofern dieselbe von einer kaiserlich eingesetzten Commission rechtgläubig katholischer Theologen ausgearbeitet worden ist, obgleich sie doch eigentlich und vollständig kirchliche Beglaubigung keineswegs erhalten hat[2]);

---

1) Neu edirt worden ist P. Canisii Summa doctrinae christianae. Landish. 1842. 8., und der kleine Katechismus desselben deutsch. Mainz 1840; und öfter.

2) Diese Confutatio befindet sich lateinisch mit in Hase's und Anderer Ausgg.

b. die in dem Jansenistischen Streite erlassenen päbstlichen Constitutionen, insbesondere die Bulle P. Innocenz des X. von 1653 und die Bulle *Unigenitus* von Clemens XI. 1713, welche letztere thatsächlich den Semipelagianismus zur römisch katholischen Kirchenlehre stempelte; endlich

c. die öffentlich von der römischen Curie sanctionirten liturgischen Bücher, insbesondere die Missalia (Meßbücher), vor allen das Missale Romanum, (welches unter Pabst Pius V. zuerst im Druck erschien, Rom. 1570, und dann auf Befehl Clemens des VIII. 1604 und Urban des VIII. 1634 verbessert wurde; neueste authentische Ausgabe Rom. 1809. fol.), und das Breviarium Romanum (Agende und Gebetsammlung).

Als Hülfsmittel, wenn auch nicht zur Bestimmung, doch immerhin zur Erläuterung des römisch katholischen Lehrbegriffs können dann auch noch die Schriften ausgezeichneter als orthodox anerkannter katholischer Theologen gebraucht werden: vor allen die Werke des talent- und kenntnißreichen und höchst geistesgewandten Jesuiten, Cardinals Rob. Bellarmin (gest. 1621), hauptsächlich sein großes dogmatisch-polemisches Werk Disputationes de controversiis christianae fidei adv. hujus temporis haereticos (s. oben §. 2. S. 8.); — dann auch des scharfsinnigen und beredten Bischofs J. B. Bossuet von Meaux (gest. 1704) kurze Vertheidigung des katholischen Lehrbegriffs gegen die Reformirten, Exposition de la doctrine de l'église cathol. sur les matières de controverse (s. oben §. 2. a. a. O.), eine von den angesehensten katholischen Theologen, auch 1679 von Pabst Innocenz XI. gebilligte, aber auch mehrfach katholischerseits wegen unwillkührlichen Verlassens katholischer Lehrstrenge angegriffene Schrift; — ferner, wiewohl nicht in gleichem Maaße bedeutend, die polemischen Werke des Jesuiten Franc. Coster (gest. 1619) und des Jesuiten Mart. Becanus (Beichtvater Kaiser Ferdinands II., gest. 1624) [s. oben §. 2. S. 8. 9.]; — endlich, für einzelne Fundamentaldogmen, Melch. Cani (Dominic. u. Bischof, gest. 1560) Locor. theol. libb. 12. zuerst Salamanc. 1563. fol., auch in seinen Werken, die am besten Hyac. Serry. Patav. 1720. 4. edirt hat; u. A.

---

der symbol. BB., sowie in vol. 27. des Corpus Reformatorum; deutsch ist sie edirt worden von C. G. Müller. Lpz. 1808, J. W. Schöpff. Lpz. 1830, F. W. Bodemann. Hann. 1842, u. A.

II. Irreformation.

„Orthodoxe" griechische Kirche.

Libri symbolici ecclesiae orientalis, ed. E. J. Kimmel. Jen. 1843. 8. — Auch E. J. Kimmel Monumenta fidei ecclesiae orientalis. 2 Partes. Jen. 1850. (3 Thlr.) [1])

§. 20.

1. Von symbolischer Autorität für die „orthodoxe" griechische Kirche, in welcher eine ältere und neuere Lehrform nicht bestimmt unterschieden zu werden braucht, sind zuvörderst, nächst dem apostolischen Symbolum, die Schlüsse der sieben ökumenischen Kirchenversammlungen [2]), welche vor der Trennung der morgenländischen und abendländischen Kirche gehalten worden sind [3]): also der ersten und zweiten Nicänischen von 325 und 787, der ersten, zweiten und dritten Constantinopolitanischen von 381, 553 und 680, der Ephesinischen 431 und der Chalcedonensischen 451. Von der römisch katholischen Kirche unterscheidet sich die griechische in diesem Bezug dadurch, daß sie die Beschlüsse sämmtlicher seit der Trennung beider Kirchen im Abendlande gehaltenen s. g. allgemeinen Concilien (vergl. §. 18. S. 133 f.) verwirft, von der lutherischen aber dadurch, daß letztere nur sechs allgemeine Concilien als für sie gültig kennt, das zweite Nicänische aus dem 8. Jahrh. mit seinen Beschlüssen für den Bilderdienst gänzlich verwerfend, und auch schon von jenen sechs früheren die vier in den 5 ersten Jahrhunderten gehaltenen wesentlich höher achtet, als die beiden folgenden aus dem 6. und 7. Jahrhundert (vgl. ob. §. 12. S. 93 f.); von beiden zugleich noch dadurch, daß, wäh-

1) Die Monumenta enthalten I. Gennadii confessiones, Cyrilli Lucaris conf., confess. orthodoxam, acta syn. Hieros. II. Praefat., Metrophanis Critop. conf., decretum syn. Constantinop., indices.

2) Das Nicäno-Constantinopolitanische Symbol natürlich ohne das Filioque, dessen Vorhandenseyn in dem s. g. Symbolum Athanasianum dann auch selbst dessen eigentliche Anerkennung von griechischer Seite gehindert hat.

3) Als Concilium quinisextum fügt denselben die griechische Kirche hier auch noch das Constantinopolitanische von 692 ein, welches die lateinische Kirche als bindend nicht anerkennt.

rend der gesammte Occident auf den drei symbolis oecumenicis als symbolischer Basis steht, die griechische Kirche nur das symb. apostol. vollständig, das Nicaenum nur in specifisch griechischer, obsoleter Form anerkennt, das Athanasianum ignorirt.

2. Unter den besonderen und eigenthümlichen Bekenntnißschriften der griechischen Kirche ist

a. die wichtigste, das Hauptsymbol, die Ὀρθόδοξος πίστις πάντων τῶν Γραϊκῶν (oder ὀρθόδοξος ὁμολογία τῆς καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς ἐκκλησίας τῆς ἀνατολικῆς) — schlechthin *Confessio orthodoxa* — von Petrus Mogilas. Sie verdankt ihr Entstehen der Berührung der griechischen Kirche mit dem Calvinismus, obgleich sie dann doch nur eine einfach negative, nicht eine adversative Stellung gegen den letzteren behauptet. Da nehmlich der Patriarch von Constantinopel Cyrillus Lucaris (s. §. 9. S. 40.) — hingerichtet 1638 — und in und mit ihm die griechische Hauptkirche eine so bestimmte Hinneigung zur reformirten Kirche gezeigt hatte[1], daß seitdem von vielen Seiten Klagen ertönten über die Verfälschung der alten griechischen Lehre, und wiederholte Erklärungen und Synodalbeschlüsse zur Wahrung des Glaubens nöthig machten[2]: so konnte es wohl als ein Bedürfniß

1) Bei seinem früheren Aufenthalte in Genf hatte Cyrill seine Vorliebe für den Calvinismus gefaßt, sodann später (1629) ein dem reformirten Lehrbegriffe ziemlich conformes Glaubensbekenntniß (Confessio christianae fidei, ἀνατολικὴ ὁμολογία τῆς χριστιανικῆς πίστεως) aufgesetzt (s. über einen wesentlichen Theil des Inhalts desselben unten §. 68.) und nach Genf geschickt, welches zuerst lateinisch 1629 oder 1630, dann griechisch und lateinisch zu Genf 1633. 8., hierauf öfter, gedruckt worden ist, (griech. u. franz. auch in J. Aymon Monuments authentiques de la relig. des Grecs. à la Haye 1708. 4. p. 237 sqq., griech. auch bei Kimmel l. c.), und noch unzweideutiger 1636 in einem Briefe an die Prediger und Professoren zu Genf sich ausgesprochen.

2) Schon 1631 war von einem unirten Griechen, Joh. Matthäus Karyophilus, Bischof von Iconium, eine Art von Gegenschrift gegen Cyrill (wiewohl nominell nicht gegen ihn, sondern gegen einen Zacharias Gerganos) erschienen (ἔλεγχος τῆς ψευδοχριστιανικῆς κατηχήσεως Ζαχαρίου τοῦ Γεργάνου. Rom. 1631. 4.); später, 1638, wurde zu Constantinopel eine Synode gegen Cyrills Glaubensbekenntniß selbst gehalten (deren Beschlüsse der Ausgabe jenes Glaubensbekenntnisses Genf 1645. 8. beigefügt sind), und eine Synode zu Jassy 1642 (s. darüber das Synodalschreiben des Patriarchen Parthenius von Constantinopel, mit befindlich an dem eben angef. Orte) erneuerte dies Urtheil.

erscheinen, den Lehrbegriff der griechischen Kirche jetzt durch öffentliche Anerkennung neu festzustellen. So entwarf denn im J. 1642 der angesehene russisch-griechische Metropolit von Kiew, **Petrus Mogilas**, in Verbindung mit einigen Bischöfen und Gelehrten seiner Diöcese, ein Glaubensbekenntniß, welches anfangs nur den Titel „Erklärung des Glaubens der Russen" führte, sofort aber auf einer Conferenz zwischen russischen und Constantinopolitanischen Geistlichen nach der Revision des Meletius Syrigus von der Kirche zu Constantinopel gebilligt und als orthodoxes Glaubensbekenntniß genehmigt, und schon 1643 von dem Constantinopolitanischen Patriarchen Parthenius, sowie von den vier übrigen orthodoxen orientalischen Patriarchen, Joannicius von Alexandrien, Macarius von Antiochien, Parisius von Jerusalem und dem Patriarchen zu Moskau, unterzeichnet, und dadurch zum allgemeinen Bekenntnisse der orthodoxen orientalischen Kirche erhoben wurde. Seitdem führt es den obigen Titel, und wurde als allgemein kirchliches Bekenntniß auch späterhin nochmals von einer Synode zu Jerusalem 1672 und für die russische Kirche insonderheit 1721 durch Kaiser **Peter I.** sanctionirt. Es ist in Fragen und Antworten abgefaßt, und beginnt mit der Frage, was ein rechtgläubiger und katholischer Christ annehmen und beobachten müsse, um das ewige Leben zu erben. Darauf ist die Antwort: Glauben und gute Werke (beides aber komme auf die drei theologischen Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe an), und nun wird in drei Abschnitten gehandelt *περὶ πίστεως* (von den nach dem Symbolum der beiden ersten ökumenischen Synoden 12 Glaubensartikeln, auf Grund theils der h. Schrift, theils der kirchlichen Tradition), *περὶ ἐλπίδος* (von dem Gebet des Herrn und den in der Bergpredigt enthaltenen neun Seligkeiten), und *περὶ τῆς εἰς θεὸν καὶ τὸν πλησίον ἀγάπης* (von den göttlichen Geboten, der Liebe zu Gott und dem Nächsten). — Dies Bekenntniß, anfangs nur russisch gedruckt, erschien zuerst griechisch (neugriechisch) auf Veranstaltung des Pfortendolmetschers Panagiota mit lateinischer Uebersetzung und Vorrede des Patr. Nectarius von Jerusalem zu Amsterdam 1662, dann griechisch und lateinisch durch Laur. Normann (Prof. in Upsala). Leipzig 1695. 8., deutsch (als Liber symbol. Russorum oder der größere Katechismus der Russen aus d. Slavon.) durch J. L. Frisch. Frkf. u. Lpz. 1724. 4., und griechisch, lateinisch und deutsch (als Orthodoxa confessio eccle-

siae orientalis) mit histor. Einleitung durch K. Gottlob Hofmann. Bresl. 1751. 8.

b. Von nicht vollkommen gleicher Bedeutung, Symbol also gewissermaßen secundärer Autorität, ist ein anderes Glaubensbekenntniß der griechischen Kirche, ein in der geschichtlichen Veranlassung und Tendenz der ὀρθόδοξος ὁμολογία nahe verwandtes und nur drei Jahrzehende jüngeres Bekenntniß: die auf der oben angeführten Synode zu Jerusalem 1672, bei Gelegenheit der Vereinigung zu einer neuen Verwahrung des orthodoxen Glaubens (ἀσπὶς ὀρθοδοξίας) gegen den Calvinismus, von dem hierosolymitanischen Patriarchen Dositheus entworfene Confession (*Confessio Dosithei*) in 18 Abschnitten, deren manche freilich die Synode in den Verdacht des Latinisirens gebracht haben[1]).

Von noch weit minderer symbolischer Bedeutung endlich ist

c. ein allerdings aus einer um zwei Jahrhunderte älteren noch mittelalterlichen Zeit, aber aus etwas zweideutigen Verhältnissen stammendes Bekenntniß, die *Confessio Gennadii* (de recta et sincera fide Christianorum), d. h. das von dem Patriarchen Gennadius oder Georgius Scholarius von Constantinopel nach der Eroberung Constantinopels 1453 dem türkischen Sultan Muhammed II. überreichte Glaubensbekenntniß, welches dem Sultan einen Begriff von der Ueberzeugung der griechischen Christen geben sollte, aber, ohne das Unterscheidende des griechischen und römisch-katholischen Lehrbegriffs zu berühren, in unionistischem, latinistrenden Sinne von einem bei der Unionssynode zu Florenz 1439 betheiligten Theologen verfaßt, nur über die allgemein christlichen Dogmen sich verbreitet[2]).

Eine noch andere diesem Gennadius zugeschriebene Confession,

---

1) Die Confession ist Paris. 1678 edirt worden. Sie findet sich dann mit unter den Synodalschlüssen, wie sie (griech. u. lat.) Harduin Acta Concill. XI. p. 179 sqq. mittheilt, auch (griech. u. franz.) bei Aymon Monuments authentiques p. 259 sqq., endlich bei Kimmel l. c.

2) Die Confessio Gennadii findet sich griechisch (und türkisch) in Mart. Crusii (zu Tübingen) Turcograecia. Basil. 1584. fol. p. 110—119., auch in Dav. Chytraei Orat. de eccl. graec. statu. Frcf. 1583. 8. p. 173 sqq.; (lateinisch) in der Maxima biblioth. patrum T. XXVI. p. 558 sqq.; neuerdings bei Kimmel l. c.

welche in dialogischer Form die ursprüngliche Unterredung des Sultans mit Gennadius wiedergeben soll, ist wohl ohne Zweifel unächt.[1])

3. Als wichtige griechische Privatbekenntnisse neben den Symbolen endlich — und diese nun vorwaltend ebenso, wie die Symbole fast durchgängig durch die Berührung mit der reformirten, durch die mit der lutherischen Kirche veranlaßt, aber im Grunde nicht wesentlich mehr bestimmt adversativ, ebenso sehr nur negativ dazu, als jene — sind auszuzeichnen:

a. und vornehmlich das Glaubensbekenntniß (*ὁμολογία τῆς ἀνατολικῆς ἐκκλησίας τῆς καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς ἐν ἐπιτομῇ*) des Metrophanes Kritopulus, eines Alexandrinischen griechischen Geistlichen aus Berrhöa, später Patriarchen von Alexandrien, welchen Cyrillus Lucaris noch als Patriarch von Alexandrien nach England gesandt hatte, um sich eine gründliche theologische Bildung zu erwerben, und welcher nach mehrjährigem Aufenthalte daselbst auch die deutschen Universitäten besuchte, und zu Helmstädt 1625 von den dortigen Theologen um Aufsetzung seines Glaubensbekenntnisses gebeten wurde. Dies Bekenntniß — 23 Capitel — neigt sich keinesweges zu den reformirten Grundsätzen des Cyrillus hin, die Kritopulus nachher selbst bekämpfte, sondern stimmt vielmehr mit dem Lehrbegriffe der griechischen Kirche völlig überein. Es wurde griechisch, mit lateinischer Uebersetzung von Joh. Hornejus und Vorrede von Conring, Helmst. 1661. 4. herausgegeben.

Demnächst auch b. die Verhandlungen des Patriarchen Jeremias von Constantinopel mit den würtembergischen Theologen im 16. Jahrhundert, 1576 bis 1581, edirt in: *Acta et scripta theologor. Würtemb. et patriarchae Constantinop. D. Hieremiae,* quae utrique ab a. 1576 usque ad a. 1581 de Augustana Conf. inter se miserunt, graece et lat. ab iisdem theol. edita. Witeb. 1584 fol. Die Acta enthalten die Augsb. Conf. griechisch, dann drei Abhandlungen des Patriarchen Jeremias, worin er die Lehren der A. C. beurtheilend bestreitet, nebst den Antworten der Tübinger Theologen, endlich einige Briefe des Jeremias, Alles griechisch und lateinisch[2]).

---

1) Vgl. J. C. T. Otto, Der dem Patriarchen Gennadius beigelegte Dialog, in Niedner's Zeitschr. f. die histor. Theol. 1850 H. 3. S. 399 ff.

2) Vergl. auch J. M. Geisse De destinata inter Patriarch. Jerem. et theol.

c. Endlich — als das am mindesten belangreiche — aus neuester Zeit[1]) das zu rein biblischer Wahrheit mehr anstrebende Glaubensbekenntniß des Moskauischen Metropoliten Philaret in Pinkerton Russia or miscellaneous observations on the past and present state of that country and its inhabitants. Lond. 1833. (Auszüge daraus in der Evang. Kirchenzeit. 1834. Nr. 77 f.)

Von griechischen Dogmatikern ist und bleibt mindestens für die ältere Zeit Johannes Damascenus im 8. Jahrh. (gest. um 760) in seiner ἔκδοσις ἀκριβὴς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως[2]), worin er die anerkannten Resultate der bis dahin geschehenen Forschungen über den Inhalt des christlichen Glaubens gesammelt und systematisch ausgesprochen hat[3]), ὁ πάνυ. Unter den neueren ist der Ausgezeichnetste Theophanes Prokopowicz in seiner Christiana orthodoxa theologia. Regiom. 1773.—75. 5 voll. 8. (Vergl. auch Hyac. Kirpinski Compend. orthod. theol. 1786. 8.) — Von geringerem Gewicht sind die populären Werke: des Theophylactus Dogmata christ. theol. orthodoxae. Mosc. 1773, und des Metropoliten Platon von Moskau (gest. 1812) Rechtgläubige Lehre oder kurzer Auszug der christl. Theologie, zunächst für den Großfürsten Paul Petrowitsch ausgearbeitet, und ins Deutsche (Riga 1770. 8.) und Latein. (Moskau 1774) übersetzt (Platons Werk der bekannteste Katechismus, der aber, nicht völlig treu griechisch, auch schon hie und da zum mehr biblischen Lehrbegriff einlenkt).[4])

Wirtemb. conjunctione. Viteb. 1705. 4., und F. C. Harboe De Aug. Conf. ad Graecos delata. Lips. 1739. 4.

1) Nachdem auch im 18. Jahrh., 1736, Theocleti Polyidis Sacra tuba fidei erschienen war, die wenigstens nicht ganz zu übersehen ist.

2) Es ist dies eigentlich nur der zweite Theil (die Dogmatik) seines Hauptwerks πηγὴ γνώσεως, dessen erster Theil (τὰ φιλοσοφικά) die Dialektik, und dessen dritter (περὶ αἱρέσεων) die Polemik behandelt.

3) Vgl. C. J. Lenström De expositione fidei orthodoxae auctore Joh. Damasceno. Upsal. 1829. 4. (eine Analyse für die Dogmengeschichte und die einzelnen Dogmen, mit genauer Vorführung der Hauptstellen).

4) Sonst dienen auch noch zur Kenntniß der griechischen Lehren: Leo Allatius De ecclesiae occid. et orient. perpetua consensione [die freilich hier zu hoch angeschlagen wird] libb. 3. Col. (Amst.) 1648. 4. u. ö.; — J. M. Heineccius Abbildung der alten und neueren griech. Kirche. 2 Thle. Lpz. 1711. 4.; — J. P. Kohl Ecclesia graeca lutheranizans (eine Verzeichnung der harmoniren-

Dritter Abschnitt.

Bekenntnißschriften der Ultrareformation.

(Reformirte Kirche und kleinere Kirchenpartheien und Secten).

I. Reformirte Kirche.

Sammlungen reformirter Symbole: Corpus et syntagma confessionum fidei, quae in diversis regnis et nationibus ecclesiarum nomine fuerunt authentice editae cet. Aurel. Allobrog. (Genev.) 1612. 2 Voll. 4., ed. nov. auct. 1654. 4.[1]) — Confessions de foi des églises réformées de France et de Suisse. Montpel. 1826. 8.[2]) — J. C. A. Augusti Corpus libror. symbolicor., qui in ecclesia reformatorum auctoritatem publicam obtinuerunt. Elberf. 1828. 8. ($3\frac{1}{2}$ Thlr.); ed. 2. Lips. 1846. ($1\frac{1}{2}$ Thlr.) — J. J. Meß Sammlung [einiger] symbol. BB. der ref. Kirche. Neuwied 1828. 30. 2 Thle. 8. — Die symbol. BB. der ev. ref. K., a. d. Lat. vollst. übersetzt 2c. Neust. a. d. O.

---

den griech. und luth. einzelnen Dogmen). Lubec. 1723. 8.; — Alex. de Stourdza Considérations sur la doctrine et l'esprit de l'église orthodoxe. Stuttg. 1816. 8.; — Augusti 2 Progrr. de nonnullis ecclesiae graecae, quae nuper jactatae sunt, virtutibus. Bonn. 1821. 4.; — H. J. Schmitt Die morgenländ. griech.-russ. Kirche, oder Darstell. ihres Ursprungs, ihrer Lehre, Gebräuche 2c. Mainz 1826. 8. [im Urtheil über die griech. u. röm. Harmonie ähnlich wie Leo Allatius]; sowie Dess. [s. g.] Krit. Gesch. der neugriech. u. der russ. Kirche, mit besond. Berücksichtig. ihrer Verfassung [Cäsareopapismus im Verhältniß zu Papismus *)]. Mainz 1840.; — G. P. C. Kaiser Progr. de ethice eccl. gr. symbolica ad symbolicam rom. eccl. ethicen comparata. Erl. 1833. 4.; — u. A.

1) Das Werk (es soll von Casp. Laurentius veranstaltet worden seyn) enthält auch einige lutherische Confessionen, und in der 2. Ausg. auch des Cyrillus Lucaris Confessio lateinisch.

2) Enthält die Confessio Gall., Helv. II. und die 39 Artikel.

---

*) Für dies selbe Moment ist auch beziehungsweise zu vergl.: Die Staatskirche Rußlands im J. 1839. Nach den neuest. Synodalbericht. dargest. v. e. Priest. des Orator. Schafh. 1844.

1830. 2 Thle. 8. (als 2te Ausg.: F. A. Beck Samml. symbol. BB., welche in der ev. ref. K. öffentliches Ansehen erhalten haben. Neust. 1845). — H. A. Niemeyer Collectio confessionum in ecclesiis reformatis publicatarum. Lips. 1840. 8. (nebst einer Appendix. Lips. 1840.) — F. W. Bodemann Sammlung der wichtigsten Bekenntnißschriften der ev. ref. Kirche. Hann. 1844. — H. E. Vinze Libri symb. ecclesiae reformatae Nederlandicae. Traj. ad Rh. 1846. — E. G. A. Böckel Die Bekenntnißschriften der ev. reform. Kirche[1]. Lpz. 1847.

§. 21.

Der reformirten Kirche fehlt unter allen größeren Kirchenpartheien am meisten wahre und geschlossene confessionelle Einheit (vgl. §. 11. S. 60.). Jede einzelne reformirte Landeskirche erscheint nicht nur durch vielfache Verschiedenheit innerer und äußerer Eigenthümlichkeit, (eine ungleich größere, als innerhalb der lutherischen Kirche), sondern auch je durch eigenthümliches Bekenntniß von der anderen gesondert, wozu es dann wesentlich gehört, daß diese reformirten Bekenntnisse, bei der angeblich absolut voraussetzungslosen reformirten Schriftforschung nur zusammengehalten einerseits durch Aussprache des Allgemeinchristlichen, andererseits im Speciellen wie durch gemeinsame entschiedene Opposition gegen Katholicismus, so durch gemeinsame, gröbere oder feinere, Negation des eigenthümlich lutherischen Elements (der vollen evangelischen Wahrheit), auch nicht im rechten Einklang sind mit einander, und so nichts weniger bilden, als eben eine wahre innere Einheit.

Wenn so nicht eine einzige symbolische Schrift (wie die drei ökumenischen Symbole und die unveränderte Augsb. Confession doch zum wenigsten von allen Lutheranern) von allen reformirten Kirchen gemeinsam anerkannt wird[2]) (weil sie nicht in einem festen

---

1) Ihrer 32; alle hochdeutsch.

2) Ziemlich einmüthig, wenn gleich zum Theil nur mehr stillschweigend (in den engl. 39 Artt. Art. 8. indeß und auch noch anderwärts [u. A. in der neuen preuß. „ev. Kirchenagende"] ausdrücklich) werden allerdings die drei ökumenischen Symbole von Seiten des überwiegenden Hauptheils der reformirten Kirche anerkannt; doch selbst auch in ihre Anerkennung willigen einzelne reformirte Kirchentheile nicht bestimmt und unzweideutig, und manche abgesonderte

Schriftinhalte, sondern nur im Geiste Christi — was sie so nennen —, ihre Einheit haben wollen, so dehnt sich die im Bekenntnisse ausgesprochene Glaubenswahrheit in elastischester Weise, es gibt eben darum ungefähr so viele besondere reformirte Confessionen, als Staaten, in denen die reformirte Kirche wohnt, und nur wenige von diesen haben auch außerhalb ihrer ursprünglichen Landesgrenzen, keine aber eben allenthalben unter den Reformirten, symbolisches Ansehen erlangt): so ist daher die Menge der reformirten Bekenntnißschriften fast unzählig[1]), und diese Unzahl tritt um so überwältigender hervor, da die einzelnen bei dem Unvollendeten der reformirten Theorie so vielfache Einzeldiscrepanzen unter einander aufweisen, und jedenfalls darum nur eine Einzelgeltung neben einander, nicht eine Gesammtgeltung in und mit einander ansprechen und ermöglichen, unfähig, zusammengefaßt eine der bei den lutherischen Symbolen hervorleuchtenden ähnliche Zusammenschließung Aller zu einem vollendeten organischen Ganzen irgend darzustellen. Und wie bei dieser Sachlage denn äußerlich der Charakter der meisten aus dieser Unzahl als eben blos provinziell geltender Symbole der symbolischen Lehrentwicklung ein Hinderniß entgegenstellt, so hindert nicht minder außerdem innerlich der bei den meisten der reformirten Symbole auffallende Mangel an Präcision, wie er vor allem bei dem größten Theile der reformirten

---

reformirte Partheien oder Secten gar nicht. Hat doch selbst ein Calvin sammt der Genfer Kirche, im Anfange seines Wirkens zu Genf, (im Gegensatz gegen Caroli, der die Genfer des Arianismus beschuldigte und Unterzeichnung des Athanasianischen Symboli forderte, aber seines Amtes entsetzt und verbannt wurde; — Calvin entgegnete dem Caroli auf dessen Aufforderung, die drei ökumenischen Symbole zu unterschreiben: „daß wir den Glauben an Einen Gott geschworen hätten und nicht den Glauben des Athanasius, dessen Symbol nie eine wahre Kirche genehmigt haben würde;“ Henry Leben Calvins Th. I. S. 180.), die bindende Autorität der ökumenischen Symbole verworfen, und — vergl. de vera ecclesiae reformatione p. 480. — über das Symb. Nicaenum („patres Nicaeni fanatici — symb. Nicaenum battologias arguit — carmen cantillando magis aptum, quam confessionis formula“) sogar schmähend geurtheilt.

1) Der Ausdruck enthält eine buchstäbliche Wahrheit. Dem Verfasser ist nicht Eine Sammlung oder Ein Verzeichniß von reformirten Symbolen bekannt, worin nicht manche fehlten, und er selbst macht auch nicht Anspruch auf den Ruhm der Vollständigkeit.

und lutherischen Unterscheidungslehren in ihnen störend hervortritt, die symbolische Stimmabgabe.

Alles dies jedoch würde nur erst im minder Wesentlichen Schwierigkeiten bereiten. Das Bezeichnendste ist, daß selbst in Beziehung auf den darin herrschenden Geist alle reformirten Bekenntnisse in mehrere Classen schwer vereinbar sich spalten. Einige nehmlich athmen einen milden versöhnlichen Geist, andere aber den starrsten Geist unversöhnlicher Härte, und so theilen sich alle in zwei oder — historisch successiv betrachtet — drei Hauptrichtungen und Classen. Es gibt theils solche, die ursprünglich einen ähnlich apologetischen Charakter und ein ähnliches möglichsten Frieden bezweckendes Verhältniß zur lutherischen Kirche auszudrücken streben, wie diese ursprünglich gegen die römische; theils solche, worin der entwickelte Typus der reformirten Kirchenlehre sich constituirt hat, und mit aller Entschiedenheit das Entgegengesetzte verwirft; theils endlich solche, die aufs neue eine Vermittlung suchen, selbst auf Kosten bereits ausgeprägter reformirter Eigenthümlichkeit, selbst mit Aufgabe von Punkten, welche andere Bekenntnisse bereits zur Herzens- und Gewissenssache der Kirche gemacht hattten[1]).

Jene erste Classe besteht zugleich meist aus solchen Bekenntnissen, die — fast nur schweizerische — vor Calvin's Auftritt oder doch Einflusse, überwiegend in der Denkweise und unter den Einflüssen Zwingli's, abgefaßt worden sind; die zweite und dritte befaßt meist solche — theils schweizerische, theils, und noch mehr, außerschweizerische –, auf welche der Geist Calvin's einen größeren oder geringeren positiven oder negativen Einfluß geübt hat; und dieser Gesichtspunkt ist denn ein anderes historisches Moment, auf dessen Grund die sämmtlichen reformirten Bekenntnisse bestimmt sich in nur zwei Classen theilen. Letztere Theilung (in schlechthin vor- und nach-calvinische Bekenntnisse) entspricht augenscheinlich mehr der chronologischen Ordnung und Uebersichtlichkeit, während allerdings die erstere als sachlich bezeichnender in sich er-

1) So gehört in die erste Classe z. B. die Confessio Tetrapolitana, die erste helvetische Confession ꝛc.; in die zweite z. B. der Consensus Tigurinus, die Beschlüsse der Dordrechter Synode, die Formula consensus helvetici, die Confessio Hungarica; in die dritte die Confessio Marchica, die 39 Artikel, das Colloquium Lipsiacum u. s. w.

scheint, aber zugleich bei der Classification mancher einzelnen Schriften von gemischtem Charakter schwer überwindliche Schwierigkeiten bietet.

Treffende Bemerkungen über die reformirten Symbole s. in Rudelbach Reformation, Lutherthum und Union. Eine hist.-dogmat. Apol. der luth. K. Lpz. 1839. S. 309 ff. — Historisch-Literarisches über dieselben in Niemeyer Collectio, Praefatio; auch in der Kürze in Winer Comparativer Darstell. u. s. w. 2. A. S. 17 ff.

§. 22.

Vorcalvinische Bekenntnißschriften der reformirten Kirche, — meist schweizerische.

Zu den Bekenntnißschriften der reformirten Kirche vor dem Auftreten und Einflusse Calvin's gehört:

1. Das älteste Bekenntniß der reformirten Kirche, und dies nicht einmal ein schweizerisches, die s. g. *Confessio Tetrapolitana* (auch Argentinensis oder Suevica), d. i. das Bekenntniß der vier oberdeutschen Reichsstädte Straßburg, Costnitz, Memmingen und Lindau, welche zur Zeit sich in der Lehre vom Abendmahle und manchem Anderen auf Zwingli's Seite neigten, und darum im Laufe des Augsburgischen Reichstages, nach Uebergabe der Augsb. Conf. am 25. Juni, am 11. Juli 1530 ein besonderes Bekenntniß dem Kaiser Carl V. überreichten, weil die evangelischen Stände sie bei ihrem abweichenden Glauben zu ihrer Augsb. Conf. nicht zulassen konnten, und ihnen selbst ihre Differenzlehrpunkte zu wichtig waren, als daß sie mit den evangelischen Ständen sich hätten vereinigen können. Diese Confession, die der Kaiser nicht vorlesen, einige Zeit nachher jedoch widerlegen ließ[1]), war vornehmlich von Mart. Bucer zu Straßburg, in der Zeit seines früheren Zwinglianisirenden Sinnes, deutsch und lateinisch abgefaßt worden, und erschien so 1531 in Straßburg in 4. gedruckt[2]). Sie besteht in

---

1) Diese Confutatio ist zuerst gedruckt in Müllers Ausgabe der Confutatio Aug. Conf. Lips. 1808. 8.

2) Später wieder (deutsch) zu Neustadt a. d. Hardt 1580 und Zweibrücken 1604. 4.; lateinisch befindet sie sich auch im Corp. et Syntagma I. p. 173 sqq., sowie in Niemeyer Collectio p. 740 sqq.

22[1]) Artikeln, die in den meisten einzelnen Sätzen sachlich mit der Augsb. Conf. übereinstimmen, ohne doch deren Ordnung und den dieselbe zusammenhaltenden belebenden Mittelpunkt zu theilen, im Ganzen aber mit unverkennbar Zwinglischem Gepräge. Ueber die Erbsünde namentlich war darin entschieden Zwinglisch gelehrt; über das Abendmahl aber hatte man sich, wesentlich allerdings ebenfalls Zwinglisch, im 17ten Artikel mit großer Vorsicht so ausgedrückt, daß darin sei „wahrer Leib und Blut Christi als Seelenessen." Vorwaltend wohl aus politischen Gründen unterzeichneten übrigens jene vier Städte (deren Sinnesänderung mit der Ton angebenden Bucerschen nach mancherlei Schwankungen jedoch später auch aufrichtiger ward) schon 1532 die Augsb. Conf., und so stand denn bereits von jetzt ab das Vierstädtebekenntniß ohne Bekenner da, wiewohl die schweizerischen Reformirten es immer hoch gehalten haben.

Ueber diese Confession vgl. G. Wernsdorf Historia Conf. Tetrap. Viteb. 1721. 4., und J. H. Fels De varia Conf. Tetr. fortuna. Gott. 1755. 4.

2. Dem Alter, nicht aber dem Ansehen nach, schließt sich eng an die Conf. Tetrap. an *Ulrici Zwinglii ad Carolum Imperatorem fidei ratio.* Auch Zwingli nehmlich hatte sich gedrungen gefühlt, 1530 (unter dem 30. Juli) ein besonderes Glaubensbekenntniß in 12 Artikeln, ganz seinen Ansichten gemäß[2]), und schon im Eingange mit unfreundlichen Seitenblicken auf die Augsburgischen Bekenner, an Carl V. nach Augsburg zu übersenden, welches noch 1530 zu Zürich in 4. im Druck erschienen ist (lateinisch auch in Zwinglii Opp., ältere Ausg. Vol. II. p. 538 sqq., deutsch Zürich 1536. 8.), ohne daß es eigentliche symbolische Kraft bei den Schweizern erlangt hätte[3]). (Etwas mehr Ansehen erlangte die von Zwingli noch in demselben Jahre 1530 für schweizerische Bedürfnisse abgefaßte, dem Inhalte nach sehr analoge Christianae fidei brevis et clara expositio in 11 Abschnitten[4])).

---

1) Nach anderer Zählung 23.

2) Im Politischen bekennt er hier wesentlich modern-liberale Grundsätze.

3) Die Gleichstellung mit der Augsb. Conf. in D. a Cölln Confessionum Melanchth. et Zwinglii Augustanar. capita graviora inter se conferuntur. Vratisl. 1830. 4. ist in jeder Beziehung unhistorisch.

4) Im Druck erschienen lateinisch, mit einer deutschen Uebersetzung von Leo

3. Die *Confessio Basileensis et Mülhusana.* Unter den Cantonen der Schweiz selbst hatte, nächst Zürich, besonders zu Basel und in der benachbarten Stadt Mühlhausen, einer Bundesgenossin der Cantone, die Zwinglische Lehre frühzeitig Eingang gefunden. Schon 1524 war die Reform nach wesentlich Zwinglischen Grundsätzen zu Basel, woselbst seit 1522 Oekolampadius wirkte, weit vorgerückt; Mühlhausen nahm dieselbe schon jetzt vollständig an, und 1529 drang sie auch in Basel stürmend durch. 1532 ward hierauf, nach einem Entwurf des Oekolampadius, von den Geistlichen zu Basel, besonders Oswald Myconius[1]), in 12 Artikeln eine Confessio aufgesetzt, welche die Stadt Basel und bald auch Mühlhausen annahm. Diese Confessio Basileensis et Mülhusana ward 1534 publicirt[2]) und 1561 revidirt, gelangte jedoch nicht zu allgemeiner Autorität.

4. Weit wichtiger, als alle bisher genannten reformirten Bekenntnisse, (unter allen vorcalvinischen das wichtigste), ist die s. g. *Confessio helvetica prior*, die erste helvetische Confession, zuweilen auch als die zweite Baseler bezeichnet. Im J. 1535 versammelten sich die angesehensten reformirten Theologen der Schweiz in Aarau, um über eine Vereinigung mit den Evangelischen in Deutschland zu berathschlagen. Man erkannte hiezu die Darlegung eines gemeinsamen Glaubens als nöthig, und zu diesem Zwecke vereinigten sich nun 1536 in Basel Abgeordnete von Zürich, Bern, Basel, Schafhausen, St. Gallen, Mühlhausen und Biel. Diese ertheilten den drei Theologen Heinr. Bullinger zu Zürich und Osw. Myconius sammt Simon Grynäus zu Basel den Auftrag, ein Bekenntniß aufzusetzen, an welchem Geschäfte dann in der Folge auch Leo Judä von Zürich und Casp. Großmann

---

Judä, 1536, auch in Zwingl. Opp. II, 550 sqq.; — beide genannte Zwinglische Schriften lateinisch auch bei Niemeyer l. c. p. 16 sqq.

1) Oekolampadius war 1531 gestorben.

2) Unter dem Titel: Bekanthnus unsers heylig christenl. Gloubens, wie es die Kylch zu Basel haldt. Basel 1534. Fol. (Mühlhaus. 1537.). Einen Wiederabdruck dieses Originaltextes hat K. R. Hagenbach gegeben in s. Krit. Geschichte der ersten Basel. Confession. Basel 1827. 8. (S. 27 ff.). — Lateinisch s. die Conf. im Corp. et Synt. I, 72 sqq., auch deutsch und lateinisch bei Niemeyer p. 78 sqq.

von Bern noch Theil nahmen. Dies Bekenntniß (27 Artikel), welches seinem irenischen Zwecke in Bezug auf die Evangelischen Deutschlands gemäß die eigenthümlich Zwinglische Lehre sehr vorsichtig und verhüllt vorträgt, wurde am 26. März des Jahres 1536 unterzeichnet, so von jenen sieben Cantonen und Städten, und demnächst überhaupt von allen reformirten Cantonen der Schweiz, noch 1536 angenommen, und im folgenden Jahre den würtembergischen und den zu Schmalkalden versammelten lutherischen Theologen zugeschickt. Es war ursprünglich lateinisch verfaßt, ward aber sogleich von Leo Judä ins Deutsche übersetzt, und erschien lateinisch und deutsch im Druck schon 1536, dann 1587[1]).

5. Endlich gehört auch noch hieher, wiewohl dies Bekenntniß sonst nicht eben zu besonderem Ansehen gelangt ist[2]), die „Wahrhafte Bekenntniß der Diener der Kirche zu Zürich, was sie aus Gottes Wort mit der heil. christlichen Kirche glauben und lehren, insonderlich von dem Nachtmahl unsers Herrn rc." (12 Abschnitte), welche zu Zürich 1545, zwar nach Calvins Auftreten, aber ohne alle seine Einflüsse, erschienen ist und noch die nackt Zwinglische Abendmahlslehre enthält.

§. 23.

Nachcalvinische Bekenntnißschriften der reformirten Kirche, — zunächst schweizerische.

Nach dem Auftreten Calvin's und unter stärkerem oder schwächerem Einflusse seines Geistes erschienen in der Schweiz dann folgende Bekenntnisse:

1. Der *Consensus Tigurinus* oder Consensio mutua in re sacramentaria Ministrorum Tigur. ecclesiae et J. Calvini. Calvin hatte nicht so bald in Genf festen Fuß gefaßt, als er sich auch bemühte, seinen Grundsätzen, wie sie dogmatisch in ihrem ganzen Umfange hauptsächlich in seiner Institutio (s. die Anmerk. zu Ende des §.) enthalten sind, und zwar zunächst seiner Lehre vom Abend-

---

1) Es steht auch im 1. Theil des Corp. et Syntagma, sowie deutsch und lateinisch bei Niemeyer p. 105 sqq.

2) Schon 1549 folgte ja der Consensus Tigurinus nach (§. 23.).

mahle, kirchliche Geltung zu verschaffen. Er hatte bei Auffassung und Darstellung dieser Lehre die Ausdrücke so vor- und umsichtig gewählt, daß er anfangs Vielen lutherisch zu lehren schien, und dabei nachher doch selbst der Wahrheit gemäß den Zürichern erklären und erhärten konnte, daß seine Lehre von der Zwinglischen nicht wesentlich verschieden sei, und er wünschte, um eine Vereinigung der Lutherischen mit den Reformirten zu Gunsten seines und des reformirten Spiritualismus zu begründen, oder um wenigstens seine Ansichten und Grundsätze weiter zu verbreiten, eine Uebereinkunft mit den übrigen schweizerischen Theologen zu treffen. Er unterredete und verständigte sich daher namentlich mit den Zürichern, die er im Grunde allein zu gewinnen brauchte, und hieraus entstand denn 1549 der von Calvin entworfene und von den Zürichern approbirte Consensus Tigurinus[1]) in 26 Artikeln, welche blos das Abendmahl betreffen, und das eigentliche gegenseitige Verhältniß der Calvinischen und Zwinglischen Abendmahlslehre positiv constatiren.

2. Der *Consensus pastorum ecclesiae Genevensis* de aeterna Dei praedestinatione, (eigentlich De aeterna Dei praedestinatione, qua in salutem alios ex hominibus elegit, alios suo exitio reliquit, it. de providentia, qua res humanas gubernat, consensus pastorum Genevensis ecclesiae a J. Calvino expositus), oder schlechthin *Consensus Genevensis*. Wie es dem Calvin mit seiner Abendmahlslehre gelungen war, sie in der übrigen reformirten Schweiz geltend zu machen, ähnlich gelang es ihm auch wenige Jahre nachher mit seiner Prädestinationslehre, und um so eher, da ja auch Zwingli diese Lehre behauptet, nur mehr heidnisch philosophisch formulirt, und nicht so streng systematisch und consequent durchgebildet und zum Mittelpunkt des ganzen Systems gemacht hatte, wie Calvin. Letzterer verfaßte so 1551 über die Lehre von der Prädestination jenen Consensus[2]), welchen darnach zuerst die Gen-

1) Abgedruckt in Calvini Opp. T. VIII. p. 648 sqq. und in seinen Tractatus theologici (Genev. 1611. Amst. 1667. f.), einzeln 1554 bei Rob. Stephanus; auch bei Niemeyer p. 191 sqq.

2) Im Druck erschienen Genev. 1552. 8. (französisch in demselben Jahre in 12.); auch in Calv. Opp. VII, 688 sqq. und in den Tractat. theol.; neuerlich bei Niemeyer p. 218 sqq.

fer Theologen annahmen. Hierauf, seit 1554 namentlich, nach einer Zusammenkunft in Zürich, gelangte er bald auch zu allgemeiner Geltung in der reformirten Schweiz[1]), wiewohl eine angeblich 1554 geschehene Unterzeichnung seitens der übrigen Cantone doch nicht constatirt ist.

3. Die *Confessio helvetica posterior*, die zweite helvetische Confession. Um den mannichfachen Vorwürfen der evangelischen Theologen in Deutschland zu begegnen, hielten es die angesehensten schweizerischen Theologen in den 60er Jahren des 16. Jahrh. für zweckmäßig, mit einem neuen Glaubensbekenntnisse hervorzutreten. Deshalb wurden Unterhandlungen eingeleitet zwischen den Zürichern, Bernern und Genfern. Im J. 1564 hatte Heinr. Bullinger zu Zürich ein Glaubensbekenntniß für den Churfürsten Friedrich III. von der Pfalz nach dessen Wunsche aufgesetzt. Dies ward nach Bern und Genf geschickt, und da es im Wesentlichen Beifall fand, wurde auch mit Schafhausen, Basel und Mühlhausen deshalb unterhandelt. Endlich traten dieser Confession, welche in der Lehre vom Abendmahle und von der Person Christi streng die Calvinische Lehre im Gegensatz gegen die Lutherische ausspricht, und — ob auch durch die erfolgten Censuren etwas modificirt — selbst auch die Calvinische Prädestination behauptet, alle schweizerischen Reformirten (längere Zeit jedoch mit Ausnahme der Baseler, die sich, jetzt confessionell lauterer und besonnener nach lutherischer Seite hin, mit dem früheren Bekenntnisse begnügen wollten) bei, und bald auch — von den Pfälzern hier zu schweigen — die reformirten Kirchen in Polen, Ungarn, Schottland und Frankreich, so daß dies ein Hauptbekenntniß der reformirten Kirche (daher auch, in anderem nicht chronologischen, sondern sachlichen Sinne, wohl die erste helvetische Confession benannt) jedenfalls ist. Es erschien (in 30 Capiteln) zuerst im lateinischen Original (und auch in einer von Bullinger herrührenden deutschen Uebersetzung) Zürich 1566[2]), dann öfter[3]).

---

1) Eine noch zurückbleibende Nicht-Einstimmigkeit Einzelner (namentlich Heinr. Bullingers zu Zürich, gest. 1575) verlautete inskünftige wenigstens nicht mehr öffentlich.

2) In demselben Jahre auch schon zu Genf französisch (durch Th. Beza). — Neuerlich, 1819, ist es wieder ebenda französisch edirt worden, durch Cellerier.

3) Z. B. Zürich 1651, Bern 1722. 4.; auch im Corp. et Syntagma P. I.;

In sehr nahem, in die Augen springenden Zusammenhange mit dieser zweiten helvetischen Confession stehen noch einige reformirte Confessionen von secundärer Bedeutung, die sich an jenes Hauptbekenntniß anlehnen; namentlich

a. die Confessio fidei Friderici III. elector. Palat., auf Befehl des Herzogs Johann Casimir 1577 herausgegeben, und lateinisch in das Corpus et Syntagma P. II. p. 139 sqq. unter dem Titel: Confessio Palatina aufgenommen; und

b. die Repetitio brevis, simplex et perspicua orthodoxae Confessionis, quam amplectuntur ecclesiae principatus Anhaltini, nach der Vorrede schon auf dem theologischen Convente zu Cassel im März 1579 aufgesetzt[1]).

4. Eine sogenannte zweite Baseler Confession (zu unterscheiden also von der oben S. 155 angeführten). Gegen die zweite helvetische Confession hatte sich Basel in einer Periode evangelisch nüchterneren Sinnes gesträubt. Acht Decennien später aber, 1647, wußte der einflußreiche Joh. Buxtorf (der Jüngere[2])) daselbst seine theologischen Collegen Zwinger und Beck zur Aufstellung eines neuen kurzen, gedrängten Glaubensbekenntnisses in 11 Artikeln zu bewegen, welches indeß sich eigentlich nicht über die Bedeutung eines Privatbekenntnisses erhoben hat, dadurch aber sich bahnbrechend eigenthümlich auszeichnet, daß darin zuerst, nächst den reformirten Glaubenslehren, zugleich auch nach Buxtorf's Lieblingsidee, im Gegensatz gegen die Ansichten des Ludw. Cappellus zu Saumür, in merkwürdiger charakteristischer Uebertreibung[3])

---

neuerdings herausgegeben von J. P. Kindler c. praef. G. B. Winer. Solisb. 1825. 8., und von O. F. Fritzsche. Turic. 1839.; desgl. lat. bei Niemeyer p. 462 sqq.; — gewöhnlich unter dem Titel: Confessio et expositio simplex orthodoxae fidei et dogmatum cathol. sincerae rel. chr. cet.

1) In Niemeyer Collectio p. 612 sqq.

2) Gest. 1664; der gleichgesinnte Vater Joh. B. war 1629 gestorben.

3) Es ist ja auch sonst, hinsichtlich des Dogma's, für die reformirte Kirche (einerseits, wie für die katholische andererseits) charakteristisch, daß sie durch Uebertreibung dessen, was sie hat, ihren Mangel in dem, was sie nicht hat, zu ersetzen sucht. So den Mangel in der Lehre von den Sacramenten durch Uebertreibung in der Lehre von der Gnade; und so nun auch den Mangel an unbedingtem Glauben ans Neue Test. durch Ueberbietung (wie diese einigermaßen analog auch aus den Coccejanischen theologischen Bestrebungen hervorleuchtet) des Glaubens an das Alte.

die Göttlichkeit und Inspiration des hebräischen Punktationssystems ausgesprochen ward.

5. Die *Formula Consensus* helvetici, vollständig Formula consensus ecclesiarum helveticar. reform. circa doctrinam de gratia universali et connexa aliaque nonnulla capita. Diese neue strenge Glaubensformel in 26 Artikeln ward im Gegensatz gegen mancherlei Abweichungen von den Calvinistisch prädestinatianischen Satzungen (wie dieselben denn auch namentlich in den Dordrechter Synodalbeschlüssen fixirt worden waren — §. 24, 1, b.), überhaupt gegen alle den strengen Calvinismus mildernde Theorieen, wie im 17. Jahrhundert ein Moses Amyrault, Josua de la Place u. A. derlei ausgesprochen hatten[1]), 1674 durch Joh. Heinr. Heidegger, Professor zu Zürich, im allgemeinen Einverständnisse mit Franz Turretin zu Genf und Luc Gereler zu Basel und der leicht für seine An- und Absicht gewonnenen weltlichen Obrigkeit, entworfen, und erschien 1675 öffentlich deutsch und lateinisch zu Zürich. Sie wurde von Zürich, Bern, Basel, Schafhausen, Glarus, Appenzell, St. Gallen, Mühlhausen, Biel, Neufchatel, nach zweijährigen Bedenklichkeiten auch von Genf und mit gewissen Einschränkungen von Lausanne, förmlich als verbindliches Symbol gebilligt. Bald aber entstanden darüber in den schweizerischen Kirchen mannichfache Unruhen und Streitigkeiten, die durch das Mißvergnügen auswärtiger reformirten Mächte an der Formel, vorzüglich — in unionistischem Interesse — Churbrandenburgs, noch mehr genährt wurden, in deren Folge dann in den ersten Decennien des 18. Jahrh. (vorzugsweise schnell in Genf, langsam in Bern) der Consensus nach und nach, besonders seit 1722, sein symbolisches Ansehen wieder verlor[2]).

---

1) Der Consensus wiederholt dabei auch mit Nachdruck das Anathema über die grammattische Ketzerei des Cappellus (s. Nr. 4.).

2) Vergl. über die Form. Cons. (J. Jac. Hottinger) Succincta ac genuina formulae consensus helv. historia, in der Biblioth. Brem. VII. p. 669 sqq. (besonders abgedruckt Zürich 1723) und Cph. Mtth. Pfaff Schediasma de form. consens. helv. Tubing. 1723. 4., wo auch die Formel selbst abgedruckt ist. — Sie ist außerdem öfter, auch als Beigabe zur zweiten helvet. Confession, edirt worden; desgleichen bei Niemeyer p. 729 sqq.

Nachcalvinische schweizerische Schriften nebensymbolischer Autorität.

Die bedeutendsten der in der reformirten Schweiz kirchlich confessionell gebrauchten Katechismen —, auf welche auch Calvin's Geist wenigstens Einfluß geäußert hat, — sind:

a. Der *Catechismus ecclesiae Genevensis* von Calvin selbst, ursprünglich französisch 1541, dann lateinisch 1545. Er enthält 5 Hauptstücke (vom Glauben, Gesetz Gottes, Gebet, Wort Gottes und Sacramenten), nach (55) Sonntagen abgetheilt, und wurde auch und vorzüglich in Frankreich angenommen [1]).

b. Der *Catechismus Tigurinus*, zusammengesetzt aus den Katechismen des Leo Judä [2]) und Heinr. Bullinger (1559), und 1609 in seine jetzige Form gebracht. Er besteht aus 4 Theilen, in 110 Fragen und ebenfalls nach Sonntagen (48).

Von dogmatischen Werken reformirter schweizerischer Theologen aber (und der reformirten Kirche überhaupt) hat keines ein nur entfernt gleiches Ansehen erlangt mit Calvin's Institutio christianae religionis, zuerst 1535, am vollendetsten jedoch erst 1559 (in Calv. Opp. T. IX.); ein Werk, welches für alle Zeit der ganzen reformirten Theologie ihr Gepräge aufgedrückt hat und über welches dieselbe nie hinausgekommen ist.

§. 24.

Nachcalvinische Bekenntnißschriften der reformirten Kirche, — außerschweizerische.

Die zahlreichen nach Calvin's Auftreten und unter seinem mehreren oder minderen, positiven oder negativen Einflusse entstandenen außerschweizerischen Bekenntnisse der reformirten Kirche theilen sich in 2 Classen; es sind theils solche, die eine allgemeinere

---

1) Deutsch ist er erschienen Heidelb. 1563. 8.; lateinisch steht er auch in Calv. Tractat. theolog., sowie bei Niemeyer p. 123 sqq.

2) Leo Judä hatte auf Veranlassung Zürchischer Synoden 1534 einen größeren und 1541 einen kleineren Katechismus herausgegeben, welcher letztere bis 1609 kirchliches Lehrbuch in Zürich war. Ersterer, ausgezeichnet durch ein starkes Hervortreten der nackt Zwinglischen Abendmahlslehre (die Sacramente überhaupt heißen darin „Pflichtzeichen"), ist neu edirt worden von J. C. Grob. Winterth. 1836. 12.

Gültigkeit, theils solche, welche nur in einzelnen reformirten Landeskirchen Geltung erlangt haben.

1. Zu den ersteren gehören:

a. Der Heidelberger Katechismus, Catechismus Palatinus. Er hat den doppelten Charakter eines christlichen Lehrbuchs und einer Bekenntnißschrift, und ist neben der zweiten helvetischen Confession das allgemeinste Symbol der reformirten Kirche und überhaupt das bei anderen Confessionen geachtetste. Schon in der Mitte des 16. Jahrhunderts unter den Churfürsten Friedrich II. dem Weisen (1544—1556) und Otto Heinrich dem Großmüthigen (1556—1559) hatte sich die Pfalz zur lutherischen Kirche bekannt. Churfürst Friedrich III. aber, seit 1559, führte seit 1560 in Lehre und Cultus ganz die schweizerische Reform im Lande ein, und ungeachtet der Umkehr seines Nachfolgers Ludwig's VI., 1576, — des Zeitgenossen und Beförderers der Concordienformel —, zur lutherischen Kirche, nach deren Grundsätzen er dann auch das Kirchenwesen von neuem ordnete, wurde doch durch die gewaltsamsten Maaßregeln seines Nachfolgers (des Administrators Joh. Casimir) die reformirte Kirche im Lande glänzend wieder aufgebauet, und blieb, durch fortgesetzte Gewaltthat gehalten, auch in der Folge daselbst die herrschende. Um nun im Sinne der reformirten Confession der Kirche der Pfalz eine bestimmte Organisation zu geben, hatte schon Friedrich III. den beiden Heidelberger Theologen Zach. Ursinus (aus Breslau, einem Schüler Melanchthons, gest. 1583) und Casp. Olevianus (gest. 1587) den Auftrag ertheilt, einen neuen Katechismus zu verfassen. Beide hatten Antheil an den Materialien des Buchs, vornehmlich aber Ursinus, und er besorgte auch die Redaction. Der mit vieler Lehrweisheit, Wärme und Geschicklichkeit abgefaßte Katechismus, welcher gleich zum Anfang auf die concret lebenvollste Weise in das evangelische Centrum einführt, steht wesentlich ganz und gar auf der Theologie Calvins[1]; namentlich enthält er beim Abendmahle

1) Melanchthon insbesondere hat auf diesen Katechismus auch nicht den geringsten Einfluß geübt (womit denn allein auch schon die Fabel von einer eigenthümlichen Melanchthonischen Kirche fällt, welche die Bekenner eben dieses Katechismus, die deutschen Reformirten seyn sollten; — nur auf die reformirt märkischen Confessionen und einige kleinere Länderstriche, Bremen und Anhalt, hat ja Melanchthons Lehre einen Einfluß geübt).

die Calvinische (zum Theil selbst Zwinglisch gefärbte) Lehre in den entschiedensten Ausdrücken, wenngleich er das Calvinische Prädestinationsdogma nicht deutlich und die reformirte Lehre von der Person Christi nur verhüllt ausspricht. Im J. 1562 den Superintendenten und Predigern zur Annahme vorgelegt[1]), ward er sodann 1563 im Namen des Churfürsten herausgegeben[2]), und ohne weiteren Widerspruch nun in den Kirchen und Schulen des Landes eingeführt, später dann auch von der Dordrechter Synode bestätigt[3]). Im Ganzen besteht er aus den drei Hauptstücken vom Elend des Menschen, von der Erlösung, und von der Dankbarkeit für dieselbe, und überhaupt aus 129 Fragen[4]), auf 52 Sonntage vertheilt. Er war ursprünglich deutsch geschrieben, wurde aber sogleich (so daß er noch 1563 auch lateinisch erschien) von Josua Lagus und Lamb. Ludolph Pithopöus ins Lateinische, später auch in viele andere Sprachen, selbst ins Spanische (1628)[5]), ins Griechische und ins Hebräische, übersetzt. Weil über die Fragen des Katechismus im Nachmittagsgottesdienste gepredigt werden sollte, so erschien auch eine Menge von Erläuterungsschriften über ihn.

Vergl. J. Cph. Köcher Katechet. Historie der ref. Kirche. Jena 1756. 8. — H. Sim. van Alpen Geschichte und Literatur des Heidelb. Kat. Frkf. a. M. 1810. 8. — Augusti Einleit. in die beiden Hauptkatechismen (s. oben S. 122.).

b. Die Beschlüsse der Dordrechter Synode. Im An-

---

1) Die die Annahme verweigerten, wurden 1564, nach dem Maulbronnischen Religionsgespräche, fortgeschickt.

2) Christlicher Unterricht, wie der in Kirchen und Schulen der churf. Pfalz getrieben wirdt. Heidelb. 1563. 8. (Seitdem ist der Katech. deutsch sehr oft wieder aufgelegt worden; in neuerer Zeit z. B. Halle 1788, Sulzbach 1826, Neuwied 1832; deutsch und lateinisch steht er auch bei Niemeyer p. 390 sqq.).

3) Sess. 148 der Synode erklärt: „Declaratum fuit consentientibus omnium tam exterorum quam belgic. theologorum suffragiis, doctrinam in catechesi Palat. comprehensam verbo Dei in omnibus esse consentientem, neque ea quidquam contineri, quod ut minus eidem consentaneum mutari aut corrigi debere videretur" cet.

4) Die 80ste aber (von dem Unterschiede des Abendmahls und der päbstischen Messe) wurde aus Menschengefälligkeit in mancher Ausgabe weggelassen.

5) S. Oelrichs Nachricht v. e. selt. Ausg. des Heidelb. Katech. Berl. 1793. 8.

fang des 17ten Jahrhunderts war dem strengen Calvinismus gegenüber in Holland der Arminianismus entstanden. Ueber die Arminianer oder Remonstranten nun[1]) ward vom 13. November 1618 bis zum 9. Mai 1619 die Dordrechter Synode — besucht auch von ausländischen (zum Theil sehr gemäßigten) reformirten Theologen aus fast allen Ländern[2]), aber bei entschiedenem Uebergewicht strenger holländischer Calvinisten[3]) — zum Gericht gehalten, und sie stellte in ihren 154 Sessionen 93 Canones auf, welche den Inhalt der 5 ursprünglichen Artikel der Arminianer bestritten, und das Wesentliche der Calvinischen Prädestinationslehre[4]) in seiner Strenge als orthodoxen Glauben entwickelten. Die reformirte Kirche in den Niederlanden, in Frankreich, der Pfalz, dem größten Theile der Schweiz, und die Puritaner in Großbritannien erkannten diese Beschlüsse als gültig an; die englisch bischöfliche Kirche aber sagte sich factisch von ihnen los, ja verwarf sie selbst ausdrücklich[5]), und andere reformirte Kirchen, wie unter den deutschen die brandenburgische, hessische und — vorzüglich entschieden — die bremische, billigten sie zum wenigsten nicht.

Die Beschlüsse sind lateinisch gedruckt erschienen in Acta synodi nationalis in nomine J. Chr. auctoritate ordinum general. foederati Belgii provinciarum Dordrechti habitae. Dordr. 1620; Lugd. Bat. 1620. fol.; am vollständigsten Hanov. 1620. 4., u. ö. (auch bei Niemeyer p. 690 sqq.).

2. Als nur landeskirchliche, nur je in einzelnen Landeskirchen gültige, haben von den nachcalvinischen außerschweizerischen

1) 13 abgeordnete remonstrantische Geistliche, Episcopius an der Spitze, waren erschienen.

2) Alle auswärtige reformirte Kirchen, mit Ausnahme der Anhaltischen, deren Geistliche man für arminianisch gesinnt hielt, waren zur Synode eingeladen worden, und 28 ausländische reformirte Theologen (aus England, Schottland, der Pfalz, Hessen, der Schweiz, Nassau, Ostfriesland und Bremen) hatten sich auch eingefunden. (Brandenburgische mochten aus Abneigung gegen die Calvinische Prädestinationslehre nicht kommen, französische durften vor ihrem Könige nicht.)

3) Holländer waren 61 zugegen: 5 Professoren, 36 Prediger, 20 Gemeinälteste.

4) Jedoch, bei der Gegenwart einer bedeutenden Anzahl von Infralapsariern, ohne ganz deutliche Aussprache der Lehre der Supralapsarier.

5) In einem königlichen Befehle von 1620, der die Predigt der Prädestinationslehre verbot.

Bekenntnissen der reformirten Kirche — je nach der Zeitfolge des Hervortretens — folgende[1]) größere oder geringere Bedeutung[2]) erhalten:

a. Die *Confessio Hungarica* oder Czengerina, für die Reformirten in Ungarn, in 11 Artikeln. Sie wurde von einer Synode der ungarischen Reformirten zu Csenger schon 1557 (1558) entworfen, und trägt, in der Lehre vom Abendmahle entschieden Calvinisch, einen gegen das Lutherthum heftig, ja fanatisch polemischen Charakter. Die erste gedruckte Ausgabe erschien erst zu Debrezin 1570[3]).

b. Die *Confessio Gallicana* (Confession des églises réformées de France). Unter den harten, blutigen Verfolgungen zur Zeit König Heinrich's II., des Sohnes Franz des I., hatten die Protestanten in Frankreich, ursprünglich lutherischer, bald aber je mehr und mehr Calvinistischer Färbung, sich behauptet; ja die Reformirten wagten es sogar, bereits im Todesjahre jenes Königs, 1559, zu Paris (von dem Pariser reformirten Prediger Antoine de Chandieu auftragsweise zusammenberufen) eine Synode, ihre erste Nationalsynode zu halten. Hier setzten sie am 19. Mai ein Glaubensbekenntniß auf, eben die Confessio Gallicana (in 40 Artikeln), durchaus Calvinistischen Inhalts und Gepräges[4]), um es dem nunmehrigen Könige Franz dem II. zu übergeben (1560). Dieselbe Confession ward 1562 (durch Theodor Beza) nochmals dem König Carl IX. überreicht, seitdem öfter gedruckt[5]), und 1571 auf

---

1) Zu ihnen dürfte in gewisser Beziehung auch die veränderte Augsburgische Confession gezählt werden als relativ für die deutsche reformirte Kirche (s. oben §. 14. S. 108.); und auch die *Confessio* Tetrapolitana (§. 22., I.) würde hieher gehören, wäre sie nicht vorcalvinisch.

2) Wohl die größte b, d und besonders e, wohl die geringste a und f.

3) Sie findet sich im Corp. et Syntagma I, 148 sqq, auch bei Niemeyer p. 539 sqq.

4) So sehr, daß man selbst an Calvin als Verfasser denken darf (vergl. Anm. 5.).

5) Französisch findet sie sich in Theod. Beza Histoire ecclés. des églises réform. au royaume de France T. II. 173 sqq.; in lateinischer Uebersetzung (von 1566) in (Joh. Serrani) Commentarr. de statu rel. et reip. in regno Galliae (1571) T. I. p. 73 sqq., auch im Corp. et Synt. I. p. 77 sqq., sowie französisch und lateinisch bei Niemeyer p. 311 sqq. Deutsch ist sie als „das Glaubensbe-

einer Synode zu Rochelle bestätigt und unterschrieben. Auch die französischen (wallonischen) Gemeinden in den Niederlanden erkennen dies Symbol an.

Nicht eine bloße Uebersetzung der Conf. Gallicana, sondern vielmehr ein davon verschiedenes Werk ist ein Bekenntniß, welches, in der Lehre vom Abendmahle besonders ausführlich, bestimmt war, dem Kaiser Maximilian II. und den deutschen Ständen 1564 zu Frankfurt übergeben zu werden, wegen des Kriegs aber nicht dahin gebracht werden konnte. Es ist unter dem Titel: Confession und kurze Bekanntnuß des Glaubens der reform. Kirchen in Frankreich, zu Heidelb. 1566 in 8. erschienen, und findet sich lat. (aus dem franz. Original) in Calvini Opp. T. VIII. der holländ. Ausg. u. in den Tractatus theol. p. 107 spp.

c. Die *Confessio Scotica* oder *Scoticana*, in 25 Artikeln. Sie ist 1560 von schottischen Predigern, hauptsächlich Joh. Knox[1]), in durchaus Calvinischem Geiste verfaßt, und nicht lange darnach gesetzkräftig in Schottland eingeführt worden[2]).

Neben dieser Conf. Scoticana haben indeß auch noch einige andere schottische Bekenntnisse dort Eingang, zum Theil überwiegenden Eingang gefunden; namentlich

α. das sogenannte negative Bekenntniß von 1581, welches ganz gegen den Katholicismus gerichtet, und in den heftigsten Ausdrücken abgefaßt ist[3]);

β. und vorzüglich die im Anfang der 6jährigen, auch von Schottland beschickten s. g. Westminstersynode zu London (1643—49) auf einem Convent entworfene, am 29. April 1647 dem gemeinsamen s. g. langen Parlamente überreichte, am 27. Aug. desselben Jahres durch eine schottische Generalversammlung zu Edin-

---

kenntniß der französisch reformirten Kirche" herausgegeben worden von P. Henry. Berlin 1845. — Eine Urschrift des französischen Textes liegt in dem Stadtarchiv zu Genf.

1) Außer ihm von Winram, Spottswood, Willock, Douglas und Row.

2) S. dieselbe im Corp. et Synt. I, 109 sqq., sowie bei Niemeyer p. 340 sqq.

3) Das Concil. Trident. z. B. mit seinen Beschlüssen heißt darin crudele et sanguineum illud foedus conjuratum contra Dei ecclesiam, u. s. w.

burgh genehmigte und endlich am 7. Febr. 1649 durch das schottische Parlament anerkannte presbyterianische sogenannte Westminsterconfession, *Confessio Presbyterianorum* (sive *Puritanorum*), welche unter dem Titel Confessio fidei in conventu theologorum auctoritate Parliamenti Angl. indicto elaborata, eidem parliamento postmodum exhibita, quin ab eodem, denique ab ecclesia Scoticana cognita et approbata, una cum catechismo duplici, Cantabrig. 1659. 8. (englisch auch Edinb. 1671. 12.) öffentlich erschienen ist (33 Artikel), und mit ihrer streng an die Dordrechter Schlüsse sich bindenden Lehre noch jetzt[1]) in Schottland das eigentliche rechtskräftige symbolische Ansehen hat[2]).

d. Die *Confessio Belgica,* in 37 Artikeln. Sie war ursprünglich eine Privatschrift des Guido von Bres, welcher sie 1561 (unter Berathung einiger Anderen) in französischer Sprache und ganz gemäß Calvinischer Lehre[3]), diese gegen die früher in den Niederlanden vorherrschende lutherische mit Eifer hervorhebend, verfaßt hatte. Noch in demselben Jahre wurde sie öffentlich herausgegeben, zuerst französisch (wallonisch), bald auch holländisch, gedruckt, bald hiernach mehrmals (1571 insbesondere) überarbeitet, und allmählig, noch im 16. Jahrhundert, von der ganzen holländischen Kirche anerkannt, endlich auch — nach einer Revision des Textes[4]) — von der Synode zu Dordrecht öffentlich bestätigt. Die vollständigste Ausgabe (mit polemischen Anmerkungen) ist die lateinische von Festus Homm. Lugd. Bat. 1618. 4.[5])

---

1) Vergl. Gemberg Die schott. Nationalkirche (Hamb. 1828.) S. 11. und K. G. v. Rudloff Gesch. der Reformation in Schottl. (Berl. 1847—49). Th. II. S. 129 ff. 153 ff.

2) Sie befindet sich lateinisch in Niemeyer Collectionis confessionum cet. appendix. Lips. 1840. p. 1 sqq., woselbst sodann auch p. 47 sqq. und 98 sqq. die in obigem Titel erwähnten beiden Katechismen, ein major und minor, folgen. — Auch der 2te Theil von K. H. Sack Die Kirche von Schottland. 1846. (Th. 1. Heidelb. 1844.) enthält diese Bekenntnisse in Uebersetzung.

3) Daher das spätere ungünstige Urtheil der Remonstranten über dieselbe.

4) Seitdem steht der Text denn ziemlich fest.

5) Auch findet sie sich — außer im Corp. et Synt., in den Actis syn. Dordr. und in Niemeyer Coll. p. 360 sqq. — in Benthem's Holländ. Kirch- und Schulenstaat. (Frkf. 1698. 2 Bde.) Bd. I. S. 146 ff. — Griechisch (von Jac.

e. Die 39 Artikel der englischen Episcopalkirche[1]. Schon unter König Eduard VI. war im Jahre 1551 durch den Erzbischof Th. Cranmer und den Bischof Lanc. Ridley in 42 Artikeln ein Symbolum für die reformirte Kirche Englands entworfen worden in fast Zwinglischem Geiste[2]), welches auf einer Londoner Synode 1552 öffentliche Autorität erhielt.[3]) Dies revidirten darnach die Bischöfe unter der Königin Elisabeth, und aus dieser auch dogmatisch das Ganze modificirenden und ernüchternenden Revision gingen dann 1562 die 39 Artikel hervor, eines der trefflichsten reformirten Bekenntnisse, durch Klarheit, Kraft und Präcision ausgezeichnet, und, da es die Calvinische reformirte Kirchenlehre in den bedeutendsten Differenzpunkten von der lutherischen nur sehr gemildert und gemäßigt ausspricht[4]), gewissermaßen die Mittelstelle zwischen der reformirten und evangelischen Kirche. Diese Artikel, welche nebenbei übrigens den weltlichen König als das Kirchenhaupt („den obersten Regenten der Kirche") anerkennen, wurden noch 1562 auf einer Synode zu London feierlich angenommen, in demselben Jahre mehrmals lateinisch und englich gedruckt[5]), und 1571 durch eine Parlamentsacte zum Gesetz und zu einem Theile der englischen Grundverfassung erhoben.

Vergl. Gilbert Burnet Expositio 39 articulor. eccl. Angl. (englisch). Lond. 1699 und 1700. f.

f. Für die Reformirten in Polen der *Consensus ecclesiarum re-*

Revius) mit dem lateinischen Texte wurde sie edirt Lugd. B. 1623, Amst. 1638, auch in Belgicar. ecclesiar. doctrina et ordo. Harderv. 1627. 8.

1) Sie werden (dem größten Theil nach) aber auch von den Methodisten anerkannt.

2) Die leibliche Gegenwart Christi im Abendmahle wird darin ausdrücklich verworfen und bestritten.

3) Diese 42 Artikel lat. sind abgedruckt in Niemeyer Coll. p. 592 sqq.

4) Vergl. übrigens oben S. 60. Anm. 4.

5) Später sind dieselben sowohl sehr oft einzeln gedruckt, z. B. Lond. 1575. 4., Oxf. 1636. 4., als auch theologischen und historischen Werken einverleibt worden (dem Corp. et Synt. I. p. 99 sqq. — welches außerdem auch eine 1562 von J. Ivell [Jewell] verfaßte Confessio Anglica gibt —, H. L. Benthem's Engländ. Kirchen- und Schulenstaat. Lpz. 1732. S. 169 ff. u. a.; auch dem die ganze liturgische Form der engl. Kirche darbietenden Common Prayerbook). Sie finden sich lateinisch gleichfalls in Niemeyer Coll. p. 601 sqq.

formatarum majoris et minoris Poloniae vom J. 1570, d. h. die Synodalbeschlüsse der Unionssynode zu Sendomir 1570, welche die bleibenden Differenzpunkte der reformirten und lutherischen Kirche im Interesse der ersteren durch leicht täuschende Ausdrücke zu verdecken suchen[1]).

g. Die *Confessio Marchica* oder das Glaubensbekenntniß des Churfürsten Johann Sigismund, Markgrafen zu Brandenburg (Confessio Sigismundi). Er war Weihnachten 1613, durch Denkart und Gesinnung wohl nicht minder, als durch politische Rücksicht auf die Jülichsche Erbfolge und eben deshalb einen Bund mit den Niederlanden bewogen, von der lutherischen Kirche, bei welcher beharren zu wollen er freilich seinem erlauchten Vater eidlich gelobt und mehrfach reversirt hatte, zur reformirten feierlich übergetreten, und konnte es sich nicht versagen, obgleich er nominell die Augsb. Conf. beibehalten wissen wollte[2]), nun auch ein besonderes Glaubenssymbol zu erlassen, welches, auf seinen Befehl (hauptsächlich von Mt. Füssel) ausgefertigt, unter dem Titel: „Des hochgebornen Fürsten Joh. Sigm. ꝛc. Bekänndniß von jetzigen unter den Evangelischen schwebenden und in den Streit gezogenen Punkten," im J. 1614 in 16 Artikeln erschien[3]). Von Melanchthons Lehre influirt, in der Absicht, dem lutherischen Lande den Uebertritt zum Bekenntnisse des Landesherrn zu erleichtern, spricht diese Märkische

---

1) Diese Sendomirschen Beschlüsse, zugleich mit den sie wesentlich bestätigenden Schlüssen der Synoden zu Posen 1570, Cracau 1573, Petrikow 1578, Wlodislaw 1583 und Thorn 1595, lat. bei Niemeyer p. 553 sqq.

2) „Die Augsb. Conf., so anno 1530 Kaiser Carolo V. von den protestantischen Fürsten und Ständen übergeben und nachmals in etlichen Punkten nothwendig übersehen und verbessert worden": also die Conf. variata.

3) Mit den unter b angeführten beiden Stücken ist es auch herausgegeben worden als: Die drei Confessiones oder Glaubensbekk., welche in den churf. Brandenb. die Religion betreffenden Edictis zu beobachten befohlen worden. Cöln a. d. Spree 1694. 4. und Küstrin 1695. 12. Dieselben drei Urkunden s. auch als Anhang in D. H. Hering Histor. Nachrr. v. d. ev. reform. Kirche in Brandenburg. Halle 1778. 8., sowie in Augusti's Sammlung und (die Conf. Sig. und das Coll. Lips. deutsch, die Decl. lat.) bei Niemeyer p. 642 sqq. — Diese Confessio Marchica oder Sigismundi ist übrigens verschieden von dem zu Frankf. a. d. O. 1614 auf Befehl desselben Churfürsten herausgekommenen „Glaubensbekenntnisse der reform. evangel. Kirchen in Deutschland," welches schon am Ende des 16ten Jahrh. in Süddeutschland gedruckt worden seyn soll.

Confession allerdings die Calvinische Prädestinationslehre nicht aus, wohl jedoch die übrigen charakteristisch reformirten Lehren in Calvinischer Fassung, obgleich in gemäßigten Ausdrücken (vgl. bei h); besonders bezeichnend aber ist, daß sie zuerst die Idee der Einheit lutherischer und reformirter Auffassung des Evangeliums klar andeutete, welche nachher von der Zukunft so ungemessen ausgebeutet ward, wodurch sie in der That das Bekenntniß der Staatskirche Preußens geworden ist. Das Symbol erhielt übrigens nicht blos befohlnermaßen im Brandenburgischen bei den churfürstlichen Glaubensgenossen, sondern auch bei anderen Reformirten in Deutschland großes Ansehen. Es gehören dazu auch noch die Brandenburgischen Reformationsdecrete, zu verschiedenen Zeiten erschienen, Berl. 1615, Frkf. a. d. O. 1666, Cöln a. d. Spree 1674.

Zu der Confessio Marchica und diesen Brandenburgischen Reformationsdecreten darf, mindestens als Parallele, auch die neue Königl. Preuß. evangelische Kirchenagende König Friedrich Wilhelms III. von 1821 und 1829 hinzugefügt werden, insofern dieselbe ursprünglich nicht blos als Agende betrachtet werden, sondern gewissermaßen an die Stelle der Symbole treten wollte. Wenigstens hat Jahrzehende lang normal bei der evangelischen Ordination im Preußischen auf kein einziges der reformatorischen Symbole namentlich, selbst nicht einmal auf die Augsb. Confession, sondern nur auf eine zweideutige Gesammtheit (auf die Bekenntnißschriften beider protestantischen Confessionen zugleich) verpflichtet werden dürfen, wohl aber ganz ausdrücklich auf jene Agende verpflichtet werden müssen.

h. Außer der Confessio Sigismundi haben bei den Reformirten im Brandenburgischen kraft landesherrlicher Edicte (s. S. 169. Anm. 3) auch noch symbolische Autorität[1]: das *Colloquium Lipsiacum* v. J. 1631 — nehmlich das auf diesem Colloquium von den reformirten Theologen Conr. Berg aus Frkf. a. d. O. und Joh. Crocius und Theoph. Neuberger aus Hessen-Cassel den dort zugleich gegenwärtigen lutherischen dargelegte reformirte Glaubensbekenntniß[2]) — und die *Declaratio Thoruniensis*

1) So daß denn im weiteren Sinne 3 Confessiones Marchicae existiren. S. diese alle an den S. 169. Anm. 3. angeführten Orten.

2) Das Colloquium Lipsiense ward auf chursächsische, brandenburgische und

von 1645, letztere (in ihrem speciellen Theile 7 Artikel, welche wieder verschiedentlich in Sectionen zerfallen) die Frucht zu Thorn angestellter Unionsverhandlungen, sowie die dabei betheiligten reformirten Theologen die Vorlagen dazu gefaßt hatten[1]); beide in Moderation des Geistes und Ausdrucks der Confessio Marchica nahe verwandt, und alle diese drei Confessiones Marchicae mithin die vorzüglichste Repräsentation derjenigen nachcalvinischen Symbole, welche nach durchgekämpftem Streit aufs neue eine Vermittlung mit der evangelisch-lutherischen Kirche anstrebten.

---

hessische Veranlassung bei Gelegenheit einer politischen Zusammenkunft unter den Bedrängnissen des 30jährigen Krieges vom 3. bis 20. März 1631 zwischen den genannten drei reformirten Theologen und eben so vielen lutherischen sächsischen (dem Oberhofprediger Matthias Hoë von Hoënegg und den Leipziger Professoren Polyc. Leyser und Heinr. Höpfner) gehalten. Im Allgemeinen (in Betreff der Geltung der Augustana von 1530, neben der die Reformirten nur auch die variata zugleich wollten, welche Bemerkung die Lutheraner ohne Erörterung abwiesen), wie im Einzelnen, erklärten sich hier die Reformirten für die Lutheraner fast vollkommen genügend, und eigentlich nur beim Abendmahl blieb eine entschiedene Divergenz, indem die Reformirten zwar auch den 10. Artikel der Augustana unverändert annahmen, im Widerspruch damit aber auf der Bestimmung bestanden, daß nicht der leibliche Mund, sondern der Glaube den Leib des Herrn empfange. — Am Schlusse der Unterredung hatte man sich noch darüber vereinigt, das Ganze solle nur eine vorläufige Erörterung seyn, und kein Theil ohne des anderen Einwilligung etwas von der Verhandlung ausbreiten. Dessenungeachtet wurde dem zu Leipzig dargestellten reformirten Glaubensbekenntnisse im Brandenburgischen symbolisches Ansehen beigelegt.

1) Auf Befehl König Wladislav des IV. von Polen waren zum Behuf der Vereinigung der polnischen Katholiken und Dissidenten zu Thorn 1645 Unionsverhandlungen gepflogen worden, unter Theilnahme von Theologen aller Confessionen, reformirterseits besonders des Präses Gorayský, des churbrandenburgischen Hofpredigers Joh. Berg und des Friedr. Reichel, lutherischerseits Calixt's aus Helmstedt, Abrah. Calov's aus Danzig und Joh. Hülsemann's aus Chursachsen: Verhandlungen, die freilich weder Katholiken mit Protestanten, noch die letzteren unter einander versöhnten, sondern nach fast drei Monaten und doch nur 6 öffentlichen Sitzungen in allgemeinem Zwiespalt endeten. (Daher das alte, freilich nicht ganz gelungene, Echo-Distychon:

Quid synodus? nodus. Patrum chorus integer? Aeger.
Conventus? ventus. Gloria? Stramen. Amen.)

II. Secten.

Vergl. oben §. 11. S. 62 ff.

Wenn schon der reformirten Mutterkirche gar sehr es an fester und geschlossener symbolischer Einheit fehlte, so nun noch viel mehr allen Secten.

§. 25.

Arminianer.

Es war von Anfang an eine Eigenthümlichkeit der Arminianer-Parthei, keine Schrift von eigentlich symbolischer Autorität haben zu wollen, und so hat es denn freilich geschehen müssen theils, daß die symbolischer Autorität noch am nächsten kommenden Schriften doch immer nur ein partielles Ansehen unter der Parthei erlangt oder behauptet haben, theils aber auch, daß der Arminianische Lehrbegriff, unnormirt durch Symbole, sich selbst immer ungleicher geworden und der neuere von dem älteren und ursprünglichen immer wesentlicher abgewichen ist[1]).

Nur als Schriften von gewissermaßen symbolischer Autorität für die Arminianer können betrachtet werden:

1. Die fünf Sätze, welche, im Gegensatz gegen die Calvinische Prädestinationslehre semipelagianisirend aufgestellt, 1610 von den Remonstranten zur Rechtfertigung ihres Glaubens den holländischen Ständen übergeben wurden. Sie verbergen noch höchst vorsichtig manche wesentlichere Abweichungen vom reformirt kirchlichen Lehrbegriffe, und blieben darum später, als die Arminianer ihren Lehrbegriff immer weiter ausbildeten, nur einem geringen besonneneren Theile von ihnen, den s. g. Quinquearticulares, genügend, während der Arminianische Hauptheil in pelagianisirender Richtung viel weiter fortschritt. Sie sind holländisch 1612 im Haag, und lateinisch (Remonstrantia, libellus supplex exhibitus Hollandiae et Westfrisiae Ordinibus 1610) durch Petr. Bertius 1615 zu Leyden edirt, auch sonst häufig gedruckt worden[2]).

1) Vergl. G. S. Franke De historia dogmatum Arminianor. Kil. 1814. 8.; — auch C. J. W. Mosche Histor. sententiar. Remonstr. de reb. ad relig. et conscientiam pertinentib. (praes. Griesbach). Spec. I. Jen. 1799.

2) Z. B. in Walch Religionsstreitigkk. außer der luth. K. Th. III. S. 540 ff.

2. und hauptsächlich — als die am meisten arminianisch-symbolartige Schrift — die *Confessio s. declaratio sententiae Pastorum, qui in foederato Belgio Remonstrantes vocantur,* super praecipuis articulis religionis christianae. Harderov. 1622. 4.[1]) (nebst ihrer Apologie). Diese Confessio bezieht sich nicht blos auf die Lehre von Sünde und Gnade, sondern — in ihren 25 Capiteln — auf das christliche Lehrsystem überhaupt. Ihr Verfasser ist Simon Episcopius, zu Leyden, zuletzt zu Amsterdam, (gest. 1643), welcher die Confessio dann auch später gegen vier Leydener Theologen (J. Polyander, And. Rivetus, Ant. Waläus und Ant. Thysius) und deren Censura in Confessionem Remonstrantium (L. B. 1626. 4. lateinisch und 1627 holländisch) in einer besonderen *Apologia pro confessione* oder Examen censurae 1629. 4. vertheidigte, einer durch Klarheit und Bündigkeit, sowie durch die gewandteste Dialektik ausgezeichneten Schrift. Die Confessio und Apologia befinden sich auch im 2ten Bande des 2ten Theils der Episcopischen Opera.

3. Einige Stücke Arminianischer Literatur, welche bei besonderen historisch gegebenen Veranlassungen die arminianische Lehre noch öffentlich zu rechtfertigen gesucht haben; namentlich:

a. die auf Veranlassung des Haager Religionsgesprächs von 1611 erschienenen Arminianischen Schriften (Scripta adversaria collationis Hagiensis habitae a. 1611. de divina praedestinatione et capitibus ei annexis. Lugd. B. 1616. 4., nach der von Pet. Bertius gefertigten lateinischen Uebersetzung des holländischen Grundtextes), vornehmlich eine Vertheidigung der 5 Artikel;

b. die Epistola ecclesiastarum, quos in Belgio Remonstrantes vocant, ad exterarum eccl. reformatarum doctores cet., qua sententiam suam de praedestinatione cet. exponunt. Lugd. B. 1617. 4., von Caspar Barläus verfaßt; und

c. die Acta et scripta synodalia Dordracena ministrorum Remonstrant. Harderw. (Antverp.) 1620. 4., eine Geschichte der Dordrechter Synode von Arminianischem Standpunkte.

---

1) Nach einer alten Nachricht (Limborch Vita Episcopii p. 279.) soll die erste Ausgabe in lateinischem (dem Grundtexte) und in holländischem Texte (einer von Joh. Uytenbogaert gefertigten Uebersetzung; s. Brandt Historie der reformatie IV. p. 493. 648.) bereits 1621 erschienen seyn.

4. Der angesehenste Arminianische Katechismus ist der des ausgezeichneten Predigers Joh. Uytenbogaert (gest. 1644), erschienen zu Rotterdam[1]) ed. 2. 1640, ed. 3. 1664.

Weil übrigens keine arminianische Schrift eigentlich symbolisches Ansehen hat, so fehlt natürlich auch ganz eine bestimmte Scheidewand zwischen symbolischen und nicht symbolischen Büchern, und ausgezeichnete dogmatische Privatschriften arminianischer Theologen stehen darum hier in größerer Geltung, als dergleichen Schriften in der reformirten Mutterkirche. Solche vorzügliche dogmatische Werke der Arminianer sind namentlich[2]): Sim. Episcopii Institutt. theol. libb. 4 (freilich noch nicht bis zur Hälfte vollendet), im ersten Theile seiner Opera. Amst. 1650. 2 voll. fol.; Steph. Curcellaei (gest. 1659) Institut. rel. christ. libb. 7 (ebenfalls unvollendet), in s. Opp. theol. Amst. 1675. f.; und Phil. a Limborch (gest. 1712) Theol. christiana. Amst. 1686. u. ö., ed. 5. 1730. f., auch Basil. 1735. f.[3]).

§. 26.

Socinianer.

Wie die Arminianer, so erkennen auch die Socinianer symbolische Schriften im eigentlichen Sinne nicht an; gleichwohl stehen manche socinianische Schriften[4]) in bedeutendem, fast symbolischem Ansehen bei der Parthei; namentlich:

1. Die älteste Confession der polnischen Unitarier, der Krakauische Katechismus: Catechesis et Confessio fidei coetus per Polon. congregati in nomine Domini J. Chr., Domini nostri

---

1) Onderwysinge in de christelycke religie, ghestelt by vraghen ende antwoorden nae de belydenisse der remonstrants ghereformeerde christenen.

2) Von den theologischen Werken des Jac. Arminius selbst (gest. 1609) — Opera theol. Lugd. B. 1629. 4., am neuesten Frcf. 1635. 4. — hier abgesehen, welche nur wichtig sind für einzelne Dogmen, die sie behandeln, und auch an eigentlicher theologischer Gelehrsamkeit den oben anzuführenden nachstehen.

3) Zu ihnen kann denn auch noch Adr. a Cattenburgh Spicilegium theol. christ. Philippi a Limborch. Amst. 1726. f. hinzugefügt werden.

4) Vergl. über die socin. Literatur überhaupt C. Sand Biblioth. Antitrinitarior. Freist. (Amst.) 1684. 8., und F. S. Bock Historia Antitrinitarior., maxime Socinianismi et Socinianor. Regiom. 1774—84. 2 Thle in 3 Bden. 8.

crucifixi et resuscitati. (Cracov.) 1574. 12. Er ist größtentheils aus Bibelsprüchen zusammengesetzt. Sein Verfasser war Ge. Schomann, socin. Prediger zu Krakau, gest. 1591. Eine Widerlegung von reformirtem Standpunkte verfaßte demnächst Zach. Ursinus in seiner Refutatio catechismi anabaptistici et samosatenici Cracoviae editi, in s. Tractatt. theol. Tom. II.

2. Der unvollendete Katechismus des Faustus Socinus: Christianae religionis brevissima institutio per interrogationes et responsiones, quam catechismum vulgo vocant. Racov. 1618. 8.[1]) Socinus hatte kurz vor seinem Tode 1604 die Ausarbeitung dieses Buchs begonnen; sein Tod hinderte die Vollendung, und das zu Rakau erschienene Fragment enthält denn blos die Lehren von Gott und Christus. Doch ward dieser Aufsatz von Schmalz bei Abfassung des Rakauischen Katechismus zum Grunde gelegt.

3. Die Hauptbekenntnißschrift der Socinianer, die nun auch unter allen am meisten eine Art von symbolischem Ansehen behauptet, ist der Rakauische Katechismus, der in einem kleineren und in einem größeren besteht.

a. Den kleineren Rakauischen Katechismus verfaßte der Rector der Schule und socinianische Prediger zu Rakau, Valentin Schmalz, gest. 1622. Er erschien als: Der kleine Katechismus zur Uebung der Kinder in dem christlichen Gottesdienste. Rakau 1605, polnisch und deutsch; außerdem deutsch 1623, 1635 2c., und lateinisch als Brevis institutio religionis christianae 1629. 12.

b. Der confessionell wichtigere größere Rakauische Katechismus wurde von demselben Schmalz in Gemeinschaft mit dem polnischen Edelmanne Hieronymus Moskorovius (gest. 1625) auf den Grund der bei der Parthei hochangesehenen Schriften Socins, und besonders der Brevissima institutio, aufgesetzt; er erschien (mit sehr langem Titel) in 8 Sectionen (die Sectionen meist wieder in Capitel getheilt)[2]) zuerst polnisch Rakau 1605. 12., dann

---

1) Auch in der Biblioth. fratrum Polonor. I, 651 sqq.

2) Die 8 Sectionen handeln de scriptura sacra (3 Capitel), de via salutis (2 Capp.), de cognitione Dei (2 Capp.), de cogn. Christi und zwar zunächst de persona Christi, de prophetico J. Christi munere (11 Capp.), de officio Christi regio, de munere Christi sacerdotali, de ecclesia Christi (4 Capp.). — Numerirt hat die Fragen erst Oeder; s. oben.

deutsch ebenda 1608. 12. (mit einer Dedication an die Wittenberger theol. Facultät), endlich auch — durch Moskorovius —, doch mit einigen Abänderungen, lateinisch, Racov. 1609. 12.[1]). Diese lateinische Ausgabe dedicirte Moskorovius dem Könige Jacob I. von England; sie ward aber auf Parlamentsbeschluß dort öffentlich verbrannt. Viele Ausgaben erschienen später[2]), und eine ausführliche Widerlegung gab G. L. Oeder (Decan zu Feuchtwangen im Anspachischen) Francof. et Lips. 1739. 8. heraus[3]), wobei auch der Katechismus selbst, der lateinische, mit abgedruckt ist.[4])

4. Etwas später kam zu jenen Faßsymbolen dann noch hinzu die *Confessio fidei christ.* edita nomine ecclesiarum, quae in Polonia unum Deum et filium ejus unigenitum J. Chr. et sp. s. corde sancto profitentur per divinae veritatis confessorem, 1642. (ohne Druckort). 4. (26 Seiten). Diese eigentlich nur apologetische Confession, deren Verfasser Jonas Schlichting (gest. 1661) war, hatte den Zweck, die Glaubensansichten der aus Polen nach Siebenbürgen geflüchteten Unitarier vor der weltlichen Obrigkeit zu rechtfertigen, und ist in Form einer Erläuterung des Symboli apostolici und meist mit biblischen Worten abgefaßt, kommt aber an Vollständigkeit und Entschiedenheit des Bekenntnisses dem Rakauischen Katechismus bei weitem nicht gleich. Eine verbesserte und vermehrte lat. Ausgabe erschien 1651. 8., und eine Schutzschrift für dieselbe gegen Nik. Cichovius 1652, beides von demselben

---

1) Catechesis ecclesiarum, quae in regno Polon. et magno ducatu Lithuaniae et aliis ad istud regnum pertinentibus provinciis adfirmant, neminem alium praeter patrem domini nostri J. Chr. esse illum unum Deum Israëlis, hominem autem illum, Jesum Nazar., qui ex virgine natus est, nec alium praeter aut ante ipsum, Dei filium unigenitum et agnoscunt et confitentur.

2) Neue deutsche Ausg. Rakau 1612. 12.; neue lat. verm. A. (mit Anmerkk. von dem Socinianer Mart. Ruar [gest. 1657] und Jonas Schlichting) Irenop. 1659. 8.; letzte (bekannte) Ausg. mit Anmerkk. Vieler Stauropol. 1684. 8. — Eine holländ. Uebersetzung erschien 1666. 4.

3) Schon 1618 hatte auch die Wittenberger theol. Facultät eine Widerlegungsschrift erlassen, der später mehrere andere (von Abrah. Calov 1684. Fol. in unum corpus redacta) besonders von Wittenberg aus folgten.

4) Vergl. überhaupt noch über den Rak. Kat. J. A. Schmid Pr. de catechesi Racov. Helmst. 1707. 4., und Köcher Katech. Geschichte der Waldenser, böhm. Brüder, Griechen, Socinianer 2c. Jena 1768. 8.

Schlichting. Eine polnische Uebersetzung war bereits 1646 erschienen, aber auf Befehl des Reichstags durch den Scharfrichter verbrannt worden [1]).

Als erläuternde Erkenntnißquellen des socinianischen Lehrbegriffs sind demnächst auch die vornehmsten dogmatischen Schriften der socinianischen Theologen anzusehen, und zwar mit um so mehrerem Rechte und um so größerer Autorität, je weniger die oben angeführten Schriften eben eigentlich symbolischen Charakter tragen.

Zunächst und vor allen die Schriften des Faustus Socinus selbst: besonders de auctoritate scripturae sacrae libell., lectiones sacrae (unvollendet), praelectiones theol., de statu primi hominis ante lapsum disp., de Deo, Christo et sp. s., de justificatione, de J. Chr. servatore disp., de baptismo aquae disp., de coena domini tract. brevis, u. s. w., welche Schriften sämmtlich, nebst den Werken der bedeutendsten übrigen Socinianer, sich finden in der Biblioth. fratrum Polonorum, quos Unitarios vocant. Irenop. (Amst.) 1656. 6 voll. fol. (die des F. Socinus in Bd. I. II.).

Ferner Joh. Völkel, gest. 1618 als Prediger zu Smigla, de vera relig. libb. 5. Racov. 1630. 4. u. öfter [2]), ein vollständiges und von den Socinianern sehr geschätztes Lehrgebäude der socin. Dogmatik (auch eingedruckt in S. Maresii Hydra Socinianismi expugnata. Gron. 1651—63. 3 voll. 4.).

Joh. Crell, gest. 1633 als Prediger und Professor zu Rakau, in s. Buche de Deo ejusque attributis und in den 2 BB. de uno Deo patre. Auch hat derselbe gegen Hugo Grotius über die Versöhnungslehre geschrieben, und vieles Exegetische.

Christoph Ostorodt, gest. 1611 als socin. Prediger zu Buskow bei Danzig, in s. „Unterrichtung von den vornehmsten Hauptpunkten der christl. Religion, in welcher begriffen ist fast die ganze Confession

1) In demselben Jahre 1646 war auch eine französische Uebersetzung herausgekommen; später erschien noch eine holländische Uebersetzung 1652. 8., und eine deutsche von Jer. Felbinger 1653. 8. — Ein Auszug aus dem Bekenntnisse ist die Confession der preußischen Socinianer, welche sie 1666 ihrem Landesherrn überreichten (bei Bock Historia Socinianismi Prussici. Regiom. 1754. 4. p. 71 sqq.).

2) Eine Amsterdamer Ausgabe wurde daselbst 1642 öffentlich verbrannt.

oder Bekenntniß der Gemeinen im Königr. Polen u. s. w., welche, weil sie bekennen, daß allein der Vater unsers Herrn J. Chr. der einige Gott u. s. w., verächtlicher Weise Arianer und Ebioniten genannt werden." Rakau 1604. 8., 1612 u. ö. (42 Capitel, fast wörtlich aus Socins Schriften gezogen).

Valentin Schmalz, ein Schüler Ostorodts, der sich aber auch besonders nach Faust. Socin gebildet hatte, nächst dem Rakauischen Katechismus in s. Wahrhaften Erklärung aus Grund der h. Schr. von des Herrn J. Chr. Gottheit. Rakau 1598. 8. (lat. de divinitate J. Chr. ib. 1608. 4.).

Joh. Ludw. Wolzogen, Freiherr v. Tarenfelt, gest. 1658, in s. Erklärung der beiden unterschiedlichen Meinungen von der Natur und dem Wesen des einigen allerhöchsten Gottes. 1646. 4., und in s. Christl. Unterweisung, wie diejenigen Oerter der h. Schr., welche die heutigen Christen insgemein zur Behauptung der drei Persönlichkeiten des einigen Gottes mißbrauchen, zu verstehen seien, 1684., sowie auch in s. Compend. rel. christianae.

Joh. Stegmann, gest. als Prediger zu Klausenburg 1632, in der Schr. de judice et norma controversiar. fidei. Eleutherop. 1644. 12. (sie enthält aber nur das erste Buch des auf zwei berechneten Werks).

Christoph Sand, gest. 1680, in s. Glaubensbekenntnisse von Gott dem Vater, Sohn und Geist nach der Schrift. 1678, und in s. Scriptura sacra trinitatis revelatrix. 1678.

Andr. Wissowatius, von Szumski, gest. 1678, in seinem Epoche machenden Werke Religio rationalis s. de rationis judicio in controversiis etiam theolog. ac relig. adhibendo. 1685. 12., deutsch Amst. 1703. 8.

Sam. Crell, gest. 1747[1]), in s. Cogitationes novae de primo et secundo Adamo s. de ratione salutis per illum amissae, per hunc recuperatae. Amst. 1700. 8.

Als anderweite neuere Hülfsmittel zur Kenntniß des socin. Lehrbegriffs sind hervorzuheben: (außer Sand und Bock; s. oben S. 174.) W. C. L. Ziegler Kurze Darstell. des eigenth. Lehrbegr. des F. Soc., in Henke Neu. Magaz. Bd. IV. S. 201 ff.; — E. G. Bengel Ideen zur hist. analyt. Erklär. des socin. Lehrbegr., in Flatt

1) Und zwar erfolgte sein Tod in einer durch unmittelbare Einflüsse des Grafen Zinzendorf sehr veränderten Gemüthsrichtung (s. J. W. Verbeek Zinzendorfs Leben. Gnad. 1845. S. 170.).

u. Süßkind Magaz. St. 14—16; — J. G. Rosenmüller Darstell. des Lehrbegr. der Unit. in Siebenb., in Ständlin und Tzschirner's Kirchenhist. Archiv Bd. I. S 1. S. 83 ff.; — C. F. Illgen Symbolae ad vit. et doctr. Laelii Soc. illustrandam. Lips. 1826. 2 PP. 4.; — Kaiser Progr. de ethice eccl. Socin. symbolica ad symbol. Protestt. ethicen comparata. Erl. 1836. 4.; — F. Trechsel Lelio Sozini u. die Antitrinitarier s. Zeit. Heidelb. 1844. S. 137 ff.; — und O. Fock Der Socinianismus. 2 Abthh. Kiel 1847.

§. 27.

Mennoniten.

Am bei weitem umfangreichsten und ausgebildetsten ist unter allen anabaptistisch gesinnten Partheien die symbolische oder symbolischartige Literatur der Mennoniten.[1]) Doch herrscht hinsichtlich der mennonitischen Symbole die größte Ungleichheit und Vereinzelung. Die Parthei zerfiel ja bald in mehrere, von einander wesentlich verschiedene kleinere Partheien, und die meisten dieser blieben im Laufe der Zeit sich in ihren Grundsätzen und Lehren nicht gleich und treu. Daher die confuse Gestalt der mennonitischen Symbolik.

Die Anzahl der mennonitischen Glaubensbekenntnisse ist ungemein groß; zunächst aber findet nun zwischen den einzelnen manche nicht unwesentliche Differenz statt, und dann hat auch keines

---

1) Was die übrigen anabaptistischen Gemeinschaften betrifft, so finden sich Glaubensbekenntnisse der Baptisten, der specifisch historisch s. g. Baptisten, und zwar ältere, bei Th. Crosby History of the engl. Baptists. Lond. 1738—40. 4 voll. 8.; neuere, ein particular-baptistisches von 1689 und ein general-baptistisches von 1691, in G. W. Alberti Briefen über den Zustand d. Rel. und Wissensch. in Großbritannien Th. IV. (Hannov. 1754. 4.) S. 1245 ff. — Religionscodex (mehr als Symbol also) der Mormonen aber ist „das Buch Mormon. Von der Hand Mormons" (ins Engl. übersetzt von J. Smith 1828; deutsch von J. Taylor. Hamb. 1853); ein Buch, von J. Smith angeblich mittelst wunderbarer Leitung und Erleuchtung aufgefunden, welches — aus 15 einzelnen Büchern bestehend — die Geschichte der verlorenen 10 Stämme Israels in Amerika unter den Indianern auslaufen läßt, unter denen im 4. Jahrh. n. Chr. „Mormon" aufgetreten sei, die Ungläubigen zu vertreiben und weiter an dem schon von Christo gesehenen heil. Buche zu schreiben. Bereits 1852 aber ist ihm schon ein mormonisches „neues Gesetzbuch" nachgefolgt.

von allen ein ganz allgemeines Ansehen bei den Mennoniten erhalten, ja die meisten neueren Mennoniten haben selbst die Autorität aller älteren Bekenntnisse abgethan. Schon von Anfang nehmlich verwarfen die remonstrantisch Gesinnten oder Galenisten unter den groben Mennoniten oder Waterländern jedes feste Glaubensbekenntniß als Menschensatzung, und seit der Union vom J. 1800 ist ihre Ansicht auch völlig zu den im Glauben[1]) ursprünglich ächt mennonitisch Gesinnten oder Apostoolern unter den Waterländern hindurchgedrungen. Nur die geringe, äußerst zusammengeschmolzene Anzahl der Feinen oder alten Flaminger hält noch streng an dem alten Glauben fest, beharrend bei den alten mennonitischen Grundsätzen, welche sie noch in dem neuesten ächt mennonitischen Glaubensbekenntnisse von 1755, einem treuen Abbilde der rechtgläubigen alten, bekannt hat.

Zu der ziemlich langen Reihe dieser ächt mennonitischen, flamingischen Bekenntnisse aus dem 16. und 17. Jahrhundert gehören unter anderen[2]):

a. Die Glaubensartikel, wie sie am 1. Mai 1591 in dem Conceptus Colon. niedergeschrieben worden waren;

b. Bekänntniß vom einigen Gott, Vater, Sohn ꝛc., verfaßt von Jac. Outermann, und 1626 erschienen (lat. auch in Herm. Schyn Historiae Mennonitarum plenior deductio[3]). Amst. 1729. 8. p. 79 sqq.);

c. das s. g. Oelzweiglein (Olyf-Tacx) von 1629, 1629 zu Amst. und 1636 zu Haarlem herausgegeben (im Auszuge bei Schyn l. l. p. 85 sq.);

d. die Confession des Glaubens und der vornehmsten christl. Lehrartikel u. s. w., vom J. 1630, wahrscheinlich von Jan Centz oder Centsen, in 21 Artikeln (lat. bei Schyn l. l. p. 87 sqq.);

e. Voorstallinge van de principale articulen ꝛc., 1632 zu

---

1) In der Kirchenzucht, gleich den Galenisten, von Anfang an nicht.

2) Die fünf ersten dieser anzuführenden sind gemeinsam erschienen als De allgemeene Belydenissen der vereenighde Vlaemsche, Vriesche, en Hooghduytsche Doopgesinde Gemeynte. Amst. 1665. 8.; das sechste erschien Amst. 1664. 8., später nochmals 1691 (vergl. Köcher Biblioth. symbol. p. 467 sqq.).

3) Gewissermaßen dem 2. Theile von Schyn's Historia christianorum, qui in Belgio foederato Mennonitae appellantur. Amst. 1723. 8.

Dordrecht ausgefertigt, in 18 Artikeln, wahrscheinlich von Abr. Cornelis (lat. in Weismann Memorabilia hist. eccl. II, 602 sqq., deutsch in Benthem's holl. Kirchenstaat I, 845 ff.); und

f. ein 1664 zu Leyden von flamingischen Lehrern genehmigtes Bekenntniß.

Das älteste mennonitische Glaubensbekenntniß überhaupt aber ist das nicht flamingische mit dem Titel Korte Belydenisse des Geloofs ꝛc., Praecipuorum christianae fidei articulorum brevis confessio, ausgefertigt um 1580 von den beiden mennonitischen Predigern Joh. Ris (Hans de Rys) und Lubbert Gerardi (Gerritst); lateinisch bei Herm. Schyn l. l. p. 172 sqq.; holländisch von neuem gedruckt 1686 mit Anmerkk. von Pet. Johannes, und 1716. 8. Es enthält 40 Artikel, und legt zunächst den Glauben der Waterländer dar, doch in jener frühen Zeit noch ziemlich mennonitisch orthodox.

Noch andere mennonitische Confessionen s. bei Schyn l. l. und in v. Reiswitz und Wadzeck Beitrr. zur Kenntniß der Mennonitengemeinden in Europa und Amerika. Berl. 1821. 8.[1]). Auszüge einiger Protokolle bei Religionsgesprächen zwischen mennonit. und reformirten Theologen (zu Frankenthal 1571, zu Emden 1578, zu Leuwarden 1596) s. bei Schyn l. l. cap. 7. — Eine bloße, aber sehr ausführliche Privatschrift ist das s. g. Hornische Bekenntniß (Bekenntnisse des Gheloofs nae Godes Woort ꝛc. Hoorn 1618. 1620. 8.) in 33 Artikeln, von Schyn plen. deduct. p. 295. dem mennonitischen Schriftsteller Pet. Joh. Twisk (gest. 1636) zugeschrieben.

Der vornehmste mennonitische Katechismus ist: Kort Onderwys des christel. Geloofs ꝛc. (Brevis catechesis rel. christ.), welcher auf Verordnung einer Synode zu Amsterdam 1697 von Aug. Arn. Doregest, Pt. Beets und Herm. Schyn ausgearbeitet, und nach Genehmigung durch die Synode 1697 zu Amsterd., und wieder 1723, gedruckt worden ist (28 Capitel)[2]).

---

1) Vergl. auch Winer Compar. Darstell. des Lehrbegr. der christl. Hauptparthh. 2. Aufl. S. 25.

2) S. darüber Schyn l. l. p. 361 sqq. und vergl. Winer a. a. O.

§. 28.

Quäker.

Am wenigsten unter allen christlichen Kirchenpartheien konnte die Quäkersecte ihren consequent spiritualistischen Grundsätzen gemäß von Glaubensbekenntnissen äußerlich symbolischer Autorität etwas wissen wollen. So fehlen denn förmliche Bekenntnißschriften ihr gänzlich; und wenngleich schon Fox und nach ihm einzelne Theile der Quäkerparthei zu allen Zeiten [1]) Glaubensbekenntnisse mitunter aufgesetzt haben, so sind diese doch vielmehr nur als Ausdrücke eines subjectiven Glaubens zu betrachten. Dennoch haben Eines, und allerdings im Grunde des einzigen quäkerischen, gelehrten Theologen Schriften ein beinahe symbolisches Ansehen bei der Parthei erhalten; — ein deutlicher Beweis, wie keine sichtbare Kirchengemeinschaft ohne Symbole oder ihr Analogon bestehen zu können sich bewußt ist. Es ist dies Robert Barclay, geb. 1648, seit 1667 Glied der Quäkergemeinde, nachdem er schon zuvor von der reformirten zur katholischen Kirche übergetreten war, und gest. 1690. Von ihm rührt der angesehenste quäkerische Katechismus und das wichtigste Bekenntniß her: Catechismus et fidei confessio, approbata et confirmata communi consensu et consilio patriarcharum, prophetarum et apostolorum, Christo inter eos praesidente et prosequente cet. Roterod. 1676. 8., ursprünglich englisch (1673), holländisch 1674, deutsch (Amsterd.) 1679. 12. uud 1744. 8.[2]), in welchem Katechismus die Antworten, so wie die ganze Confession, aus Bibelsprüchen bestehen; und derselbe hat auch den quäkerischen Lehrbegriff in einer mehr systematischen Form darzustellen und historisch und exegetisch zu begründen gesucht in seiner

1) Auch in der neuesten; vergl. m. Handb. der Kirchengesch. ed. 8. §. 202. S. 647 ff.

2) Deutsch: „Katechismus und Glaubensbekenntniß, welche von der allgemeinen Versammlung der Patriarchen, Propheten und Apostel, in und unter welchen Christus fürnehmlich das Wort geführet, gut geheißen ist, und worinnen auch verfasset ist eine wahrhaftige und treue Erklärung der Principien oder Hauptstücken, als auch der Lehre, die von der Gemeine Christi in England, Schottland, Holland und anderswo, welche in Spott Quäker genannt werden, ohne allen Zweifel angenommen und geglaubet wird, welche bespotteten Quäker in einem und demselben Glauben, welchen die Heiligen von Alters und die ersten Christen gehabt haben, gefunden werden ꝛc."

quäkerischen Apologie, Theologiae vere christianae *apologia*. Amst. 1676. 4. (auch deutsch 1684 und 1740. 8.), einem bei den Quäkern sehr hochgeachteten Buche, worin er den ganzen Lehrbegriff auf 15 Sätze zurückführt, die als Barclai Theses theologicae lat. und holl. auch bereits Amst. 1675. 8. einzeln edirt worden waren, und in der Apologie nun weitläuftig vertheidigt werden [1]).

Wichtige Beiträge zur Symbolik der Quäker enthält auch Th. Clarkson A portraiture of Quakerism. Lond. 1806. 3 Thle. 8. (Der Verfasser, durch innige Sympathie zu den Quäkern, als kräftigen Gegnern des Sclavenhandels, dessen Unterdrückung er selbst alle seine Thätigkeit widmete, hingezogen, hatte lange mit ihnen verkehrt.)

§. 29.

„Neue Kirche" des 18. und „allgemeine Kirche" des 19. Jahrhunderts.

(Swedenborgianer und Irvingianer.)

1. Die Swedenborgische Parthei beruht ganz auf der Persönlichkeit ihres Begründers Swedenborg, welcher von sich die Ueberzeugung hatte, daß er auf die feierlichste Weise von Gott im Himmel beauftragt sei, ein neues und unvergängliches Zeitalter der Kirche einzuleiten. Natürlich daher, daß für die „Neue Kirche" die Hauptnorm ihres Glaubens auch nur Swedenborgs Worte und Schriften seyn konnten. Zwar ward auch die heilige Schrift von ihm als eine solche, eine heilige, anerkannt; doch nur nach der allegorisirenden Auslegung, welche nach dem Zusammenhang seiner Ideen ihm beliebte, und selbst mit Ausschluß der Bücher, die eine solche Auslegung ihm zu schwer machten [2]). Unter allen Schriften Swedenborg's aber, die sämmtlich bei seiner Parthei das entscheidende Ansehen eines *αὐτὸς ἔφα* genießen und an der Stelle

1) Eine Vertheidigung der Apologie, besonders der Grundlehre vom inneren Licht, gab bald darauf (gegen J. W. Baier's antiquäkerische Dissertationen, später als Synopsis et examen theol. enthusiast. Jen. 1701. 4. zusammengedruckt) G. Keith in der Amica responsio ad Baieri diss. I. Amst. 1683. 4.

2) Wie er denn unter den neutest. Schriften eigentlich nur den vier Evangelien und der Apokalypse eine wahrhaft göttliche Autorität beizulegen geneigt war. Vergl. unt. S. 196.

der Symbole stehen[1]), steht zur Erkenntniß der Swedenborgischen Lehre oben an seine letzte, kurz vor seinem Tode herausgegebene Schrift, der Schlußstein seiner Werke: „Die wahre christliche Religion, enthaltend die gesammte Theologie der Neuen Kirche[2]).“ Von dem ersten Tage an nach seiner Vollendung dieses Werks, dem 19. Juni 1770, datirt Swedenborg den Anfang des neuen Reichs Gottes auf Erden, der geistigen Vollendung der christlichen Kirche zu dem neuen Jerusalem, zu der Neuen Kirche, welche jetzt, nach dem moralischen Untergange aller anderen, verderbten Kirchen, die reinen Lehren des h. Wortes verbreiten, und alle, die Christum als den alleinigen Gott verehren und das Böse fliehen, in sich vereinen solle; denn sobald die letzten Worte dieses Buchs niedergeschrieben waren, sandte Jesus Christus seine zwölf Apostel durch die ganze himmlische Geisterwelt, um derselben die frohe Botschaft zu verkündigen, daß von nun an Er, dessen Reich kein Ende nehme, für und für regiere.

Aus der ganzen Masse des Swedenborgischen Geredes übrigens hat man erst neuerlich die Quintessenz auszupressen und in übersichtlicherer Darstellung zu veröffentlichen begonnen. Die Grundzüge der ganzen Swedenborgischen Kirchenlehre in ihrer gegenwärtigen Ausbildung gibt insbesondere einfach ein „Katechismus der Neuen Kirche,“ den die Generalconferenz der N. K. in Großbritannien und Irland 1828 entworfen hat (deutsch von Tafel. Tüb. 1830), und der in 41 Fragen und Antworten den Commentar zu einem voranstehenden kurzen Glaubensbekenntnisse der N. K. enthält[3]). Die letzte Antwort darin verweiset zu Weiterem (namentlich zum Behuf „weiteren Unterrichts in Betreff der

---

1) Als „die symbolischen Bücher der N. K.“ stellt Sw.'s theologische Schriften neuerlich mit dürren Worten Tafel dar an dem S. 185. angef. O. S. XCVIII. f. vergl. mit S. LIX — LXXII. — Die wichtigsten unter den Swedenborgischen Werken sind übrigens neuerdings wieder edirt worden von J. F J. Tafel und von Ludw. Hofaker im Würtembergischen u. A.

2) Vera chr. rel. 1771; (engl. True christian religion; containing the universal theologie of the new Church. By Em. Swedenborg. Amst. 1771. 2 voll.; ed. 5. Lond. 1819.); als „die Christenreligion in ihrer Aechtheit“ neu edirt Tübing. 1831. 32. 4 Bde. 8.

3) S. dasselbe und das Wichtigste des Commentars in m. Handb. der Kirchengesch. ed. 8. §. 203, 1.

zweiten Ankunft des Herrn J. Chr.“[1]) auf „die Schriften des Dieners des Herrn, Immanuel Swedenborg, welcher von Ihm dazu berufen worden, der Menschheit Belehrung über diese wichtigen Gegenstände mitzutheilen.“

Ueber die swedenborgianische Lehre Genaueres in J. F. J. Tafel Vergleich. Darstellung ꝛc. (s. oben §. 2. S. 12.).

2. Der Irvingianismus endlich in seinem Streben, positiv die Gegensätze des Katholicismus und Protestantismus auszugleichen[2]), ist natürlich klug genug gewesen, vor der Hand auf irgend symbolische Fixirung seiner Grundsätze und Lehren zu verzichten. Doch geben über seine Principien eingehende Auskunft die als Manuscript gedruckten liturgischen und gewissermaßen confessionellen Documente aus der Secte selbst; namentlich die „Ordnung der Feier der heil. Eucharistie und der heil. Communion,“ und vor Allem die (89 Seiten in gr. 4. umfassende) Zuschrift: „Den Patriarchen, Erzbischöfen, Bischöfen und anderen Vorstehern in der Kirche Christi in allen Landen, den Kaisern, Königen, Fürsten und anderen Regenten der Nationen der Getauften,“ so wie „die Mosaische Stiftshütte als Vorbild für die christliche Kirche“ Frkf. a. M. 1847, wozu dann neuerlich (1856) noch der Erlaß „an unsere Brüder in Norddeutschland“ (s. unt. Anhang) hinzugetreten ist. Zu den anderweit wichtigsten Lehrschriften aus der Parthei gehören: (Ch. J. C. Böhm) Die Kirche Christi in ihrem Verhältnisse zu den Staaten. Berl. 1854, Die Thür der Hoffnung für die Kirche und den Staat. Frkf. a. M. 1854, und Böhm Schatten und Licht in dem gegenwärtigen Zustande der Kirche, neun Abhandlungen über christliche Wahrheiten für unsere Zeit, mit einem Vorwort von H. W. J. Thiersch. Frkf. a. M. 1855.

---

1) „Sie ist nehmlich — nach Fr. 39. des Katech. — ein Kommen, nicht in Person, sondern im Geist, mittelst Offenbarung des geistigen Sinnes seines h. Wortes.“

2) Der wissenschaftlichste und gelehrteste Versuch dieses Charakters liegt vor in H. W. J. Thiersch Vorlesungen über Katholicismus und Protestantismus (s. ob. S. 12.).

Dritter Theil der Symbolik.

Comparative Darstellung des symbolischen Lehrbegriffs der bedeutendsten einzelnen christlichen Kirchengemeinschaften.

§. 30.

Wenn nunmehr der gesammte Lehrbegriff der einzelnen christlichen Confessionen sich der vergleichenden Betrachtung unterbreitet, so wird hier die Ordnung und Aufeinanderfolge der einzelnen Artikel eine ganz verschiedene seyn müssen, je nachdem dabei entweder irgend Ein speciell confessionelles System die Grundlage des Ganzen bildet, womit dann nur gliedweise die übrigen Confessionen zu vergleichen wären, oder aber andererseits gleichmäßig dabei alle Confessionen zu gleichem objectiven Rechte kommen sollen. Im ersteren Falle würde, falls das lutherische Lehrsystem und sein Standpunkt die Basis des Ganzen bildete, nothwendig von der Lehre von der unergründlich tiefen menschlichen Verderbniß und der Erlösungsthat durch das lautere Erbarmen Gottes in Jesu Christo, mit Einem Worte von der Rechtfertigung, aus welcher das Ganze des lutherischen Lehrsystems herausgewachsen ist, dagegen, falls das katholische es seyn sollte, nothwendig von der Lehre von der Kirche, als dem Centrum des ganzen katholischen Lehrsystems, falls endlich das reformirte, nothwendig von der Lehre von dem Geiste (dem göttlichen wie dem creatürlichen Geiste) als dem Princip alles spiritualisirenden Subjectivismus [1]), der Ausgang zu nehmen seyn.

1) Die eigentliche Gewißheit des Heils ruht ja allerdings der reformirten Kirche weder, wie der katholischen, auf der Kirche, noch, wie der lutherischen, auf dem Worte des Herrn und dem empfangenen Sacrament oder — in letzter Instanz — auf

Im letzteren Falle dagegen, welcher — wie in einer allgemeinen christlichen Symbolik, und also der folgenden Darstellung — allen Confessionen das gleiche objective Recht gewähren soll, kann dann auch nur eine von allem speciellen Grund-Charakter Einer Confession unabhängige, lediglich nach objectivem allgemeinen Princip geordnete Folge der einzelnen Artikel sachgemäß beobachtet werden wollen.

Es bedarf dabei nun übrigens nicht erst noch der vorläufigen Bemerkung, daß, wenngleich das Gesammtresultat der Vergleichung nur im Einklange mit der §. 8 ff. gegebenen allgemeinen Charakteristik stehen kann, doch dadurch keineswegs im Einzelnen — zumal wo dies etwa Abnormes aufweiset (indem ja die reformirte Lehre nicht immer als Abschüssigkeit zum Extrem, sondern mannichfach nur als Annex der lutherischen erscheint) — die Form der Darstellung gerade stets an denselben Einen Schematismus (katholisches rc. u. reformirtes rc. Extrem mit lutherischer reiner Mitte) gebunden seyn darf und wird.

Erster Abschnitt.

Erkenntnißquelle der göttlichen Offenbarung.

§. 31.

Allgemeines.

Als die einzige reine Erkenntnißquelle der göttlichen Offenbarung erscheint für jeden, dessen Bewußtseyn von der individuellen

---

der factischen Erlösung, sondern auf dem Glauben des Subjects. Womit indeß nun doch nichts weniger gesagt ist, als daß der reformirte Subjectivismus, der das Ganze des Lehrsystems beherrscht, weil er es erzeugt hat, nun nicht auch dennoch zu seinem Bestehen einen objectiven Grund und Boden verlange. Es ist ja umsonst, überall den Menschen von den großen Thaten Gottes auf seinen eigenen Glauben als ultima ratio des Heils hinzuweisen; „man kann sich nun einmal nicht beim eignen Schopf aus der Grube ziehen.“ So muß, nachdem Calvins rationalisirende Speculation die objectiven Erlösungsthaten, sowohl wie sie einmal von dem Herrn vollbracht, als wie sie als continuirliche in Wort und Sacrament gegeben sind, ihrer objectiven Bedeutung entkleidet hat, sie selbst dennoch demnächst einen anderen letzten Grad des Heils sich suchen. Wenn sie denselben aber dann in dem speculativen Gottesbegriffe findet, wie er im Prädestinations-

und geschichtlichen menschlich sündigen Gebrechlichkeit und von der Bedeutung der gnadenreichen Anstalten Gottes zur Errettung lebendig durchdrungen ist, nur die heilige Schrift, als welche allein den lauteren Urtypus göttlicher Wahrheit für alle Zeit dauernd und ungetrübt bewahrt. Dies erkennt denn auch die wahre Kirche an. Sie hält fest an der hohen Werthachtung der durch Gott selbst in der h. Schrift niedergelegten Offenbarung, der sie alle menschlich geistige Entwicklung der Gegenwart („Geist"), wie der Vergangenheit (Tradition), unbedingt unterordnet, ohne doch die geschichtlich menschliche Entwicklung der Kirche, in Gegenwart und Vergangenheit, irgend darüber zu verwerfen und zu vernachlässigen; und so behauptet sie denn die rechte reine Mitte zwischen zwei Extremen, auf der einen Seite ebenso bestimmt vermeidend und abscheidend eine formal und vermeintlich absolut alleinige Beachtung, eine Ueberschätzung des unmittelbar göttlich Gegebenen, (mit Ignorirung also der gesammten geschichtlich kirchlichen Entwicklung), wo und wie dieselbe im Keime oder in der Entfaltung geschichtlich hervorgetreten seyn mag, verbunden meist inconsequenterweise und doch so natürlich zugleich mit Ueberschätzung der das Göttliche auslegenden und „zum Verständniß bringenden" subjectiven Thätigkeit des gegenwärtigen Menschengeistes, als eine die Ehre Gottes beeinträchtigende Ueberschätzung des menschlich geschichtlichen Verlaufs der Kirche mit Verkennung des wahren, allein fundamentellen Werthes der h. Schrift auf der anderen Seite[1]).

1. Die evangelische, die lutherische Kirche also (in ihrer ebenso vollen Erkenntniß der Sünde, als Würdigung der Gnade; s. §. 41.) erkennt demgemäß die unter unmittelbarem Einwirken des göttlichen Geistes geschriebenen (von Gott eingegebenen) heiligen Schriften des A. und N. Test., wahrhaft frei aus sich selbst

---

begriffe wesentlich zu seiner praktischen Vollendung kommt, wenn mithin in der Calvinischen Prädestinationslehre, die an die Stelle der historischen Gottesthaten tritt, das reformirte Lehrsystem seinen Kern und Halt findet: so steht dies doch nicht im Widerspruch mit dem Bemerkten, sondern erhärtet vielmehr erst recht dessen Wahrheit.

1) Vergl. meine Andeutungen über das allgemeine doctrinelle Princip der luth. K. im Verh. zu der kathol. u. reform., in der Zeitschr. f. die ges. luth. Theol. 1840, 1. S. 60 ff.

erklärt, als die alleinige völlig reine Erkenntnißquelle der göttlichen Offenbarung an, der sowohl alle menschliche Vernunft — verständige oder gefühlige — der Gegenwart (werde sie auch Geist und heiliger Geist genannt[1])), als alle außerbiblisch-traditionelle Ueberlieferung der vergangenen christlichen Jahrhunderte, da beide bei der tiefen menschlichen Verderbniß allen möglichen trübenden Einflüssen ausgesetzt sind, unbedingt unterworfen ist. Dabei leugnet sie indeß die Nothwendigkeit des treuen formalen Gebrauchs aller Vermögen des menschlichen Geistes zur richtigen Auffassung des geschriebenen göttlichen Wortes ebenso wenig, als sie die Nothwendigkeit einer historischen Beachtung der Stimme aller christlichen Jahrhunderte (der Tradition als „des unter Leitung des H. Geistes stets wachsenden Erkenntnißschatzes der zeugenden Kirche") zu demselben Zwecke nichts weniger als verwirft[2]). Sie hält mit der

1) Was die lutherischen Symbole von dem Geiste ohne das Wort halten, zeigen Stellen, wie Augsb. Conf. Art. 5. („Solchen Glauben zu erlangen, hat Gott das Predigtamt eingesetzt, Evangelium u. Sacrament gegeben, dadurch er als durch Mittel den H. Geist gibt, welcher den Glauben, wo und wann er will, in denen, so das Evangelium hören, wirket ꝛc. [im lat. Exemplar: „Ut hanc fidem consequamur, institutum est ministerium docendi evangelii et porrigendi sacramenta. Nam per verbum et sacramenta, tanquam per instrumenta, donatur Spiritus S., qui fidem efficit, ubi et quando visum est Deo, in iis, qui audiunt evangelium" cet.]. Und werden verdammt die Wiedertäufer und Andere, so lehren, daß wir ohne das leibliche Wort des Ev. den H. Geist durch eigne Bereitung, Gedanken und Werke erlangen"), Schmalk. Artt. Th. 3. Art. 8. („In diesen Stücken, so das mündliche Wort betreffen, ist fest darauf zu bleiben, daß Gott Niemand seinen Geist oder Gnade gibt, ohne durch oder mit dem vorhergehenden äußerlichen Worte, damit wir uns bewahren vor den Enthusiasten, d. i. Geistern, so sich rühmen ohne und vor dem Wort den Geist zu haben" ꝛc., und gegen Ende des Art.: „Summa der Enthusiasmus stecket in Adam und seinen Kindern, von Anfang bis zum Ende der Welt, von dem alten Drachen in sie gestiftet und gegiftet . . Darum sollen und müssen wir darauf beharren, daß Gott nicht will mit uns Menschen handeln, denn durch sein äußerlich Wort und Sacrament; Alles aber, was ohne solch Wort und Sacrament vom Geist gerühmet wird, das ist der Teufel"), Form. Conc. art. 2. Sol. decl. p. 670 sq. („Praedicatio verbi Dei et ejusdem auscultatio sunt Sp. S. instrumenta, cum quibus et per quae efficaciter agere et homines ad Deum convertere atque in ipsis et velle et perficere operari vult" cet.) u. Epit. p. 581 („Rejicimus damnamusque Enthusiastarum errorem, qui fingunt, Deum immediate, absque verbi Dei auditu et sine sacramentorum usu, homines ad se trahere, illuminare, justificare et salvare"), u. a.

2) „Sacrae enim literae et orthodoxi patres testantur," argumentirt selbst die

Untrüglichkeit der Schrift ja auch an der Untrüglichkeit der Grundlehren fest, die sie als Inhalt der Schrift erkennt, „so daß Schriftansehen und Schriftinhalt sich wechselseitig erproben und verbürgen“[1]); so erkennt sie es ausdrücklich an[2]), daß in älterer und neuerer Zeit[3]) wesentlich reine Abdrücke des biblischen Inhaltes in menschlichen Bekenntnissen — den Abbildern und weiteren Entfaltungen des Petrinischen Urbekenntnisses (Matth. 16, 16 ff.; vergl. §. 12, 1. S. 82.) — erschienen sind, und sofern nun überdies das göttliche Wort der Auslegung bedarf, und nur mit der rechten Auslegung, nach dem rechten Verständnisse, den zahllosen unter den Menschen aufkeimenden Mißdeutungen und Verdrehungen desselben erfolgreich entgegentreten kann, so bekennt sie sich auch („etiam;“ s. S. 191. Anm. 2.) zu solchen menschlichen Auslegungen des göttlichen Wortes, welche[4]) dasselbe rein wiedergeben und es

---

Form. Conc. (vergl. unt. §. 33.). Aber nicht blos so Einzelnes kann hier in Betracht kommen. Zeigt sich doch in ihrem ganzen formalen und materialen Lehrsystem die lutherische Kirche unter allen akatholischen Kirchenpartheien allein als die nicht neben, sondern — was nun auch die Augsb. Conf. ausdrücklich erklärt und factisch bekundet — auf dem uralten ächt katholischen Kirchenstamme erwachsene (vergl. insbesondere auch unt. die Lehre vom Abendm.). Hätte die evangelische Lehrentwicklung unabhängig seyn wollen von der allgemeinen kirchlichen Ueberlieferung: die evangel. Dogmatik würde in wesentlichen Punkten (wie von Dreieinigkeit, Christologie, Sacramenten) bei der eigenthümlichen Beschaffenheit der h. Schrift eine ganz andere, weit weniger aus- und durchgebildete geworden seyn. Da aber ihr Lehrschatz eben auf Grund der Schrift die Ausbeute aller Jahrhunderte ist, so konnte es nicht fehlen, daß nächst dem anthropologischen und soteriologischen protestantischen Gewinn auch das vollständige theologische und christologische katholische Fundament darein überging. — Wie die luther. Kirche die Tradition eigentlich und wirklich ansehe und nicht ansehe, hat treffend H. L. Heubner erörtert im Supplementheft zur 6. Aufl. von Büchner's bibl. Handconcordanz. Halle 1845. S. 15.

1) Stahl a. a. O. S. 53 f,

2) Vergl. oben Th. II. Abschn. 1.

3) Eine nur neue Lehre betrachtet sie schlechthin als eine verwerfliche. S. §. 33. nach der Mitte.

4) Als die sinceram Christi doctrinam, in genuino et sano sensu ex sacris literis collectam enthaltend und in verbo Dei solide fundatae, wie die Conc.-Formel bei Anerkennung der symbb. oecum. Sol. decl. p. 632 sagt. (Immerhin mögen daneben die C.-F. und andere lutherische Bekenntnisse denn auch schlechthin die Aussprüche der Väter der alten Kirche — welche freilich „homines erant

richtig allen Irrthümern entgegenstellen, als den äußerlichen Bedingungen ihres kirchlichen Bestandes (vergl. Matth. 16, 18) und ihren Symbolen, auf den Grund eben ihres unbedingten Glaubens an das göttliche Wort selbst[1]). Ausdrücklich erklärt die Kirche sich hierüber in der Vorrede zur Concordienformel[2]), — so wie beson-

et labi ac decipi poterant" — ehren; der Unterschied ist doch der, daß jene symbola acceptirt werden, weil, die anderweit patristischen Erklärungen, soweit sie mit der h. Schrift übereinstimmen.)

1) „Die (luth.) Symbole sind [also] kein Nachtrag zur heiligen Schrift, keine weder canonische, noch deuterocanonische Fortsetzung des göttlichen Wortes, sondern sie sind die Antwort" [und zwar, vgl. Matth. 16, 17 u. Röm. 10, 10, die beseligende] „der Gläubigen oder der Kirche auf dasselbe, und werden daher nicht nur nicht durch dasselbe überflüssig gemacht, sondern entsprechen ihm vielmehr mit Nothwendigkeit als diesseitiges Correlat. Sie erzeugen nicht den Glauben, sondern bezeugen ihn (non imprimunt credenda, sed exprimunt credita"; — denn nach dem Sinne der kirchlichen Theologie eben nur „Scriptura s. imprimit nobis credenda, libri symbolici exprimunt a nobis credita."). „So wie der Schöpfer nicht ist ohne Geschöpfe, der Erlöser nicht ohne Erlösete, der Erleuchter nicht ohne Erleuchtete, so ist auch das Wort seiner Wahrheit nicht ohne das Gegenwort des bekennenden Glaubens der Menschen" ꝛc. S. die Darstellung (von E. Sartorius) „über die unverbrüchliche Geltung der kirchl. Glaubenssymbole" in der Ev. K. Z. 1836. Nr. 58 f. und deſſ. E. Sartorius Ueber die Nothwendigkeit u. Verbindlichkeit der kirchlichen Glaubensbekenntnisse. Stuttg. 1845.

2) „Credimus, confitemur et docemus, unicam regulam et normam, secundum quam omnia dogmata omnesque doctores aestimari et judicari oporteat, nullam omnino aliam esse, quam prophetica et apostolica scripta tum V., tum N. T., sicut scriptum est . . . (Ps. 119, 105; Gal. 1, 8). Reliqua vero sive patrum sive neotericorum scripta, quocunque veniant nomine, sacris literis nequaquam sunt aequiparanda, sed universa illis ita subjicienda sunt, ut alia ratione non recipiantur, nisi testium loco, qui doceant, quod etiam post apostolorum tempora, et in quibus partibus orbis, doctrina illa prophetarum et apostolorum sincerior conservata sit. Et quia statim post apostolorum tempora . . falsi doctores et haeretici exorti sunt, contra quos in primitiva ecclesia symbola sunt composita . . (ut hoc symbolum apostolicum, Nic. et Athan.), profitemur publice, nos illa amplecti . . Quod vero ad schismata in negotiis fidei attinet, quae in nostra tempora inciderunt, judicamus. . ." (Nun folgt — also durch entstandenen Streit bedingt, und zu seiner Beilegung nothwendig — das Bekenntniß zu allen einzelnen eigenthümlich lutherischen Symbolen; s. oben S. 100 ff.). So die Epitome p. 570 sq. Ganz ähnlich die Sol. decl. p. 632 („Primum igitur toto pectore prophetica et apostolica scripta V. et N. T., ut limpidissimos purissimosque Israëlis fontes, recipimus et amplectimur: et sacras literas solas unicam et certissimam illam regulam esse credimus, ad quam omnia dogmata exigere, et secundum quam de omnibus tum doctrinis, tum doctoribus judicare oporteat. Et quia jam olim

ders genau sodann in den Werken der ausgezeichnetsten Dogmatiker —, und vorbereitend wörtlich und vornehmlich dann thatsächlich auch durch alle übrigen früheren Bekenntnißschriften [1]), wie durch

sincera Christi doctrina in genuino et sano sensu ex sacr. lit. collecta . ., amplectimur *etiam* tria illa cath." cet.). — Diese Erklärungen der C.=F. über die h. Schrift als alleinige Regel und Richtschnur für alle Lehre und für Entscheidung jeder Lehrstreitigkeit, welche hier nicht einen besonderen Artikel, sondern die Einleitung zu den speciellen Lehrstücken bilden, um anzuzeigen, daß es sich hier um die allgemeine Grundlage aller Glaubensartikel handle, darf man auch nicht so verstehen wollen, als werde dadurch (in dem Ausdruck unica regula et norma) die h. Schrift nicht als constitutives, sondern nur als regulatives Princip anerkannt. Nennt die C.=F. ja doch gleichzeitig (Sol. decl. l. l.) die Schrift limpidissimos purissimosque Israëlis fontes. Offenbar war die Fassung jener Erklärungen nur Sache des Ausdrucks, dessen Wahl sich einfach daraus versteht, daß die symbolischen Bücher, wie sie überall vom Gegebenen ausgehen, die Glaubenslehren als factisch vorhanden, als im Besitz der Kirche befindlich betrachten. Sie sind zwar im Lauf der Zeiten verdunkelt und entstellt worden, darum hat man sie in ihrer reinen Gestalt wieder ans Licht zu ziehen, keineswegs aber erst neu aus der Schrift zu schöpfen. (Daß Glaubenssätze zu stiften, allein Gott zukomme, hatten demgemäß schon die artt. Smalcald. ed. Walch. p. 309. erklärt.)

1) Allenthalben sind ja auch die übrigen Symbole voll von Berufungen auf die allein wahrhaft normirende Schriftautorität. Vergl. nur Augsb. Conf. Vorr. S. 6: „Hierum . . übergeben wir unserer Pfarrherren . ., auch unsers Glaubens Bekenntniß, was u. welchergestalt sie aus **Grunde göttlicher h. Schrift** predigen, lehren" ꝛc.; ebenda Art. 5. („wie der Glaube erlangt wird;" nehmlich durch das „**Evangelium**" und die Sacramente, wider die Sectirer, welche ohne das leibliche Wort des Evangeliums den H. Geist erlangen wollen), Art. 7. in der Definition von der Kirche, Art. 28. „von der Bischöfe Gewalt" (daß man solle den Bischöfen nicht folgen, „wenn sie . . was wider die h. Schrift lehren oder verordnen"), sowie im Beschluß, („daß bei uns nichts angenommen ist, das entweder der h. Schrift oder der allgemeinen christlichen Kirche entgegen wäre," und wie man „ferneren Bericht mit Grund göttlicher heiliger Schrift zu thun erbötig sei"); — dann auch die Apologie in der Vorrede, sowie in den Artikeln von der Rechtfertigung, von der Beichte, von der Buße, von der Anrufung der Heiligen ꝛc. („So man nun weder Gebot, noch Zusage, noch Exempel aus der Schrift kann vorbringen, so folgt, daß kein Herz noch Gewissen sich darauf verlassen kann" ꝛc. vgl. mit der gewichtigen Antithese apol. p. 95. 172 ed. Walch.: „Nec papae nec ecclesiae concedimus potestatem decernendi contra consensum prophetarum"); — sodann die Schmalkald. Artt. II, 2. 13. 15., und a. Stellen; wie denn allenthalben die Bekenntnißschriften augenscheinlich den Schriftbeweis in den Vordergrund stellen. Während dabei in der Conf. Aug. und Apol. dieser Schriftbeweis mit den Argumenten des Gewissens und der Kirche so ziemlich auf Einer Linie sich hält, erscheint offenbar in den artt. Smalc. derselbe den

das Factum und die Art und Weise der (lutherischen) Reformation selbst. Vgl. unt. §. 33.

Wenn nach all diesem die Tradition lutherischen Grundsätzen zufolge nicht neben der Schrift aufwuchern darf, sondern aus ihr herauswachsen muß, so steht das Gewissen des Lutheraners die Schrift auch nicht etwa durch die Brille der Symbole an in der Art, daß diese als Norm der Schrifterklärung gälten. Vielmehr wie in seinem Verhältnisse zu Christus, so protestirt es auch in seinem Verhältnisse zur Schrift gegen jedes Einschiebsel menschlicher Vermittlung. Mit nichten lehnt die evangel. Kirche daher auch in jenen Reformationsepochen neuer Geistesausgießung und vertiefter Schriftforschung, in welchen sie, vom Gottesgeiste neu angeweht, sich selbst regenerirt, und in welchen allein, gemäß der engen Verbindung des Bekenntnisses mit dem kirchlichen Gemeinbewußtseyn, neue Symbolbildungen für sie stattfinden können, ein Revisionsverfahren in Beziehung auf ihre Bekenntnisse ab. Allein im Kern der Glaubenswahrheiten und Glaubenslehren wird auch die sich verjüngende Kirche den Bekenntnissen der alten, weil sie Kinder desselben Geistes sind, die Bestätigung nie versagen, vielmehr in ihnen stets ihre eigne Bestätigung neu finden, so wenig sie dieselben auch als unfehlbare Wegweiser der Schrifterklärung vorangehen läßt, welcher sie vielmehr nur approbirend nachzufolgen haben.

2. Mit der lutherischen Kirche will in den hieher gehörigen Grundsätzen im Allgemeinen auch die dermalige reformirte, als ausgebildete Gestaltung, übereinstimmen. Zwar haben ihre ersten Begründer deutlich genug den Grundsatz von einer Unterordnung des Wortes unter den Geist ausgesprochen[1]), was ein geringschätzigeres Urtheil über die Schrift involvirt, wie eine geringschätzigere Behandlung derselben dann auch ohnehin mannichfach factisch (in Betreff der reformirten und lutherischen Unterscheidungs-

beiden letzteren schon übergeordnet; obwohl es dann eben erst die Form. Conc. ist, welche entschieden einen Schritt weiter geht, indem sie erst die Fundamentalanschauung der ev. Kirche von der Schrift als Norm der Lehre und des Cultus auf einen bestimmten Ausdruck bringt und damit eine Lücke der voranstehenden Symbole ausfüllt. — Daß und wie das lutherische Gesammtbekenntniß daneben auch auf die kirchliche Stimme reiner Ueberlieferung achte, ist übrigens schon oben, insbesondere auch bereits im §. von den ökumen. Symbolen, berührt worden.

1) Hierüber die Beläge unten §. 57. (vom Worte Gottes als Gnadenmittel). Vergl. auch §. 33. die Schlußanmerkung.

lehren) seitens der reformirten Kirche überhaupt sich constatirt. Die folgende reformirte Kirche hat indeß jenes ursprüngliche Princip geringschätzigeren Urtheils bestimmt genug modificirt, so daß sie selbst die Grundsätze von alleiniger Schriftgeltung beziehungsweise noch schärfer und unbedingter ausspricht, als die evangelische[1]). Sie fehlt nun aber mindestens in der praktischen Anwendung wesentlich richtiger Grundsätze, sofern sie theils bei der Fassung mancher christlichen Lehren den Sinn des göttlichen Wortes von dem Begreifen oder Nichtbegreifen der menschlichen Vernunft thatsächlich abhängig und so thatsächlich die Vernunft zur Richterin über das göttliche Wort macht, die formale Beugung unter das Schriftwort also nur eklektisch übt, — was eben die geringschätzigere Schrift*behandlung* ist —, (obwohl sie da zugleich auch wieder auf der anderen Seite in ein Extrem fällt, indem reformirte Symbole selbst die hebräischen Vocalpunkte für inspirirt erklären), theils die Nichtanerkennung historischer Ueberlieferung als Erkenntnißquelle praktisch (wiewohl doch auch nicht ohne theoretisches Interesse eines möglichsten Abreißens alles geschichtlichen Zusammenhangs[2]) und einer dadurch bedingten scheinbar noch strengeren, formaleren, Schriftanwendung, auf Unkosten des doctrinell Materialen, dem Princip gemäß von dem Ansehen der Schrift als dem Ersten, Vorausgehenden, auf sich allein Stehenden, woraus sich der Schriftinhalt dann erst als ein Zweites ergebe) so sehr übertreibt, daß sie einerseits manche Satzung (von den Sacramenten namentlich) im Gegensatze gegen die Stimme *aller* christlichen Jahrhunderte, selbst die apostolische Zeit nicht ausgenommen, versicht, andererseits selbst ihren eigenen Bekenntnißschriften nicht recht traut (S. 150.).

Noch weiter aber und ausgedehnter verfolgen diesen Keim praktischer, aber zugleich auch auf mindestens unklarer, zum Theil geradezu unrichtiger Theorie beruhender Willkühr andere kleinere

---

1) Sie thut dies, indem sie alle — nicht blos aequiparatio (wie die Form. Conc.), sondern auch nur irgend — „comparatio" der h. Schrift mit irgend menschlichen Schriften streng verpönt. Vergl. *Conf. Belg.* 7.; Conf. Helv. II, 1. 2; Conf. Gall. art. 5; Art. Angl. 6; Conf. Scot. 18. 19.

2) Für mehrere einzelne (die puritanischen) Theile der reformirten Kirche, die ins apostolische Zeitalter gar unsauber gleichsam hineinplumpen, ist so wirklich fast die ganze Geschichte der Kirche seit der Apostelzeit mit all ihrer Ausbildung der gegebenen Schriftelemente so gut wie nicht da.

Kirchenpartheien, wenn gleich doch auch sie großentheils theoretisch die lutherischen Grundsätze [1]) festhalten wollen. Die Arminianer rationalisirten allmählig das ganze Lehrsystem [2]), indem sie gar keine historischen Bekenntnisse von symbolischer Autorität gelten lassen wollten, als gebe es eine objective biblische Wahrheit für alle Zeit überhaupt nicht (womit denn auch ihre Leugnung aller eigentlichen Inspiration der Schrift unverkennbar zusammenhängt [3])). Die Mennoniten wollten allerdings ihren Bekenntnissen zufolge nur das vorgetragen wissen, was mit dem geschriebenen Worte des A. und N. Test. übereinstimme; für übereinstimmend mit demselben aber erkannten sie nun auch ihre offenbaren ebenso vernünftelnden, als widerhistorischen Irrlehren, wobei sie überhaupt zugleich in Bestimmung des Inhalts der göttlichen Offenbarung so uneins mit einander sich zeigten, daß von jeher die einen von ihnen behauptet haben, was die anderen leugnen. Auch die Socinianer sodann verlangen häufig in ihren Schriften [4]) schlechthin Unterwerfung unter die h. Schrift, und verwerfen aufs bestimmteste — mit der luth. Kirche, doch nicht aber wie diese, sondern um alle frühere kirchlich geschichtliche Entwicklung völlig unbekümmert [5]) — die Tradition als eine der Schrift beigeordnete Erkenntnißquelle; allein das Gegentheil von Unterwerfung unter die Schrift üben sie, und den Grundsatz, daß alles das nicht als Lehre der Schrift betrachtet werden dürfe, was der Vernunft widerspreche, wenden sie nicht blos an, sondern sprechen ihn auch klar aus, woher denn auch schon

1) Freilich in Hinsicht auf alleinige Schriftgeltung in der einen Beziehung ebenfalls wieder, und zwar noch mehr, ins Scharfe und Schroffe getrieben. Vergl. z. B. Conf. Remonstr. 1, 10 sqq. (wonach u. A. auch „*lites omnes* ad religionem pertinentes . . ex iis [libris sacris] *solis* disceptentur“); 2c.

2) Und zwar dies nicht etwa so, wie auch in die lutherische Kirche der Rationalismus endlich eindrang, daß doch immer eine Norm kirchlicher Orthodoxie in der Lehre der Symbole noch als gültig zurückblieb, sondern von Haus eben mit principieller Verwerfung jeder solchen Norm.

3) Schon Episcopius (Inst. IV, 4.) hatte den Inspirationsbegriff nur auf s. g. Wesentliches beschränkt, und dabei blieb man in der Folge noch keinesweges stehen.

4) Z. B. Socin. ep. 3. in der Bibl. Fratr. Pol. T. I. p. 386.

5) Wissen sie dieselbe doch auch überhaupt so wenig zu würdigen, daß der Catech. Rac. qu. 33. die traditiones schlechthin als „confictas et inventas“ bezeichnet.

bei ihnen die Grundzüge zu der später beliebten Accommodationstheorie sich finden. Ohnehin legen sie dem Alten Test. nur einen ganz untergeordneten Werth bei. Dabei halten sie auch den Inspirationsbegriff überhaupt nicht in seiner Strenge und Wahrheit fest, sondern geben ausdrücklich zu[1]), daß sich auch wohl Irrthümer in die Bibel möchten eingeschlichen haben, und beschränken die höhere Leitung bei Abfassung der h. Schrift dahin, daß nach Gottes Fügung nur tugendhafte, ehrliche und wohlunterrichtete Menschen sie verfertigten[2]). Die Swedenborgianer ferner[3]) bekennen ja auch einen Glauben [s. Anm. 5.] an das A. und N. Test. (nach dem kurzen Glaubensbekenntnisse im Katechismus schlechthin „an die h. Schrift als das Wort Gottes oder die göttliche Wahrheit selbst, und welche ist die Quelle der Weisheit für Engel und Menschen"[4])); als höchste Norm der Auslegung aber stellen sie dann, gemäß der Swedenborgischen „Offenbarung des geistigen Sinnes des göttlichen Wortes" (s. ob. S. 184 f.), die absichtlich neuen theosophisch speculativen Ideen auf, die ihr System bedingen, und was in der h. Schrift zu denselben nicht stimmen will, erklären sie in dieser Art des Rationalismus allegorisch, oder streichen es, wie die Apostelgeschichte und alle neutestamentlichen Briefe, factisch aus dem Canon hinweg[5]); was aber in der ganzen christ-

---

1) Vergl. F. Socin. de auctoritate scripturae sacrae. (Bibl. fr. Pol. I, 267).

2) Mehr über das Eigenthümliche der socinianischen Lehre bei §. 35.

3) Dieselben, welche ausdrücklich nur neue Kirche seyn, „eine neue Anstalt der göttlichen Güte und Wahrheit" haben wollen — nach Fr. 40. des Katech. —, „wodurch" erst „die reinen Lehren des h. Wortes bekannt gemacht worden" (während die ev. Kirche nur neue Lehre schlechthin verwirft; oben S. 190. Anm. 3.).

4) Wenn die 11. Frage des Katech. sodann lautet: „Wie ist sie dies?" so folgt die Antwort: „Weil sie von Gott selbst gesprochen, und durch Menschen, welche Gott hiezu mit seinem Geiste erfüllt hatte, in natürlicher Sprache geschrieben worden ist; daher sie einen geistigen Sinn enthält, welcher der Fassungskraft der Engel" [vergl. unten §. 38. Schlußanmerk.] „angemessen, und einen natürlichen Sinn, welcher der Fassungskraft der Menschen angemessen ist." (Von dem ersteren behaupten dabei die Swedenborgianer [s. Tafel Vergl. Darstell. ꝛc. S. XCIX.], daß seine durch Swedenborg durchgeführte Nachweisung die einzig sichere Beglaubigung der Göttlichkeit der h. Schrift sei.)

5) Vergl. Swedenb. Göttl. Offenbarungen, deutsch durch Tafel. Tüb. 1824. Anhang S. 35 f. (Unter den hier befindlichen „Hauptartikeln des Glau-

lich kirchlichen Geschichte damit sich nicht reimt, ist alles verderbt. Die Quäker endlich[1]) — im äußersten Gegensatz gegen alles nur Historische im Christenthum, als die allein consequenten Aus- und Durchbildner des Grundsatzes von einer Unterordnung der Schrift unter den Geist — stellen ausdrücklich neben und darum denn über die Schrift ein nur inneres Licht, in welchem dann freilich nothwendig auf eine zweideutige Weise Göttliches und Menschliches sich mengt. Diese Offenbarung durch den Geist, als die Quelle, aus der die Schrift selbst geflossen, erkennen sie mit Bestimmtheit für die Hauptquelle der Wahrheit, die h. Schrift aber als eine Offenbarung untergeordneter Art. Durch das Zeugniß des Geistes erhalte ja die Schrift selbst erst Autorität, und darum eben sei auch der Geist die Quelle aller Erkenntniß und Wahrheit. Der Geist allein führe zur wahren Erkenntniß Gottes, leite in alle Wahrheit, belehre über Alles; so sei denn der Geist, nicht die Schrift, der Grund und die Quelle aller Wahrheit und die erste Regel des Glaubens[2]).

---

bens der neuen Kirche" werden auch die h. Schriften des A. u. N. Test., bei den letzteren aber nur die 4 Evangelien u. die Apokal. aufgezählt.)

1) Des Mormonenthums mit seiner sacrilegischen Einschwärzung des Mormonenbuches an der Bibel Statt hier gar nicht zu gedenken.

2) Vergl. Barclai Apol. thes. 2: „Cum nemo patrem noverit, nisi filius.., et cum revelatio filii sit in eo per spiritum: ideo testimonium spir. illud est, quo et hactenus revelata est et nunc revelatur et solummodo revelari potest vera cognitio dei... Deus spiritus revelatione se ipsum semper filiis hominum patefecit.., quae revelationes dei per spir. sive externis vocibus et apparitionibus, sive somniis, sive internis objectivis in corde manifestationibus, olim formale eorum fidei objectum fuere et adhuc ita permanent.. Divinae revelationes internae, quas ad fundandam veram fidem absolute necessarias esse adstruimus, externo scripturarum testimonio aut sanae rationi ut nec contradicunt, ita nec unquam contradicere possunt. Non tamen inde sequitur, quod hae revelatt. div. ad externum scripturarum testimonium aut etiam ad rationem naturalem seu humanam tanquam ad nobiliorem aut certiorem normam et amussim, examinari debeant; nam divina revelatio et illuminatio interna est quiddam per se evidens et clarum" cet. (Gleichwohl bemerkt Barcl. Commentar. in 3. thes. p. 47: „Quia scripturae unanimiter, exclusis quae apocryphae dicuntur, ab omnibus Christianis recipiuntur et dictante spiritu scriptae habentur, et si qui errores injuria temporis irrepserint parvi sunt, praesertim in rebus substantialibus, ita saltem, ut testimonium amplum et sufficiens omnibus christ. religionis essentialibus relictum sit, existimamus, eas esse aptissimum externum inter Christianos controversiarum judicem, ita ut, quaecunque doctrina iis contraria sit, jure merito negari possit et

Daß dabei übersehen wird [1]), (was schon im voraus im Gegensatz gegen allen quäkerischen Enthusiasmus das lutherische Bekenntniß so nüchtern urgirt), ob denn wohl Jemand ein wirkliches und sicheres Kriterium für die Aechtheit seines Geistes irgend anderswo haben könne, als in dem untrüglichen Worte der Schrift, ist eben das *πρῶτον ψεῦδος* der Secte.

3. Wie nun aber so auf der einen Seite einseitige Abweichung von den gesunden Grundsätzen über die christliche Erkenntnißquelle sich herausstellt, so dann auch Einseitigkeit, und zwar noch grellere und constantere selbst, auf der anderen. Die römisch-katholische Kirche stimmt ja mit der lutherischen überein, sofern auch sie eine übernatürliche göttliche Offenbarung in der h. Schrift entschieden anerkennt, woran die Vernunft nicht klügeln dürfe, und auch sie die Ueberzeugung ausspricht, daß die biblische Offenbarung unter besonderer göttlicher Veranstaltung mitgetheilt und die biblischen Schriftsteller von dem H. Geiste in alle Wahrheit geleitet und vor jedem Irrthum bewahrt worden seien. Zwischen beiden Kir-

---

quasi haeresis rejici; et pro nostra parte et doctrinas et mores nostros earum examinationi libentissime concedimus.") — Vorzüglich sodann ib. thes. 3.: „A sanctis his revelationibus spiritus dei processerunt scripturae veritatis, quae, quoniam solummodo sint declaratio fontis et non ipse fons, ideo non existimandae sunt principalis origo omnis veritatis et cognitionis, nec adaequata primaria regula fidei et morum; licet, cum dent verum et fidele testimonium primae originis, sint et possint existimari regula secundaria, subordinata spiritui, a quo, quam habent, excellentiam et certitudinem derivant. Nam, sicut interno spiritus testimonio earum certitudinem solummodo novimus, ipsae etiam testantur, spiritum esse illum rectorem, sanctis traditum, quo ducendi sunt in omnem veritatem, itaque secundum scripturas spiritus est primus et principalis ductor, et cum ideo recipiamus et credamus scripturis, quod a spiritu processerunt, igitur etiam spiritus magis originaliter et principaliter est regula." (Vergl. auch noch bei §. 32, 3.)

1) Bis erst in neuerer Zeit, 1829, — zum thatsächlichen Gericht über das ganze specifische Quäkerthum — die englischen Quäker auf einer Generalversammlung im Gegensatz gegen die Hickfianer erklärten: „Um jede Mißdeutung unserer Gesinnungen zu verhüten, fühlen wir uns in der gegenwärtigen Zeit aufgefordert, unsern Glauben an die göttliche Eingebung und das göttliche Ansehen des A. u. N. T. öffentlich zu bekennen" (s. Evang. Kirchenzeit. 1829. S. 782 ff.; vergl. m. Handb. der Kirchengesch. ed. 8. §. 202.), und noch später, seit 1837, in der Quäkersecte eine evangelische Parthei hervortrat, welche das Eigenthümliche der quäkerischen Grundsätze über äußeres und inneres Wort ganz aufzugeben, und wesentlich protestantische aufzunehmen und zu bekennen begonnen hat (ebd.).

chen aber tritt dann doch eine zwiefache Hauptverschiedenheit, gerade entgegengesetzter Art, wie zwischen der evangelischen und den kleineren Kirchenpartheien, hervor; die katholische Kirche ist es ja, welche, in Ueberschätzung des menschlich-geschichtlichen Verlaufs der Kirche,

theils a) die gemeinsam anerkannte göttlich biblische Offenbarungsurkunde verschieden und abweichend genug sich gestalten läßt, sofern sie

α. dieselbe noch mit menschlichen Büchern vermehrt, welche die Protestanten vom Canon ausschließen,

β. ihren Gebrauch an eine gewisse eigenthümlich sanctionirte Form bindet, und

γ. sie nach unfreien Grundsätzen exegetisch und dogmatisch behandelt;

theils und hauptsächlich b) aber — gemäß dem Princip, daß sie überhaupt [1]) die Ehre nicht Gott allein gibt, sondern theilt zwischen Gott und dem Menschen (dem Sünder [2])) — außer der rein göttlichen schriftlichen biblischen Urkunde dann in der Tradition auch noch eine andere Offenbarungsniederlage als solche, ein zweites Principium cognoscendi des Christenthums als solches in folgenschwerem Irrthume annimmt [3]), dessen Verwerfung einen Grundcharakter der protestantischen Kirchen ausmacht.

In der Hauptsache stimmt sodann hinsichtlich fast aller dieser Punkte auch die griechische Kirche mit der römischen überein.

S. §. 32—34.

§. 32.

Römisch-katholische Kirche insbesondere, in Vergleich mit den protestantischen (der lutherischen namentlich), zunächst in Betreff der Grundsätze über die h. Schrift.

Der Unterschied der römischen Kirche von der lutherischen und von den protestantischen überhaupt in Betreff der christlichen Er-

---

1) Vergl. besonders unten die Lehre von der Rechtfertigung.

2) Trotz dem, daß sie dann auch den Sünder wieder nicht in voller Tiefe und Klarheit erkennt; s. §. 41.

3) Ebenso sehr, als durch diese Annahme das Menschliche in Gleichstellung mit dem Göttlichen über Gebühr erhoben wird, wird ja dadurch auch das Gött-

kenntnißquelle besteht im Einzelnen, gemäß ihrer Ueberschätzung der geschichtlich menschlichen Entwicklung der Kirche, theils in divergirender Ansicht von der gemeinsam anerkannten biblischen Offenbarungsurkunde, theils in Anerkennung einer zweiten Erkenntnißquelle außer der Bibel, der Tradition.

Die divergirende Ansicht der katholischen Kirche von der Bibel zunächst nun betrifft

1. die alttestamentlichen Apokryphen,

welche die katholische Kirche in ihrem Interesse der Ueberschätzung des Menschlichen als integrirenden Theil der h. Schrift selbst betrachtet.

In der Bestimmung des biblischen Canons harmonirt ja im Allgemeinen die katholische Kirche mit der lutherischen rücksichtlich des Neuen Test. (obschon allerdings in der kritischen Behandlung des neutest. Canons, hinsichtlich der Antilegomena, die letztere nach Luthers Vorgange sich freier stellt); in der Bestimmung des alttest. Canons aber weichen beide wesentlich genug von einander ab, indem unsere alttest. Apokryphen die katholische Kirche mit zum Canon rechnet, während die lutherische und die reformirte sie von demselben ausschließen, und sie nun entweder (wie — freilich im Extrem — manche Theile der reformirten Kirche in ihrem Interesse eines möglichsten Herausreißens des göttlichen Wortes aus dem geschichtlichen Zusammenhange und einer möglichst scharfen selbst localen Abgrenzung des Canons gegen alles menschlich Ueberlieferte) dann auch gar nicht mehr mit Bibelausgaben wollen verbreiten lassen, oder sie (wie die lutherische Kirche) doch nur für nützliche und lesenswerthe, weil das nothwendige Mittelglied zwischen Altem und Neuem Testament bildende, keineswegs aber für dogmatisch normale, göttliche Bücher erklären. Nach dem Vorgange mancher nicht kritisch prüfenden Kirchenlehrer der ersten Jahrhunderte nehmlich [1]) hatte die erste kirchliche Entscheidung im Wesent-

---

liche in Gleichstellung mit dem Menschlichen herabgewürdigt oder doch verkleinert. (So tritt denn z. B. auch die Lehre von der Inspiration der h. Schrift katholischerseits bei weitem nicht so scharf und rein, als lutherischerseits auf, wie denn die katholische Dogmatik die inspiratio und suggestio der lutherischen in eine assistentia und directio Spiritus Sancti zu verwandeln nicht ansteht.)

1) Vergl. in Betreff einzelner alttest. Apokryphen Irenaeus adv. haer. V, 35.;

lichen nach dem Sinne der heutigen römischen Kirche schon das Concil zu Hippo 393 und deutlicher und gewisser sodann das zu Carthago 397 gegeben, welches letztere im 74. Canon unsere Apokryphen des A. T. als canonisch anerkannte. Dies war hauptsächlich geschehen unter dem Einflusse Augustins, der zwar allerdings seinerseits auch einen Unterschied zwischen diesen Büchern und den übrigen canonischen machte[1]), aber erstere immer doch nicht als apokryphische, d. h. nach seiner Deutung[2]) ganz verwerfliche, häretische, Bücher bezeichnen wollte. Durch Augustins Autorität, welche ja freilich bei einem kritischen Gegenstande nicht hätte von so großem Gewicht seyn sollen, und durch das Ansehen einiger afrikanischen Synoden (namentlich zunächst außer den obigen der Carthagischen vom J. 419) ward es nun im Abendlande vorherrschende Sitte, unsere alttestamentlichen Apokryphen zum Canon zu rechnen, und Carl der Große ließ sie als solche (als canonische) von neuem sanctioniren. Indeß hatten doch auch schon nicht wenige alte Kirchenlehrer über diesen Punkt anders geurtheilt. Bereits Melito von Sardes im 2. Jahrh. zählt in der bei Euseb. hist. eccl. IV, 26 aufbehaltenen Stelle unsere altteſt. Bücher als canonische auf mit Ausschluß der Apokryphen. Ebenso sondert Origenes, obgleich er den Gebrauch der Apokryphen nicht aufgibt (vgl. de principiis II, 1; ep. ad African. Opp. T. I. p. 12 sqq.), bei Euseb. h. e. VI,

---

Tertullian. adv. Valentinianos c. 2.; exhort. ad cast. c. 2.; auch Clem. Alex. Paedag. II. p. 161.

1) Er gesteht, daß erstere nicht bei Allen angenommen würden, und drückt auch mehrmals Zweifel an ihrem inneren Werthe, ihrer Inspiration offen aus. So de doctr. christ. II, 8. („Tenebit igitur hunc modum in scripturis canonicis, ut eas, quae ab omnibus accipiuntur ecclesiis catholicis, praeponat eis, quas quidam non accipiunt; in eis vero, quae non accipiuntur ab omnibus, praeponat eas, quas plures gravioresque accipiunt.“ Weiter unten heißt es dann von den Büchern der Weisheit und Sirach: „De quadam similitudine Salomonis esse dicuntur . . ., qui tamen, quoniam in auctoritatem recipi meruerunt, inter propheticos numerandi sunt“); contra Gaudentium II, 23. („hanc quidem scripturam, quae appellatur Machabaeorum, non habent Judaei sicut legem et prophetas et psalmos, quibus Dominus testimonium perhibet tanquam testibus suis [Luc. 24, 44], sed recepta est ab ecclesia non inutiliter, si sobrie legatur vel audiatur“); 2c. Vergl. auch Marheineke Symbolik I, 2. S. 231 ff. u. Clausen Aur. Augustinus S. S. interpres p. 40 sq.

2) Vergl. de civit. Dei XV, 23.; c. Faustum XXII, 79.

25 (Eusebius selbst stimmt dann auch bei) die Apokryphen von den canonischen Schriften ab, und gleicherweise scheiden die alttest. Apokryphen vom Canon dann in der Folge nicht blos Orientalen, wie Athanasius (epist. festalis Opp, T. I. p. 961 ed. Bened. u. in der unter seinen Werken befindlichen Synopsis s. s., Opp. II. p. 126 sqq.[1])), Cyrillus von Jerusalem (Catech. IV. n. 33 sqq. p. 67 sqq. ed. Tutt.), Gregor von Nazianz (Carm. 33.), Epiphanius (de ponderibus et mens. c. 22. 23. Opp. T. II. p. 180 ed. Petav.), und — selbst bis zum Verbot der Lesung der Apokryphen — der 59. und 60. Canon des Laodicenischen Concils um 360, sondern auch occidentalische Kirchenlehrer, wie Hilarius (Prolog. in Psalm. explanat. p. 8.), Rufinus (Exposit. in symb. apost., in den Opp. Cyprian. ed. Oxon. p. 26.), und vor Allen der gelehrte und selbst mit Juden, um auch den ächt jüdischen Canon zu wissen, literarisch eng verbundene Hieronymus (Prolog. galeat. u. praefat. in libb. Salomonis[2])), bekunden dieselbe Scheidung. Allein trotz der gelehrten Autorität des Hieronymus und der Richtigkeit seines Urtheils drang seine Ansicht doch nicht durch; nur einzelne Gelehrte des Mittelalters, wie Johann von Salisbury, Hugo von St. Victor, Hugo de Sto Caro, und Nicolaus von Lyra erneuerten sie[3]); im Ganzen aber blieb es bei der Vermengung der apo-

1) Ausdrücklich werden die meisten unserer alttest. Apokryphen hier als *οὐ κανονιζόμενα μὲν* (*κανονιζόμενα* aber erläutert durch *πιστευθέντα τε θεῖα εἶναι βιβλία*), *ἀναγινωσκόμενα δὲ μόνον τοῖς κατηχουμένοις* bezeichnet.

2) Prol. gal.: „Quomodo igitur XXII elementa sunt, — ita XXII volumina supputantur . . . Atque ita fiunt pariter Veteris legis libri XXII i. e. Mosis V, et Prophetarum VIII, Hagiographorum IX . . . Quidquid extra hos est, (außerhalb unserer canon. alttest. BB.), inter apocrypha ponendum. Igitur Sapientia, quae vulgo Salomonis inscribitur, et Jesu filii Sirach liber et Judith et Tobias et Pastor sunt in Canone. Machabaeorum primum librum hebraicum reperi, secundus graecus est.“ — Praef. in lib. Sal.: „Fertur et *πανάρετος* Jesu filii Sirach liber et alius *ψευδεπίγραφος*, qui Sapientia Salomonis inscribitur . . . Sicut ergo Judith et Tobi et Machabaeorum libros legit quidem ecclesia, sed inter canonicas scripturas non recipit, sic et haec duo volumina legat ad aedificationem plebis, non ad auctoritatem ecclesiasticorum dogmatum confirmandam.“

3) Viele — so äußert sich Lyra in seinem Bibelcommentar de libris bibliae canonicis et non canonicis (vergl. J. G. Rosenmüller Historia interpretationis libror. ss. T. V. p. 285 sqq.) — Viele wissen jenen Unterschied gar nicht mehr, sie betrachten alle Schriften pari veneratione, und nehmen ein Aergerniß an de-

kryphischen Bücher mit den canonischen. Erst Luther und seine Freunde erkannten demnächst klar das Irrige dieser Vermischung, und kehrten ausdrücklich zum rechten Canon zurück. Daß jene Bücher nicht in den Canon gehörten, erkannten sie daraus, weil aus der deutlichen Stelle des Josephus contra Apionem lib. I. c. 8.[1]) und anderen desselben, sowie aus den neutestamentlichen Citaten[2]) hervorgehe, daß sie sich nicht in dem Canon der palästinischen Juden, also auch Christi und der Apostel, befanden, und weil die historisch forschenden und kritisch prüfenden alten Kirchenlehrer, wie vornehmlich ein Origenes, Eusebius und Hieronymus, sie wirklich vom Canon ausschließen; und in diesem historischen Resultat wurde man dann auch noch durch die Wahrnehmung bestärkt, daß ja diese Bücher ohnehin erst aus den Zeiten nach dem letzten Propheten Maleachi herrührten, und zudem manches unbestreitbar historisch

---

nen, die darin unterscheiden. Er wiederholt dann die Bestimmungen des Hieronymus und gibt die Definition: „Canonici sunt confecti Spiritu S. dictante; non canonici autem sive apocryphi nescitur quo tempore quibusve auctoribus sint editi." Doch hat er nichts gegen das kirchliche Vorlesen der letzteren einzuwenden, und nennt sie valde bonos et utiles, mit der Bemerkung: „nihil in eis, quod canonicis obviet, invenitur."

1) *Οὐ γὰρ* — sagt Josephus hier — *μυριάδες βιβλίων εἰσὶ παρ᾽ ἡμῖν..· δύο δὲ μόνα πρὸς τοῖς εἴκοσι βιβλία, τοῦ παντὸς ἔχοντα χρόνου τὴν ἀναγραφὴν, τὰ δικαίως θεῖα πεπιστευμένα.* Nun redet er von allen diesen unseren canonischen alttest. Büchern. Dann fährt er fort, alle nach Artaxerxes verfaßten Schriften hätten nicht gleiches Ansehen mit jenen: *Ἀπὸ δὲ Ἀρταξέρξου μέχρι τοῦ καθ᾽ ἡμᾶς χρόνου γέγραπται μὲν ἕκαστα· πίστεως δὲ οὐχ ὁμοίας ἠξίωται τοῖς πρὸ αὐτῶν, διὰ τὸ μὴ γενέσθαι τὴν τῶν προφητῶν ἀκριβῆ διαδοχήν.* Endlich hebt er noch recht klar die Autorität jener wirklich canonischen Bücher hervor: *Δῆλον δ᾽ ἐστὶν ἔργῳ, πῶς ἡμεῖς τοῖς ἰδίοις γράμμασι πεπιστεύκαμεν. τοσούτου γὰρ αἰῶνος ἤδη παρῳχηκότος, οὔτε προσθεῖναί τις οὐδὲν, οὔτε ἀφελεῖν αὐτῶν, οὔτε μεταθεῖναι τετόλμηκεν. πᾶσι δὲ σύμφυτόν ἐστιν εὐθὺς ἐκ τῆς πρώτης γενέσεως Ἰουδαίοις, τὸ νομίζειν αὐτὰ Θεοῦ δόγματα, καὶ τούτοις ἐμμένειν, καὶ ὑπὲρ αὐτῶν, εἰ δέοι, θνήσκειν ἡδέως.*

2) Sie sagen ja negativ und positiv unverkennbar etwas aus; negativ, insofern sich nirgends im N. T. eine Berufung auf ein alttest. Apokryphon findet, und auch die Anspielungen auf Stellen daraus, die man hat finden wollen, unsicher sind; positiv, indem das Beispiel Matth. 23, 35. aus dem ersten und letzten Buche des A. T., 1 Mos. und 2 Chronik, die Apokryphen vom Canon ausschließt.

Unhaltbare oder auch andererseits dogmatisch Verwerfliche (die Ansichten vom Fegfeuer, von den Fürbitten und Opfern für Verstorbene, von entsündigender Kraft guter Werke ɩc.) enthielten. So erklärte denn Luther[1]) selbst (wenngleich dann immerhin die lutherischen Symbole sich nicht eben so bestimmt darüber äußeren[2])) die Apokryphen blos für eine nützliche Schriftensammlung, aber ohne Inspiration und dogmatisch canonische Autorität; und in diesem Sinne äußeren sich auch die reformirten Bekenntnisse (vergl. Conf. Helvet II. cap. 1; Conf. Gall. art. 3. 4.; Conf. Belg. a. 6.[3])), — unbeschadet deß, daß darnach die reformirte Praxis ja mannichfach selbst ins Extrem vollständiger Verwerfung übergeschlagen ist.

Aehnlich in der Theorie die Arminianer, die Socinianer, bei welchen letzteren freilich ohnehin das A. T. nicht eben sehr in Betracht kommt (vergl. §. 35.), und die Mennoniten[4]).

Schon der Gegensatz gegen die Protestanten ließ nun aber das Tridentiner Concil ganz anderer Meinung seyn. Luther hatte für den Canon des Hieronymus sich ausgesprochen; so entschied das Concil sich um so mehr für den Canon Augustins, gab dem zeither in der Kirche herrschenden Usus seine volle Bestätigung, erklärte, des Widerspruchs einiger Väter ungeachtet, in der 4. Session decr. I. die alttestamentlichen Apokrypha für canonisch, und

---

1) Die Ueberschrift in der Lutherschen deutschen Bibelübersetzung lautet ja: „Apokrypha; das sind Bücher, welche der h. Schrift nicht gleich gehalten, und doch nützlich und gut zu lesen sind." Vergl. Luthers Vorrede zu Sirach, Baruch, den BB. der Makkabäer.

2) Factisch sprechen sie indeß allerdings dasselbe aus, indem sie zwar Stellen auch aus den Apokryphen mitunter anführen (Apol. C. A. art. 3. p. 117; art. 9. p. 224.), doch ausdrücklich nur die prophetischen und apostolischen Schriften als Glaubensregel anerkennen (Form. Conc. init.).

3) „Libri apocr., quos quidem ecclesia legere, et ex iis documenta de rebus cum libris canonicis consentientibus desumere potest: at nequaquam ea ipsorum vis et auctoritas est, ut ex ullo testimonio ipsorum aliquod dogma . . . certo constitui possit." — Manche reformirte Confessionen (Conf. Gall. l. l., art. Angl. 6.) geben auch ausdrückliche Verzeichnisse der canon. BB. A. T., mit Ausscheidung der Apokyphen.

4) Vergl. Conf. Remonstr. 1, 3; — Ostorodt Unterr. S. 1, — und Ris Conf. c. 29.

belegte alle, die dies leugneten, mit dem Anathema[1]). Die Gründe zu dieser Entscheidung, auf deren Entwicklung indeß die Synode nicht einging, lagen augenscheinlich besonders theils in dem Streben, das einmal Hergebrachte zu erhalten, theils in dem Wunsche, die lateinische Vulgata, die natürlich auch die Apokryphen enthielt, nach ihrem ganzen Umfange zu bestätigen, theils endlich in der Absicht, aus den Apokryphen auch biblische Beweise für gewisse bedenkliche (die bezeichneten) Dogmen zu entnehmen. Bellarmin u. A. berufen sich daneben auch auf die Autorität der ältesten, namentlich lateinischer Kirchenväter. Doch war und blieb die Entscheidung ein ungeschichtlicher Machtspruch. Vergeblich haben dann auch manche neuere katholische Gelehrte, wie Lamy und Jahn[2]),

---

1) Das wichtige Decret („Decretum de canonicis scripturis"), welches hier klüglich zweierlei zusammenschmilzt (s. unten §. 33.), lautet: „Sacrosancta, oecumenica et generalis Tridentina Synodus, in Spiritu S. legitime congregata, praesidentibus in ea eisdem tribus Apostolicae Sedis Legatis, hoc sibi perpetuo ante oculos proponens, ut sublatis erroribus puritas ipsa evangelii in Ecclesia conservetur: quod promissum ante per Prophetas in Scripturis sanctis Dominus noster J. Chr. Dei filius proprio ore primum promulgavit, deinde per suos Apostolos tanquam fontem omnis et salutaris veritatis et morum disciplinae omni creaturae praedicari jussit, perspiciensque hanc veritatem et disciplinam contineri in libris scriptis et sine scripto traditionibus, quae ipsius Christi ore ab Apostolis acceptae, aut ab ipsis Apostolis, Spiritu S. dictante, quasi per manus traditae, ad nos usque pervenerunt; orthodoxorum Patrum exempla secuta, omnes libros tam V. quam N. T., cum utriusque unus Deus sit auctor, nec non traditiones ipsas, tum ad fidem, tum ad mores pertinentes, tanquam vel oretenus a Christo, vel a Spiritu S. dictatas, et continua successione in Ecclesia catholica conservatas, pari pietatis affectu ac reverentia suscipit et veneratur. Sacrorum vero librorum indicem huic decreto adscribendum censuit, ne cui dubitatio suboriri possit, quinam sint, qui ab ipsa Synodo suscipiuntur." Nun folgt eine Aufzählung aller einzelnen alt- und dann neutest. Schriften, letzterer natürlich ohne unterscheidende Bezeichnung der s. g. Antilegomena; ersterer in dieser Folge: 5 BB. Mosis, Josua, Richter, Ruth, 4 BB. Könige, 2 BB. Chronik, 2 BB. Esra, Tobias, Judith, Esther, Hiob, Psalter, Proverbien, Prediger, Hohelied, Buch der Weisheit, Sirach, Jesaias, Jeremias mit Baruch, Ezechiel, Daniel, die 12 kleinen Propheten, und 2 BB. der Makkabäer. Hierauf endlich schließt das Decret: „Si quis autem libros ipsos integros cum omnibus suis partibus, prout in Ecclesia Catholica legi consueverunt, et in veteri vulgata Latina editione habentur, pro sacris et canonicis non susceperit, et traditiones praedictas sciens et prudens contempserit: anathema sit."

2) Bern. Lamy Apparat. bibl. L. II. c. 5. p. 333. ed. Lugd. 1723: „Iccirco libri, qui in secundo canone sunt, licet conjuncti cum ceteris primi canonis, ta-

die Härte des Schlusses durch die Unterscheidung eines ersten und zweiten Canons, protocanonischer und deuterocanonischer Schriften, zu mildern gesucht; diese Annahme widerstreitet offenbar dem Concilium Tridentinum, welches die Apokryphen ganz untermischt unter den canonischen Schriften aufführt, und ist nur willkührlicher Nothbehelf.

Die divergirende Ansicht der katholischen Kirche von der Bibel betrifft sodann

2. eine eigenthümliche sanctionirte menschliche Form, worin die katholische Kirche in ihrem specifischen Interesse die Bibel nur gebrauchen will, oder das Ansehen der *Vulgata*.

Die lateinische Bibelübersetzung des Hieronymus, die Vulgata, war wegen Mangels an Kenntniß des Hebräischen und Griechischen nach und nach fast allen Theologen unentbehrlich geworden und dadurch zum höchsten Ansehen gelangt. Luthers Dringen auf Erforschung des biblischen Grundtextes erschien daher als sehr unbequeme Neuerung, und so lenkte sich in polemischem Interesse die Aufmerksamkeit der Tridentiner Synode auch auf diesen Punkt. In derselben 4. Session im 2. Decret (Decr. de editione et usu sacror. librorum) ward festgesetzt: „Da die heilige Synode außerdem erwog, daß es der Kirche nicht wenig Nutzen bringen könne, wenn es bekannt wäre, welche von allen den lateinischen Bibelausgaben, die im Umlaufe sind, für authentisch zu halten sei: so hat sie festgesetzt und thut kund, daß diese alte und gemein übliche Ausgabe, die Vulgata, die durch den langen Gebrauch so vieler Jahrhunderte in der Kirche selbst gebilligt ist, bei öffentlichen Vorlesungen, Disputationen, Predigten und Erklärungen für authentisch gehalten werden und Niemand wagen soll, sie unter irgend einem Vorwande zu verwerfen"[1]). Offenbar ist dies Decret in

---

men non sunt ejusdem auctoritatis." — J. Jahn Einleit. in die göttl. BB. des A. B. Th. I. (1802) S. 132 ff. behandelt die sämmtlichen Apokryphen des A. T. ausdrücklich als den „zweiten Canon." — Wesentlich ebenso dann auch später J. G. Herbst Einleit. in d. h. Schrr. d. A. T., herausg. von B. Welte. Th. I. Carlsr. 1840. u. Th. II. Abth. 3. 1844.

1) Die Worte lauten: „Insuper eadem sacrosancta Synodus considerans, non parum utilitatis accedere posse Ecclesiae Dei, si ex omnibus latinis editionibus, quae circumferuntur, sacrorum librorum, quaenam pro authentica habenda sit, innotescat: statuit et declarat, ut haec ipsa vetus et vulgata editio, quae longo

seinen Ausdrücken schwankend gefaßt, und leidet eine zwiefache Auslegung. Jedenfalls wird die Vulgata darin für authentisch erklärt; es fragt sich aber, ob nur im Vergleich zu anderen Versionen, oder auch zum Grundtexte. Die eine Auslegung haben die Protestanten und zugleich die orthodoxesten römisch-katholischen Theologen, die andere mehrere andere katholische Theologen angewandt. Bald nehmlich warfen die Protestanten dem Tridentiner Concil vor, daß es jenem Decret zufolge die Vulgata (an sich) dem biblischen Grundtexte gleich, ja (im Gebrauch) sogar über denselben gestellt habe, indem es die Theologen zum ausschließlichen öffentlichen Gebrauch derselben verpflichte. Hierauf jedoch entgegneten manche katholische Theologen, das Tridentiner Decret sei keinesweges in diesem Sinne zu fassen; man habe damit nur der Vulgata wegen ihres hohen Alters, ihres geheiligten kirchlichen Gebrauchs und ihrer Treue den Vorzug vor allen lateinischen Uebersetzungen ertheilen, und sie auch für den künftigen kirchlichen Gebrauch legitimiren wollen; den sprachgelehrten Theologen aber sei das Recht unbenommen, Forschungen im biblischen Grundtexte anzustellen und vorzutragen[1]. So schon dü Pin in seinen Disputationes. Par. 1701. T. I. p. 661. Er erschließt diesen Sinn des Decrets daraus, daß ja zunächst das Concil die Vulgata ausdrücklich nur den anderen lateinischen Uebersetzungen entgegenstelle, daß es ferner, indem es (in der anderen Hälfte desselben 2. Decrets 4ter Session) eine emendirte Ausgabe der Vulgata verordnete und also die Fehlerhaftigkeit ihres Textes erkannte, die Vulgata nicht für inspirirt und fehlerfrei halten könne, und daß es endlich keinesweges verböte, eine andere Uebersetzung oder das Original zu Hülfe zu nehmen. Aehnlich neuerlich Jahn in der Einleit. ins A. T. und mehrere Andere[2], die dann unter authen-

---

tot saeculorum usu in ipsa Ecclesia probata est, in publicis lectionibus, disputationibus, praedicationibus pro authentica habeatur; et ut nemo illam rejicere quovis praetextu audeat vel praesumat."

1) Wäre dies der Sinn des Decrets, so würde dadurch freilich der Vulgata keine wesentlich viel höhere Autorität beigelegt worden seyn, als sie etwa auch die Luthersche Bibelübersetzung hat.

2) Auch die Jahrschr. f. Theol. u. Kirchenrecht der Kath. Bd. I. H. 1. S. 1 ff. (s. dagegen Bengel's Archiv Bd. I. S. 462).

tica entweder die beste, zuverlässigste, oder angemessener die öffentlich autorisirte, kirchlich eingeführte Uebersetzung verstehen. Allein abgesehen von der Schwäche der Düpin'schen Argumente an sich[1]), so hat die entgegengesetzte Auslegung doch innerlich mehr für sich. Schon die Vorschrift — die aus der Erwähnung öffentlicher Vorlesungen und Disputationen klar genug ist —, nicht blos für populäre Zwecke, sondern auch für das gelehrte Gebiet die Vulgata zu gebrauchen, legt doch eine relative Geringschätzung des Grundtextes an den Tag. Dasselbe Resultat geht aus der Bestimmung hervor, daß Niemand die Vulgata zu verwerfen wagen solle; denn dies kann bei der Bestimmung der Vulgata auch für das gelehrte Gebiet doch wohl keinen anderen Sinn haben, als daß Niemand bei der Bibelauslegung von dem durch die Vulgata gegebenen Sinne abweichen solle. Hiezu kommt, — was die Verhandlungen, welche dem Decret vorangingen, lehren[2]) —, daß das Decret hauptsächlich dadurch hervorgerufen worden war, daß man den Disputationen mit den Protestanten, die sich immer auf den Grundtext beriefen, ausweichen und unkatholischen Schrifterklärungen steuern wollte, in welcher Beziehung es nun im Interesse des Concils lag, die Vulgata nicht allein gegen andere Uebersetzungen, sondern auch gegen den Grundtext hervorzuheben. Endlich ist auch der im Decret gebrauchte Ausdruck editio, Bibelausgabe, — nicht versio, Bibelübersetzung — gewiß nicht blos zufällig gebraucht worden, und die anzunehmende Absichtlichkeit bei der Wahl des Wortes kann nun doch keine andere Absicht involvirt haben, als, so die Stelle nicht blos für Versionen, sondern für Bibelausgaben schlechthin, den Grundtext also eingeschlossen, anwendbar zu machen; wäre dem aber auch nicht also, so ging doch wenigstens ohne allen Zweifel die Synode von der Voraussetzung aus, eine lateinische Uebersetzung der Ausgabe müsse den richtigen Text haben: eine Voraussetzung, die etwa darin ihre Begründung enthielt, daß Gott die abendländische Kirche, welche immer ihren Glauben am reinsten

---

1) Das dritte ist nur ein negatives, das zweite würde zu viel beweisen (auch gegen die Inspiration des Grundtextes zeugen), über das zweite s. das oben Folgende.

2) Vergl. Schröckh Kirchengesch. seit der Reformat. Th. IV. S. 132 ff. und Marheineke Symbolik, System d. Kathol. I. S. 231 f.

bewahrt habe, nicht gegen die griechische zurückgesetzt haben werde. Diese Auslegung des Synodalbeschlusses, wie sie zugleich die protestantische ist, haben nun auch wirklich die orthodoxesten kathol. Theologen zu acceptiren sich keineswegs gescheuet[1], und im Wesentlichen ist ihr auch Bellarmin zugethan, wiewohl er gewissermaßen einen Mittelweg zwischen beiden Auslegungen einschlägt, und nicht ausdrücklich einräumen will, daß die katholische Kirche den Grundtext gegen die Uebersetzung zurückstelle[2]. Auf alle Fälle bleibt mindestens das gewiß, daß keine katholische Privatexegese[3]) in irgend einer entscheidenden Stelle einen anderen Sinn herausbringen darf, als den von der Kirche gebilligten und in der autorisirten Uebersetzung ausgedrückten.

Vergl. übrigens auch Le. van Eß Krit.-pragm. Geschichte der Vulg. Tüb. 1813. — Ej. Pragmatica doctorum cath. Trid. circa vulgatam decreti sensum nec non licitum textus origin. usum testantium historia. Sulzb. 1816. 8. — C. I. Herber De versione lat. vulg., ex concil. Trid. decreto authentica. Vratislav. 1815. 4.; u. A.

Die divergirende Ansicht der katholischen Kirche von der Bibel betrifft endlich

3. die eigenthümlichen Grundsätze a. der Erklärung und b. des Gebrauchs der h. Schrift, denenzufolge die ka-

---

1) Vergl. z. B. Cani Loci II, 13 sq.

2) Vergl. Bellarm. Disputt., de verbo Dei II. c. 10. — Im Allgemeinen gibt Bellarmin zu, daß die Vulgata Fehler enthalten könne; er leugnet einen solchen entschieden nur in einer Glaubenswahrheit. Wenn im lateinischen Codex ein Abschreibefehler statt zu finden scheine, oder wenn die lat. Codices selbst von einander abwichen, oder wenn etwas im Lateinischen zweideutig sei, oder endlich auch zum Zweck der Erforschung der ursprünglichen Bedeutung und des eigenthümlichen Nachdrucks eines Worts, möge man, meint er, ohne Verletzung der kirchlichen Autorität von der Vulgata auf den Grundtext zurückgehen; in allen anderen Fällen aber müsse der Katholik bei der Vulgata bleiben, besonders den Häretikern gegenüber. (Dabei bekennt er übrigens auch ehrlich genug a. a. O.: „In conciliis gener. ecclesiae aut paucissimi aut interdum nulli inveniuntur linguae hebr. periti; male igitur provisum esset ecclesiae, si in rebus gravibus non posset fidere latinae editioni.")

3) Denn allerdings die Verhandlungen auf Concilien, „wo die Kirche selbst zu Gericht sitzt," erwähnt das Decret nicht.

tholische Kirche in demselben Interesse der Ueberschätzung des menschlichen Entwicklungsganges der Kirche, um kein dem widerstreitendes Resultat in der Bibel finden oder sich verbreiten lassen zu müssen, die Bibel exegetisch und dogmatisch-praktisch unfrei behandelt, indem sie die Erklärung der Schrift statt von dem Geist der h. Schrift selbst abhängig macht von kirchlichen Ueberlieferungen, und die Freiheit des populären Gebrauchs der Bibel beschränkt und verpönt.

a. Eine wahrhaft freie Erklärung der h. Schrift aus ihr selbst muß ja nothwendig das verderbte und starr abgeschlossene katholische Glaubenssystem gefährden. Daher hat die katholische Kirche, seitdem sie zu ihrer vollständigen Entwicklung gediehen ist, auch die Erklärung der Schrift gebunden, und die Tridentiner Synode namentlich in demselben 2. Decret der vierten Session hat festgesetzt: „Außerdem beschließt die Synode, um die anmaßenden Geister zurück zu halten, daß Niemand, auf seine Klugheit vertrauend, in Dingen des Glaubens und der Sitten die h. Schrift nach seinen Meinungen verdrehen soll, dem Sinne zuwider, den die heilige Mutter Kirche festgehalten hat und noch festhält, welcher es zukommt, über den wahren Sinn und die Auslegung der h. Schriften zu urtheilen, und daß Niemand es wagen soll, der allgemeinen Uebereinstimmung der Väter zuwider die h. Schrift auszulegen, selbst wenn solche Auslegungen nie öffentlich gemacht werden sollten“ 1). Was diesem Grundsatze Wahres zur Unterlage dient, das

1) „Praeterea, ad coërcenda petulantia ingenia, decernit, ut nemo, suae prudentiae innixus, in rebus fidei et morum, ad aedificationem doctrinae christianae pertinentium, sacram Scripturam ad suos sensus contorquens, contra eum sensum, quem tenuit et tenet sancta mater Ecclesia, cujus est judicare de vero sensu et interpretatione Scripturarum sanctarum, aut etiam contra unanimem consensum Patrum, ipsam Scripturam s. interpretari audeat; etiamsi hujusmodi interpretationes nullo unquam tempore in lucem edendae forent. Qui contravenerint, per Ordinarios declarentur, et poenis a jure statutis puniantur.“ — Hinsichtlich der Veröffentlichung der h. Schrift und ihrer Auslegungen durch den Druck setzt sodann das Folgende im Decret die kirchlichen Beschränkungen (Preßgesetze 2c.), die hier weniger in Betracht kommen. (Nur der Schluß hat dann wieder eine mehr allgemeine Beziehung, wiewohl dieselbe symbolisch hier nicht eben sich in Vergleich stellt, nehmlich den bestimmten Gegensatz gegen muthwillige Schriftverdrehungen und Mißbräuche „ad scurrilia scilicet, fabulosa, vana, adulationes, detractiones, superstitiones impias et diabolicas incantationes, divinationes, *sortes,* libellos etiam famosos;“ und in dieser Hinsicht „mandat et praecipit (synodus),

hat stets auch die lutherische Kirche theils wörtlich (wenn auch bei ihrer Behauptung rein historischer Basis in den Symbolen nicht so ausdrücklich), theils besonders thatsächlich (in der Thatsache und dem Verlauf einer wahren Reformation) anerkannt[1]; nehmlich daß derselbe Geist, der die h. Schrift eingegeben hat, auch[2]) der einzig sichere und wahre Ausleger derselben ist[3]), und daß daher, da die=

---

ad tollendam hujusmodi irreverentiam et contemptum, ne de cetero quisquam quomodolibet verba scripturae s. ad haec et similia audeat usurpare; ut omnes hujus generis homines, temeratores et violatores verbi Dei, juris et arbitrii poenis per episcopos coërceantur.")

1) Nur die reformirte Kirche (deren Grundsatz: „Scripturae s. interpretatio ex ipsa sola petenda est" Conf. Helv. I. art. 2, an sich freilich nichts weniger als falsch ist; — vgl. die Stellen der Conf. Helv. II. c. 2. u. Conf. Scot. 18, welche, nur ausführlicher, eben dasselbe besagen, erstere in Antithese jeder, auch der römischen, seltsamerweise 2 Petr. 1, 20. hier verpönt gefundenen „interpretationis privatae," letztere mit Vindicirung des Auslegungsrechts „solius spiritus Dei, per quem sacrae scripturae literis sunt mandatae," „quid is uniformiter in corpore sacrae script. dicat," so daß die Schriftauslegung „neque ad privatam aliquam aut publicam personam, neque ad ecclesiam aliquam" gehöre), mehr dann noch die Arminianer und andere Secten haben gleich grundsätzlich (die reformirte K. z. B. in nicht wenigen Antithesen Zwingli's 2c. gegen Luther), oder auch (bei gewissen Lehren) wenigstens thatsächlich, der historisch legitimirten Schrifterklärung fast trotzend, einer rationalisirenden Schriftauslegung der petulantia ingenia einige Bahn gemacht. Vgl. §. 31, 2. Dahin schlägt denn auch Conf. Helv. II, 2. die so leicht modern deutbare Forderung einer Auslegung der Schriften „ex ingenio utique ejus linguae, in qua sunt scriptae, secundum circumstantias item expensae et pro ratione locorum vel similium vel dissimilium .. expositae"; Conf. Remonstr. I, 14. die Verwahrung vor exegetischem „praejudicio"; 2c.

2) Freilich unter Anwendung menschlicher, namentlich sprachlicher, Auslegungsmittel. (Nur die Quäker erklären, daß das, was sie Geist nennen, bei der Schriftauslegung Alles allein thue. Vergl. Barclai Apol. 3, 4. p. 44: „Neque ullus adeo illiteratus, surdus aut tam remoto loco positus est, quem [spiritus] non attingat et recte instruat; cujus etiam spiritus evidentia et revelatio ea sola est, qua difficultatibus illis, quae de scripturis occurrunt, liberamur"; u. ib. 10, 19. p. 198: „Vir rusticus et eruditionis ignarus, qui ne vel elementum norit, quando scripturam lectam audit, eodem spiritu hoc esse verum dicere potest, et eodem spir. intelligere et, si necesse sit, interpretari potest.")

3) Dies eben nur besagt ja auch die einmüthige Antithese der luther. Dogmatiker gegen den Katholicismus: „Scriptura s. est sui ipsius legitimus interpres" (ein Canon, gegen welchen die kathol. Kirche, namentlich Bellarmin. de verbo Dei 3, 9., naiv genug, nichts als dies zu setzen weiß: „Scriptura non

ser H. Geist das Charisma der wahren Kirche von jeher gewesen ist, Niemand, der dieses Geistes und dieser wahren Kirchengemeinschaft entbehre, zu einer rechten Schriftauslegung befähigt sei[1]. Sie erklärt daher auch die Schriftauslegung derjenigen ihrer Glieder, welche nächst den sonstigen Erfordernissen zur Schriftauslegung auch diese besonders haben (wie eine solche Auslegung z. B. in ihren Bekenntnißschriften niedergelegt ist), für wesentlich und bleibend richtig, und hält demgemäß auch die Auslegung der alten rechtgläubigen Kirchenlehrer in Ehren, wenn gleich sie doch nie unbedingt an irgend ein menschliches Wort den unerschöpflichen Sinn des göttlichen zu binden sich erkühnt. Von diesen Grundsätzen aber sind jene katholischen gar sehr verschieden. Die katholische Kirche geht von dem bestimmten Grundsatze aus, daß sie selbst und zwar allein die wahre Kirche sei; ihr fehlt daher das rechte Kriterium zur Erkennung des H. Geistes, der des H. Geistes Schriften auslegen soll; so nutzt sie nicht die kirchliche Ueberlieferung zur sichereren Auffindung des rechten Schriftsinnes, sondern macht sie vielmehr thatsächlich zur Richterin über das Schriftwort, und beschränkt dasselbe durch menschliche Grenzen; dabei gestattet sie durchaus keinem Einzelnen, sei er auch der erleuchtetste, über den Sinn der h. Schrift zu urtheilen und entscheiden, sondern berechtigt dazu einzig die unfehlbare Kirche (§. 72.), welche im Besitz der in den Schriften der Kirchenväter und den Schlüssen der Concilien niedergelegten exegetischen Ueberlieferung sei, vermöge des in ihr lebenden H. Geistes die Schrift zu allen Zeiten richtig verstanden habe, und jenes Recht durch ihre Repräsentanten[2]) übe, wobei sie nun

---

se ipsa interpretari potest," „varios sensus recipit, nec potest ipsa dicere, quis sit verus;" wiewohl derselbe Bellarmin sehr wahr doch kurz zuvor, l. c. 3, 3, erklärt hatte: „Convenit inter nos et adversarios, scripturas intelligi debere eo spiritu, quo factae sunt, i. e. Spiritu Sancto. Tota igitur quaestio in eo posita est, ubi sit iste spiritus.").

1) Eben dies ist denn auch der Gesichtspunkt, aus welchem die längere Zeit währende Provocation der Evangelischen auf ein freies allgemeines Concil (Augsb. Conf. Vorw. S. 7, Schmalk. Artt. Vorw. S. 300), die aus den Zeitumständen so erklärlich ist, noch verständlicher wird.

2) Nach Bellarmin. l. c. 3, 3. „in concilio episcoporum confirmato a summo ecclesiae totius pastore sive in summo pastore cum concilio aliorum pastorum," wogegen die lutherische Conf. Würtemb. p. 130. ausdrücklich das „jus interpretandae script. sacrae in potestate summorum pontificum situm" verwirft.

ganz außer Acht läßt, daß Kirchenväter und Concilien in Auslegung der Schrift so vielfach uneinig gewesen sind, daß sie selbst, die katholische Kirche, nachweislich zu vielen Zeiten Schriftstellen falsch gedeutet hat, und daß die Kirche überhaupt ja aus nichts Anderem besteht, als aus einer Menge von Einzelnen, daß daher, wenn diese für sich in Auslegung der Schrift fallibel sind, auch ihre sichtbare Gesammtheit darin nicht infallibel seyn kann[1]). Zwar hat nun die Tridentiner Synode diese Grundsätze, deren die katholische Kirche ja freilich nicht entbehren kann, wenn sie bestehen will, noch ziemlich schonend ausgesprochen; denn das Decret drückt sich größtentheils negativ aus, und will hauptsächlich die Anmaßung willkührlicher Auslegungen zurückweisen; es beruft sich sodann auf den *Consensus* patrum, und will nur den Sinn der Kirche dargelegt wissen, den die Kirche immer festgehalten hat und noch festhält, wodurch sich allerdings die Kirche in ihrem richterlichen Urtheil Schranken gesetzt hat; auch ist die Freiheit der Exegese durch das Decret nicht völlig aufgehoben worden, sondern nur gegen einen gewissen Sinn einer Schriftstelle soll man sich nicht erklären dürfen, und jedenfalls seine Erklärung der Entscheidung der Kirche unterwerfen müssen. Aber diese Mäßigung ist doch nur Mäßigung im Ausdruck, ohne irgend das Wesen der Sache zu mildern.

b. Im engen Zusammenhange mit den katholischen Principien der Schrifterklärung stehen dann auch die über den Gebrauch

---

1) Bellarmin insbesondere geht de verbo Dei 3, 9. bei Begründung der Nothwendigkeit kirchlicher Schriftauslegung aus von dem Axiom der Nothwendigkeit eines außerschriftlichen Richters bei entstehenden Streitigkeiten über den Schriftsinn in der Kirche. „Non ignorabat Deus multas in ecclesia exorituras disputationes circa fidem, debuit igitur judicem aliquem ecclesiae providere. At iste judex non potest esse scriptura.“ Gesetzt, daß dies wahr sei, weil eben die Schrift der Streit angehe (die nun nicht Richter seyn könne, „quia varios sensus recipit, nec potest ipsa dicere, quis sit verus,“ und „in omni republica bene ordinata lex et judex distinctae res sunt“): so dürfte dann doch auch ebenso wenig die Kirche Richter seyn, weil es sich eben darum handelt, „*ecclesiae* judicem providere,“ und in jedem wohlgeordneten Staate Parthei und Richter verschieden sind. (Und ob freilich auch — wie Bellarm. c. 10. dann sagt — „verbum ecclesiae non est verbum hominis, sed . . Dei,“ so bleibt es doch immer auch verbum ecclesiae.) Hieraus schon ergibt sich das Sophistische der ganzen Argumentation.

und zwar den populären Gebrauch der h. Schrift in der katholischen Kirche. Liegt es doch, wie im Interesse derjenigen Kirche, welche auf die Bibel in Wahrheit formal und material sich gründet, ihren Gebrauch auf alle Weise zu fördern, so von vornherein im Interesse der katholischen, deren Existenz durch freien Bibelgebrauch gefährdet seyn würde, ein allgemeines Bibellesen zu hemmen. Zwar hat nun ein eigentliches Bibelverbot mit vollkommener kirchlicher Gesetzeskraft allerdings nie statt gefunden, und die katholischen Symbole bestimmen über das Bibellesen der Laien nichts[1]). Schon frühzeitig aber und wiederholt, bis auf die neuesten Zeiten herab, hat die päbstliche Hierarchie im Gegensatz gegen religiöse Bestrebungen von mehr oder minder evangelischem Charakter, die sich ihr entgegenstellten, den freien Bibelgebrauch bei dem Volke und besonders das Lesen der Bibel in der Landessprache vielfach zu hemmen gesucht[2]). So ist es insbesondere unleugbar geschehen durch P. Gregor VII. in s. Epistt. II, 11, durch P. Innocenz III. (wenngleich hier nur relativ) Epp. II, 141. 142., durch ein Kirchengesetz auf der Synode zu Toulouse 1229 unter P. Gregor IX. (Can. 14.)[3]), in dem päbstlichen Index librorum prohibitorum (unter Pius IV. 1564, Clemens VIII. 1598, Gregor XV. 1622), in Clemens des XI. antijansenistischer Bulle Unigenitus (1713)[4]), bis noch neuerlich zu

1) Gleichwohl indeß gehen die ob. S. 210. Anm. 1. erwähnten Druck- und Veröffentlichkeitsbeschränkungen von Bibelerklärungen von Seiten des Trid. Concils doch nicht eben blos auf Erklärungen, sondern allerdings auch auf „ipsos sacrae scripturae libros."

2) Vergl. Hegelmair Gesch. des Bibelverbots. Ulm. 1783. 8. — Onymus Entw. z. e. Gesch. des Bibellesens. Würzb. 1786. 8.; u. A.

3) „Wir verbieten auch — heißt es hier —, daß den Laien gestattet werde, die Bücher des Alten oder Neuen Testaments zu haben, wenn nicht etwa einer einen Psalter oder ein Brevier oder die Stundengebete der h. Maria aus Andacht zu haben wünscht; aber die vorgedachten Bücher, in die Volkssprache übersetzt, zu haben, untersagen wir aufs strengste." — An diesen Beschluß reiht sich dann ein ähnlicher vom J. 1243, wonach Keiner die Bücher des A. oder N. T. in der Volkssprache haben dürfe, oder sie binnen 8 Tagen nach Bekanntmachung dieses Beschlusses dem Bischof zum Verbrennen auszuliefern habe (Conc. Tarrac. can. 2.).

4) Der Index hatte das Lesen von katholischen Bibelübersetzungen nur denen verboten, denen es nicht erlaubt worden, also es abhängig gemacht von der Erlaubniß des Priesters; Clemens XI. aber verbot es unbedingt.

dem Breve Pius des VII. von 1816[1]) und den encyclischen Schreiben seiner Nachfolger, Gregor's XVI. u. A. hin[2]); und demgemäß also ist ein freier Bibelgebrauch katholischerseits allerdings durch die höchste Kirchenautorität verpönt.

§. 33.

Römisch-katholische Kirche, in Vergleich zu der lutherischen 2c., in Betreff der Tradition.

Nächst der divergirenden Ansicht über die Bibel selbst besteht der Unterschied der katholischen Kirche von der evangelischen hinsichtlich der Erkenntnißquelle der Offenbarung sodann noch und hauptsächlich darin, daß die katholische Kirche in ihrem Interesse der Ueberschätzung des menschlichen Entwicklungsganges der Kirche, welches sie hier nun bis zur Beeinträchtigung der Ehre Gottes und zur Verkennung menschlicher Sündhaftigkeit in dem geschichtlichen Verlaufe verfolgt, außer der biblischen Urkunde auch noch eine andere Offenbarungsniederlage, durchaus coordinirt der Schrift, ja damit in Wahrheit ihr übergeordnet, annimmt, die Stimme der infallibelen Kirche, die kirchliche Tradition; ein Princip, dessen Annahme alle Divergenz in der Ansicht von der Schrift selbst, besonders der Schrifterklärung, erst bedingte[3]), dessen entschiedene besonnene Subordination unter die Schrift aber evangelischerseits, und dessen selbst bestimmte Verwerfung seitens der reformirten Kirche und der Secten, einen Grundcharakter der protestantisch kirchlichen Gestaltungen ausmacht.

Παραδιδόναι im neutest. Gebrauch ist mittheilen, besonders durch das lebendige Wort, lehren (Luc. 1, 2; Apg. 16, 4; Röm.

---

1) Es mißbilligt den Gebrauch nicht approbirter Bibelübersetzungen, gestattet nur den Gebrauch kirchlich approbirter und mit der kirchlichen Auslegung versehener Bibelausgaben, und fordert für jeden Laien die specielle Erlaubniß des Seelsorgers.

2) Gregors Rundschreiben stimmt wesentlich mit der Anordnung Pius des VII. zusammen.

3) Alles Eigenthümliche der katholischen Kirche in der Ansicht von der Bibel erhält ja seine eigentliche Begründung und Klarheit erst durch die katholische Grundlehre von der Kirche, damit denn aber eben auch durch die Satzungen über die Tradition als Erkenntnißquelle der Offenbarung neben der Schrift.

6, 17; 1 Cor. 11, 2. 23; 15, 3); daher παράδοσις geistige Mittheilung, sei es Erzählung oder Belehrung, durch Wort oder Schrift (2 Thess. 2, 15.). Daneben wird παράδοσις dann aber auch schon im N. T. im Gegensatz der geoffenbarten Lehre von ungöttlichen oder auch selbst falschen mündlich ausgebreiteten Lehren gebraucht, welche die Apostel zu fliehen und zu bestreiten gebieten (vergl. Matth. 15, 2; Marc. 7, 3. 5. 13; Gal. 1, 14; Col. 2, 8; [1 Joh. 4, 1]; u. a. O.). Im Sprachgebrauche der nachapostolischen alten Kirche demnächst ist bald παράδοσις oder traditio die Fortpflanzung der gesammten christlichen Lehre durch die Schriften der Apostel und durch die mündliche Predigt, bald aber auch blos die mündliche Ueberlieferung, wie sie insbesondere in den angesehensten, von den Aposteln selbst gegründeten Gemeinden bewahrt wurde; und nur die letztere Bedeutung nun wurde im Laufe der Zeit die allgemein vorherrschende[1]). Die Tradition in diesem Sinne ist hinsichtlich des darin mitgetheilten Inhalts dann entweder eine historische oder eine exegetische oder eine rituelle oder eine dogmatisch moralische Tradition, insofern sie belehrt über die Verhältnisse des christlichen Alterthums überhaupt, oder über Gegenstände der Schriftauslegung, des Gottesdienstes, der Glaubens- und Sittenlehre. Alle diese Belehrungen aber können wiederum betrachtet werden entweder als historische Aufklärungen oder als dogmatische Bestimmungen, und eine dogmatische Entscheidung nun findet in ihr eben die katholische Kirche. Allerdings ist ja auch in der That nicht zu leugnen, daß die Tradition (die mündliche eben) in der ersten Zeit des Christenthums von der höchsten Bedeutung war, so daß daraus auch historisch nachweislich der katholische Begriff von derselben sich bilden konnte. Es gab ja Christen, ehe die apostolischen Schriften abgefaßt waren, und späterhin auch an Orten, wo man diese Schriften unterdrückte, oder gar nicht oder nur theilweise kannte. Solche Christen nun konnten zu ihrem Glauben, außer vermittelst des A. Test., nur durch die mündliche Predigt, durch die lebendige Ueberlieferung gekommen seyn, und für sie war so sicherlich die Tradition die Erkenntnißquelle des Christenthums. Diese Quelle aber hörte auch dann, nachdem auch die apostolischen Bücher — die Documente, in denen das mündliche apostolische Wort für alle Zeit sich

1) Vergl. Suiceri Thesaur. eccles. II. p. 576.

fixirte — geschrieben und gesammelt worden waren, keineswegs auf zu fließen. Freilich je weiter die mündliche Tradition der Zeit nach sich von ihrem ursprünglichen reinen Quell, dem lebendigen Worte der Apostel selbst, entfernte, und je unabhängiger zugleich von dem im geschriebenen Neüen Testamente fixirten mündlichen apostolischen Worte sie sich dabei hielt, um so mehr mußte sie auch bei der menschlichen Verderbniß getrübt werden. Man war es aber einmal gewohnt worden, das mündliche Wort, dasselbe an und für sich, so hoch zu achten, und fuhr darum auch damit fort. Allerdings benutzte man ja nun die Schriften der Apostel als Ueberzeugungsgrund für die christliche Wahrheit[1]); eben so allgemein aber auch daneben die Tradition, und zwar nicht blos als nothwendiges Supplement, um die Aechtheit jener Schriften zu beweisen, sondern auch als Supplement, um ihren Sinn richtig zu fassen und ihre Erklärung zu leiten, und erst Zusammenstimmung der Schrift und Tradition bildete anerkannt christliche Wahrheiten; ja vorzugsweise mit der Tradition, wie man sie in den Sedibus apostolicis fand, argumentirte man gegen die Häretiker, denen man mit Recht für ihre Satzungen die apostolische Tradition absprach. Natürlich mußte es so dahin kommen, daß endlich die Tradition als solche selbst eine gewisse Präponderanz über die h. Schrift erhielt. Dies spricht sich schon im 5. Jahrhundert in der bestimmten Theorie aus, welche Vincentius Lirinensis[2]) über die Anwendung der Tradition gibt. Er betrachtet dieselbe als unentbehrliche Ergänzung der h. Schrift und Erkenntnißquelle der christlichen Lehre, weil ohne sie zwischen den verschiedenen Auslegungen der h. Schrift nicht unterschieden und die rechtgläubige[3]) nicht herausgefunden werden könne; und von da an wurde darauf im Laufe der Jahrhunderte die Tradition noch immer mehr entscheidende Instanz. Zugleich ward ihr Inhalt immer reicher ausgebildet, während die h. Schrift immer mehr in den Schatten und ins Dunkel trat und

---

1) Vergl. die Stellen des Polycarp und Irenäus oben S. 20. Anm. 2.

2) In seinem — ungeachtet des Verfassers eigner semipelagianischer Irrgläubigkeit — als Normalschrift des ächten Katholicismus so berühmt gewordenen Commonitorium pro catholicae fidei antiquitate, libb. 2.

3) Rechtgläubigkeit also weit mehr, als durch die Schrift, durch die Tradition bedingt.

endlich nur ein Besitz weniger erleuchteten Männer und kleinerer kirchlichen Partheien blieb.

Erst Luther — mit der menschlichen Sünde überhaupt auch den sündlichen Entwicklungsverlauf der Menschheit so tief erkennend — setzte die h. Schrift als die einzige fortdauernd reine Erkenntnißquelle der christlichen Wahrheit wieder in ihr volles Recht ein, und führte, ohne die ursprüngliche Lauterkeit kirchlicher Ueberlieferung und ihren steten hohen historischen Werth als des Erkenntnißschatzes der zeugenden Kirche (S. 189.) zu verkennen, und sich irgend hochmüthig über dies Glaubenszeugniß aller Jahrhunderte hinwegzusetzen, die Tradition in bescheidenere Grenzen zurück. Dagegen aber, weil damit das Hauptbollwerk der kirchlichen Verderbniß angetastet und gestürzt war, glaubte denn nun auch die Tridentiner Synode sich bestimmt erklären zu müssen, und sie stellte daher in der vierten Session im 1. Decret[1]) folgende Grundsätze über die Tradition fest: „Die heilige ökumenische Synode, stets den Zweck vor Augen habend, daß irrthumslos die Reinheit des Evangelii in der Kirche erhalten werden möge, . . . und wohl einsehend, daß diese Wahrheit enthalten sei in den geschriebenen Büchern und in den ungeschriebenen Traditionen, welche, von den Aposteln aus dem Munde Christi selbst empfangen oder von denselben unter Einwirkung des H. Geistes gleichsam von Hand zu Hand überliefert, bis auf uns gekommen sind, nimmt nach dem Beispiel der rechtgläubigen Väter an und verehrt mit gleichen Gefühlen der Pietät und Ehrfurcht alle Bücher des A. und N. Test., . . desgleichen auch die Traditionen, welche die Glaubens- und Sittenlehre betreffen, als die aus dem Munde Christi selbst oder von dem H. Geiste dictirt und in der katholischen Kirche in ununterbrochener Folge bewahrt sind.“ Aus diesem Decret und einigen anderen ächt katholischen Bestimmungen[2]) zusammengefaßt, läßt sich die katho-

---

1) Es ist dasselbe, welches — das „Decretum de canonicis scripturis“ — die Traditions- und Bibel- (Apokryphen-) Fragen verschmilzt, und daher schon oben bei §. 32, 1. (S. 205.) noch vollständiger lateinisch angeführt worden ist.

2) Der Catech. Rom. praef. 12. erklärt ganz kurz: „Omnis doctrinae ratio, quae fidelibus tradenda sit, Verbo Dei continetur, quod in scripturam traditionesque distributum est.“ – Sonst vergl. besonders Bellarmin. de verbo Dei 4, 3. („Nos asserimus, in scripturis non contineri expresse totam doctrinam neccessariam . ., et proinde praeter verbum Dei scriptum requiri etiam verbum Dei non

lische Lehre von der Tradition etwa in folgenden Sätzen aussprechen:

1) Die Offenbarung oder das Wort Gottes ist theils geschrieben, in der Bibel, theils ungeschrieben, in der Tradition.

2) Beide Formen der Offenbarung werden von der katholischen Kirche vollkommen coordinirt. Das ungeschriebene Wort hat dieselbe verpflichtende Kraft, wie das geschriebene, weil beide aus derselben Quelle entsprungen sind, aus dem Munde Christi, aus der Eingebung des H. Geistes, und von den Aposteln, wenn gleich sodann beide sich in ihrem Laufe von einander trennen. Hieraus folgt

a. die Unabhängigkeit der Tradition von der h. Schrift. Demgemäß können nicht blos gewisse Modificationen eines Dogma's, sondern auch ganze Dogmen durch die Tradition festgestellt werden, die nicht in der h. Schrift enthalten sind, und sie werden dadurch ebenso legitimirt, wie ausdrückliche Schriftlehren; besonders aber müssen die genaueren Bestimmungen, unter denen die christliche Lehre zu denken ist, aus der Tradition geschöpft werden. Wird die Tradition nicht als Ergänzung der christlichen Lehre hinzugenommen, so ist die Lehre nicht vollständig und das ganze System nicht in sich abgeschlossen, weil die lebendige Fortbildung und die authentische Auslegung des ursprünglichen Christenthums fehlt.

Es folgt aber auch b. die vollkommene Zusammenstimmung der Bibel und Tradition, weil beide, Einer Quelle entsprungen, sich nicht widersprechen können.

3) Der Inhalt der Tradition verändert sich nicht, er kann nur genauer bestimmt werden durch die Kirche; diese nehmlich ist die Bewahrerin der Tradition; ihre Lauterkeit aber in der Kirche beruht auf dem Einflusse des H. Geistes, der von Anbeginn in der Kirche lebte. Endlich

4) die Bibel wird durch die Tradition nicht entbehrlich gemacht, nur ergänzt und erläutert, und auch die richtige Auffassung des Schriftsinnes ist durch die Tradition bedingt, welche erst Si-

---

scriptum i. e. divinas et apostolicas traditiones"). 2. („Vocatur doctrina non scripta non ea, quae nusquam scripta est, sed quae non est scripta a primo auctore . . . Et quidem traditiones divinae [quae acceptae sunt ab ipso Christo] eandem vim habent, quam divina praecepta sive divina doctrina scripta in evangeliis. Et similiter apostolicae traditiones non scriptae eandem vim habent, quam apostolicae traditiones scriptae" cet.). 6.; und andere Dogmatiker.

cherheit über den wahren Sinn der Schrift gibt, indem sie zeigt, wie dieselbe ursprünglich und immer in der Kirche verstanden worden ist. Die authentische Auslegerin der Schrift nehmlich ist die Kirche, und diese bedient sich dabei der exegetischen Tradition, in deren Besitze sie sich ausschließlich befindet.

So ist die Kirche denn das, was noch über Schrift und Tradition steht, was beide verknüpft und ihren Inhalt durch und durch bestimmt. Wie aber die Kirche als Kirche dies thue, darüber ist nun freilich in der katholischen Kirche selbst keine Einigkeit, so einig man auch darüber ist, daß sie es thue. Einige Neuere verstehen, um jenes Wie zu erläutern, unter Kirche nur die Uebereinstimmung der Kirchenväter, besonders in den fünf bis sechs ersten Jahrhunderten. Diese Ansicht ist aber nicht orthodox, und würde ohnehin vielfach vielmehr einen Dissensus, als einen Consensus patrum ergeben. Andere, besonders gallicanische, Theologen betrachten die Gesammtheit der Bischöfe oder die Bischöfe, insofern sie auf allgemeinen Synoden (vgl. §. 72.) versammelt sind, als die in höchster Instanz entscheidenden Repräsentanten der Kirche, freilich ohne zu bestimmen, ob eine allgemeine Synode auch für sich selbst oder blos als Bewahrerin der Tradition entscheide, und auf die Gefahr hin des gegenseitigen Widerspruchs allgemeiner Synoden. Noch Andere endlich — das ist die dritte Ansicht — wollen, daß diejenige Kirche vorzugsweise in Glaubenssachen entscheide, welche gegenwärtig allein ihre bischöfliche Succession bis auf die Apostel zurückführen könne, die Römische, oder der Pabst, wenn er ex cathedra urtheile. Bellarmin, wie manche neuere katholische Theologen, suchte dann alle diese verschiedenen Ansichten mit einander zu vereinigen (s. unten §. 72. 73.). Auf alle Fälle kommt immer der katholischen Kirche, wenn sie so in höchster Instanz für alle ihre Mitglieder entscheiden soll, Infallibilität zu, ein Prädicat, das nun allerdings viel mehr ponirt, als erwiesen wird; aber auch mit der Idee der Kirche als dem höchsten Princip des Katholicismus überhaupt, dem Ringe, wodurch Alles zusammengehalten wird, dem Anfange und Ende aller einzelnen katholischen Satzungen, ist dies ja der Fall, wie freilich auch in philosophischen Systemen das höchste Princip etwas Unbewiesenes bleibt.

Alles nun, was diese katholische Lehre von der Tradition Gutes und Wahres enthält, das hält wiederum auch die luthe-

rische Kirche fest. Auch sie behauptet ja durchaus den lebendigen Zusammenhang mit der ganzen älteren Kirche, so daß sie nicht blos historisch die Gesammtstimme der Tradition in ihrer hohen geistlich kirchengeschichtlichen Bedeutung (vergl. S. 189 f.), unverkürzt, treu beachtet, zum Beweise der Aechtheit der h. Schrift, zur richtigen Fassung ihres Sinnes u. s. w., sondern diese gesammte Tradition, sofern sie nicht offenbar Falsches, Widerbiblisches, bei der menschlichen Gebrechlichkeit mit in sich aufgenommen, auch als ein lebendiges dogmatisches Zeugniß betrachtet für die christliche Wahrheit[1]), wie dieselbe insbesondere nach und nach im Gegensatz gegen den vielgestaltigen Irrthum sich systematisch fixirt und historisch consolidirt hat; und sie verwirft darum von vorn herein alle nur neue Lehre als eine unwahre (s. die Augsb. Conf. nach dem 21. Artikel und ihren Schluß, woselbst die Evangelischen ja erklären, daß auch ihre Lehre der alten [wahrhaft katholischen] christlichen Wahrheit gemäß sei, und von ihnen also aufgestellt, damit keine neue und gottlose Lehre in ihren Kirchen einreiße[2])). Freilich

1) Vergl. Luthers Sendbrief wid. etl. Rottengeister an Markgr. Albrecht (Walch Th. XX, 2096 f.): „Welches Zeugniß der ganzen heiligen christlichen Kirche (wenn wir schon nichts mehr hätten) soll uns allein genugsam seyn, bei diesem Artikel [von der Gegenwart Christi im Abendmahle] zu bleiben, und darüber keinen Rottengeist noch zu hören noch zu leiden, denn es gefährlich ist und erschrecklich, etwas zu hören und zu gläuben wider das einträchtige Zeugniß, Glauben und Lehre der ganzen heiligen christlichen Kirchen, so sie von Anfang her nun über 1500 Jahr in aller Welt einträchtiglich gehalten hat" ꝛc.

2) „Dies — heißt es in der A. C. nach dem 21. Art. — ist fast die Summa der Lehre, welche in unseren Kirchen . . gepredigt ist, wie wir denn . . auch nicht wollten auf unsere Kinder und Nachkommen eine andere Lehre, denn so dem reinen göttlichen Wort und christlicher Wahrheit gemäß, fällen und erben. So denn dieselbige in h. Schrift klar gegründet, und dazu auch gemeiner christlicher, ja Römischer Kirchen, so viel aus der Väter Schrift zu vermerken, nicht zuwider noch entgegen ist, so achten wir auch" u. s. w. (im lat. Exemplar kürzer: „Haec fere summa est doctrinae apud nos, in qua cerni potest nihil inesse, quod discrepet a scripturis, vel ab Ecclesia Catholica, vel ab Ecclesia Romana, quatenus ex scriptoribus nota est. Quod cum ita sit" cet.). Der Schluß der ganzen Confession bekennt sodann: „Tantum ea recitata sunt, quae videbantur necessario dicenda esse, ut intelligi possit in doctrina ac ceremoniis apud nos nihil esse receptum contra scripturam aut Ecclesiam catholicam, quia manifestum est, nos diligentissime cavisse, ne qua nova et impia dogmata in Ecclesias nostras serperent" („denn es ist je am Tage und öffentlich, daß wir mit allem Fleiße,

aber ist diese evangelische Lehre von der Tradition doch immer eine ganz andere, als die römisch-katholische, welche letztere ja im Grunde nur einen gewissen Rationalismus eigenthümlicher Art, einen solchen nehmlich, welcher statt der menschlichen Vernunft der Gegenwart die, wenn auch christianisirte, doch immer menschlich gebrechliche und irrthumsfähige Vernunft der Vergangenheit zu vergöttlichen geneigt ist, in die Dogmatik einführt. Als einzig sichere Glaubensnorm erkennt die lutherische Kirche[1]) die h. Schrift; denn wenn sie auch keinesweges es verkennt, daß ursprünglich eine reine mündliche Ueberlieferung da war, ehe es christliche Schriften gab, so weiß sie doch wohl, daß mit dem irdischen Abschiede der reinen Werkzeuge des göttlichen Geistes, von denen jene grundlegliche reine mündliche Ueberlieferung ausging, diese auch nothwendig in einer Welt der Sünde aller möglichen allmählichen Entstellung und Verunreinigung ausgesetzt war, und sie verehrt daher demüthig dankbar den göttlichen Gnadenwillen, der es veranstaltete, daß jener reine Urtypus (eben jene reine apostolische Tradition) für alle Zeit auch schriftlich niedergelegt ward, in einem Schriftlichen, worin sie nun den richtigen Prüfstein für alles mündlich Ueberlieferte erkennt. Sie coordinirt daher nicht geschriebenes und ungeschriebenes Wort (insofern letzteres nicht eben nur die mündliche apostolische Ueberlieferung selbst ist, welche ja dann freilich mit dem Schriftlichen des N. T. gänzlich zusammenfällt[2]) — denn an sich war ja die geistliche Befähigung der Apostel für Schriftliches nicht etwa eine

mit Gottes Hülfe, ohne Ruhm zu reden, verhütet haben, damit je keine neue und gottlose Lehre sich in unseren Kirchen einflechte, einreiße und überhand nehme").

1) Wörtlich im Prooem. der Form. Conc., factisch in der Argumentationsweise aller Symbole. S. oben S. 191 ff.

2) Vergl. Nitzsch Protestant. Theses, als Anhang der protest. Beantwort. der Symbolik Möhlers, S. 235 ff., Thes. 4—6: „Die Apostel haben dem Umfange der Rede nach mündlich mehr als schriftlich gelehrt, der Art nach aber mündlich nichts Anderes und nicht mehr. Hätten sie auch der Art nach mündlich Anderes als schriftlich oder mehr als schriftlich gelehrt oder geordnet, so würde doch heute niemand eine Sylbe davon mit Wahrheit und Sicherheit aufzuweisen im Stande seyn. Ließe sich etwas davon in den mehr oder minder zweifelhaften Schriften der s. g. Apostoliker oder apostol. Väter finden und vorläufig anerkennen, so müßte es doch erst wieder an der Uebereinstimmung mit der unzweifelbaren Lehre und Schrift der Apostel oder mit dem Canon erprobt werden."

andere, als für Mündliches, wenn auch die Bedeutsamkeit des Beiden eine verschiedene war), sondern sie subordinirt das ungeschriebene entschieden dem geschriebenen, ohne jedoch nun dem letzteren die lebendige dogmatische Fortbildung in einer reinen geschichtlichen Entwicklung zu entziehen [1]), wenn sie dann auch bei deren Würdigung alle Vorsicht anwenden heißt, und sie enthält sich zugleich aller willkührlichen Bestimmung über ein Vermögen (das Infallibilitätsvermögen) der Kirche, welches — das erkennt sie ausdrücklich an [2]) — der wahren Kirche und ihrem Haupte ja allerdings zusteht, der röm. katholischen Kirche in ihrer historischen Erscheinung geschichtlich nachweislich aber nur allzu oft gefehlt hat, von ihr im Grunde auch nie einmal in recht eigentliche Ausübung gebracht werden kann (vergl. S. 220. und unten §. 72.). Dabei aber ist sie doch so fern davon, mit dem Falschen in der katholischen Lehre von der Tradition das ihr beigemischte Wahre zu verwerfen, — etwa in Verfolgung eines neuerlich geltend gemachten s. g. protestantischen Princips —, daß sie vielmehr in der Augsb. Conf., der Apologie und den Schmalk. Artikeln die traditiones humanas nur in Beziehung auf gewisse kirchliche Mißbräuche, namentlich die s. g. Satisfactiones, verwirft [3]), (wogegen sie factisch die Bedeutung einer doctrinellen patristischen Tradition in allen diesen Bekenntnißschriften, um „sine auctoritate scripturae et veterum scriptorum

---

1) Vergl. §. 31, 1. S. 189. Anm. 2.

2) Vergl. Luther an Albrecht von Preußen (in nächster Beziehung auf die Tradition über die Lehre von der Gegenwart Christi im Abendmahl, nach Anführung der Stellen Matth. 28, 20. und 1 Tim. 3, 15.): „Kann Gott nicht lügen, also auch die Kirche nicht irren;" und mehr, nach den Symbolen, unten §. 72.

3) Vergl. Conf. Aug. art. 15. („Admonentur etiam, quod traditiones humanae institutae ad placandum Deum, ad promerendam gratiam et satisfaciendum pro peccatis adversentur evangelio et doctrinae fidei"); abns. 5. (art. 26.); Apol. art. 8. de traditionib. human. in eccl. p. 205 sqq.; Art. Sm. 3, 15. (de hum. tradit.) p. 337. ed. Rechenb. — Nach dem 21. Artikel bekennt die Augsb. Conf. auch ausdrücklich (namentlich die deutsche), „wenn schon bei uns der Tradition halben ein Mangel wäre," daß doch immer nur „etliche Tradition und Mißbräuche geändert sind;" und eben so ausdrücklich erklärt dieselbe Art. 26. S. 31., im Einzelnen „viel Ceremonien und Tradition," „plerasque traditiones," behalten zu haben.

ecclesiasticorum" [Apol. A. C. p. 185.] nichts zu setzen[1]), durch eine Menge von Allegaten anerkennt), und in der Concordienformel[2]) nur einfach, wenngleich entschieden, die Unterordnung aller menschlichen Schriften unter die h. Schrift als einzige Norm, obwohl mit ausdrücklicher Anerkennung der reinen Wahrheit auch in menschlichen Erzeugnissen[3]), behauptet (vergl. §. 31, 1.); — während hingegen die reformirte Kirche, zufolge der oben (§. 31, 2.) bezeichneten Richtung, in ihrer Praxis vorzüglich, aber selbst schon auch andeutend in ihren Symbolen, wie Conf. Helvet. II, 1. 2.[4]); Conf. Gall. art. 5.; Conf. Belg. 7.[5]), und noch mehr Secten, wie die Socinianer ꝛc., den strengen Gegensatz gegen den traditionsgläubigen Katholicismus bis ins Extrem, in die Verwerfung aller Tradition schlechthin, ausdehnen.

Kurz zusammengefaßt, die katholische Kirche, indem sie das Christenthum nur in der Form einer gewissen zeitlich historischen Ueberlieferung will, verfällt der Rüge des Apostels 1 Cor. 1, 11. gegen die, die da Paulisch, Kephisch ꝛc. zu seyn sich rühmten, und verliert über dem Ueberschätzen der menschlichen Entwicklung, des ungeschriebenen Menschlichen auf Unkosten des geschriebenen Göttlichen, — wobei sie das Sündliche in allem Menschlichen verkennt — großentheils das göttliche Wesen selbst; die reformirte Kirche dagegen, und besonders kleinere Secten —, in dem Menschlichen

1) Unbeschadet dessen daß ja allerdings „ex patrum verbis et factis non sunt exstruendi articuli fidei" Art. Smalc. II, 2. p. 308.

2) S. die wichtige Stelle der Vorrede oben bei §. 31., 1. S. 191. Anm. 2.

3) Hinsichtlich der doctrinellen patristischen Tradition gilt dabei auch von ihr das von den früheren Bekenntnissen Bemerkte, ebenfalls selbst bis zum Gebrauche gewissermaßen coordinirender Argumentationsweisen, wie: „Sacrae enim literae et orthodoxi patres scripturae verbis edocti praeclare testantur" cet. (p. 773. ed. Rechenb.).

4) Sie bekennt cap. 2., nach vorausgeschickter Erklärung, daß allein die Schrift bekunde, „quid verum sit, quid falsum, quid sequendum sit, quidve fugiendum," auch — nach cap. 1. — in Beziehung auf „ecclesiarum gubernationem," schlechthin: „Repudiamus traditiones humanas," und zwar nicht nur der h. Schrift geradezu widerstreitende (wie sie auch die luth. Kirche verwirft), sondern schon alle, die nur irgend „compositae cum scripturis ab his discrepant"

5) Nicht blos in Beziehung auf die Lehre, sondern auch auf den „cultus Dei," verbieten die beiden letzteren Stellen (Conf. Gall. namentlich) ausdrücklich, „quidquam verbo adjicere vel detrahere vel quidquam prorsus in eo immutare."

das Göttlich, in der Sünde die Gnade hier übersehend — streifen an den Tadel an, welchen Paulus[1]) gegen Christisch seyn wollende ausspricht, welche ein über alle menschliche Ueberlieferung erhabenes Christenthum wollen, das eben darum so gar leicht aufhören kann, ein wirkliches, ja immer nur historisches, Christenthum zu seyn; und nur die lutherische Kirche behauptet zwischen beiden Abwegen, dem materialistischen und idealistischen[2]), in gleich tiefer Erkenntniß der Sünde und der Gnade die reine apostolische Mitte.

So hängt mit der Lehre von der Tradition in der That denn die ganze formale principielle Divergenz der drei abendländischen Hauptkirchen zusammen, ja sie erscheint großentheils dadurch bedingt und ihr gegenseitiges principielles Verhältniß dadurch bestimmt und veranschaulicht zugleich. Das formale Princip der evangelisch lutherischen Kirche, das, was einen Luther allerorten bewegte und trieb, was die Reformation begründete und in ihrem Lauf bestimmte, was in den Bekenntnißschriften an der Spitze steht und allen ihren Erörterungen zum Grunde liegt, ist das Wort Gottes. Mit dem Worte trat Luther den angeerbten kirchlichen Mißbräuchen entgegen, und mit dem Worte bekämpfte er alle neu sich regende Schwärmerei und Geisterei; mit dem Worte bauete er eine Kirche auf den Grund, der gelegt war, und mit dem Worte legte er einen Grund, der alles Alte verjüngend erneute; und dies Wort, unter dessen Panier Luther so stritt, gebunden weder durch Altes, noch durch Neues, und doch kräftig zum Alten, wie zum Neuen, hoch erhaben über alles Menschliche und Zeitliche in seiner eignen göttlichen Macht und doch willig in menschliche Hülle und menschlichen Buchstaben sich kleidend in seiner eignen göttlichen Herablassung, war nicht eines Menschen, sondern es war Gottes Wort, das äußere Wort in heiliger Schrift. Bei alle dem indeß behauptet nun doch auch die lutherische Kirche — nach dem oben Dargelegten — den lebendigen und reinen traditionellen Zusammenhang mit der ganzen älteren Kirche, indem sie nur alles Traditionelle entschieden der h. Schrift unterordnet.

---

1) Falls wirklich im 1. Corinthierbriefe das Gebahren auch einer 4ten, s. g. christischen Parthei gerügt wird, und nicht vielmehr der Apostel 1, 12. den dreierlei anderen Partheiungen mit seinem eignen Bekenntnisse ἐγὼ δὲ Χριστοῦ ins Wort fällt.

2) Mit anderem Worte: dem der gänzlichen Identificirung und dem der gänzlichen Auseinanderreißung des Endlichen und des Unendlichen.

Dahingegen coordinirt die katholische Kirche, wie aus dem Obigen erhellet, Schrift und Tradition gänzlich, ja indem sie im Gegensatz gegen die Schriftlehre Traditionsaussprüche geltend macht, subordinirt sie die Schrift der Tradition, und entkleidet so thatsächlich Gottes Wort seines formal fundamentalen Charakters. Die reformirte Kirche aber endlich hält sich freilich grundfern nun von dieser Seite des Abwegs, geräth jedoch dann auf die entgegengesetzte. Sie stellt eine Forderung alleiniger Schriftgeltung scharf und unbedingt an die Spitze, behandelt aber dann (indem sie bei der Fassung mancher christlichen Lehren den Sinn des göttlichen Wortes von dem Begreifen oder Nichtbegreifen der menschlichen Vernunft abhängig, und so die Vernunft, nicht zwar der Vergangenheit, wohl aber der Gegenwart, zur Richterin über das göttliche Wort macht) nicht nur das äußere Gotteswort und die Schrift geringschätziger, sondern (indem sie andeutend sogar den Grundsatz von einer Unterordnung des Wortes und des Buchstabens unter den Geist ausspricht) beurtheilt sie es selbst nicht anders. (Vgl. oben §. 31, 2. und unten §. 57.) Mitten zwischen jenem traditionsstolzen Materialismus und diesem geistesstolzen Idealismus geht eben allein die lutherische Kirche die rechte reine Bahn. Sie hält weder Wort und Geist spiritualistisch aus einander, noch läßt sie es zwar untrennbar verbunden seyn, aber materialistisch verkörpert in Tradition, sondern sie meidet beide Irrthümer, indem sie doch das beiden zum Grunde liegende Wahre behauptet, der Tradition wie dem Geiste sein Recht lassend. Insbesondere weiß sie so denn auch wohl diesen s. g. Geist nach Gebühr zu würdigen; nur daß sie, um nicht den lauter und unvermischt göttlichen objectiven Kirchengrund durch Hineinmischung eines menschlich Subjectiven zu untergraben, jenen Geist nicht zum objectiven Träger der Kirche macht, als welcher lediglich Gottes Wort dasteht (welches Geist und Leben ist), sondern sie hält für objectiven Glaubensgrund, was Gott dazu gemacht, und für subjectiven Glaubenserweis, was derselbe Gott dazu gemacht hat, und so eben hat das reine formale Lehrprincip seinen vollen Bestand nur bei ihr.

§. 34.

Griechische Kirche.

Mit der katholischen Kirche ist im Wesentlichen der Ansicht über die Schrift die griechische einig, indem sie nur über die Vul=

gata und wahrscheinlich auch über die alttestamentlichen Apokryphen anders denkt. Dagegen sind über die kirchliche Tradition die griechischen Grundsätze völlig identisch mit den katholischen, von denen die ersteren nur durch minder bestimmte Fassung, insbesondere hinsichtlich der Idee der repräsentirenden Kirche, sowie durch partielle Verschiedenheit des Inhalts der beiderseitigen Tradition, divergiren.

In ihrer Ansicht von der h. Schrift also unterscheidet sich die griechische Kirche von der römischen zuvörderst dadurch, daß sie natürlich die sanctionirte Form der lat. Vulgata nicht anerkennt; sodann aber auch dadurch, wenn des Metrophanes Kritopulus Versicherung glaubhaft ist[1]), (welche nun freilich mit einer anderen griechisch kirchlichen Aussage[2]) in Widerspruch steht, so daß dann doch aber immer wenigstens ein sehr unrömisches Schwanken der orthodox griechischen Kirche, eine nicht völlige Klarheit mit sich selbst, hinsichtlich des Urtheils über die Apokryphen noch übrig bleiben würde), daß sie den altest. Apokryphen kanonisches Ansehen nicht einräumt, sondern dieselben ungefähr lutherisch betrachtet. Hinsichtlich der Grundsätze über Schrifterklärung dagegen, — und im Grunde auch wohl über Schriftgebrauch[3]) —, und in ihren Ansichten von Tradition überhaupt kommt sie mit der römischen

---

1) Er bekennt Conf. c. 7: *Τὰ λοιπὰ βιβλία, ἅπερ τινὲς βούλονται συγκαταλέγειν τῇ ἁγίᾳ γραφῇ, οἷον τὸ τοῦ Τωβὴτ* cet., *ἀποβλήτους μὲν οὐχ ἡγούμεθα, πολλὰ γὰρ ἠθικὰ πλείστου ἐπαίνου ἄξια ἐμπεριέχεται ταύταις· ὡς κανονικὰς δὲ καὶ αὐθεντικὰς οὐδέ ποτ᾽ ἀπεδέξατο ἡ τοῦ Χριστοῦ ἐκκλησία*, . . *διὸ οὐδὲ τὰ δόγματα ἡμῶν πειρώμεθα ἐκ τούτων παραστῆναι, ἀλλ᾽ ἐκ τῶν τριάκοντα τριῶν κανονικῶν καὶ αὐθεντικῶν βιβλίων, ἃ δὴ καὶ θεόπνευστον καὶ ἁγίαν γραφὴν καλοῦμεν.*

2) Die Synode zu Jerusalem 1672 nehmlich stellt, nach Harduin. Concill. XI. p. 258., die Apokryphen den canonischen Büchern gleich.

3) Zugänglich gemacht wenigstens hat die griechische Kirche den Laien die Bibel nicht (sie wird beim Gottesdienste bis jetzt in einer dem Volke unverständlichen Sprache verlesen, und Uebersetzungen haben von Seiten der Kirche keine Verbreitung gefunden); ja der Synode zu Jerusalem 1672 wird selbst ein Verwerfungsurtheil des Bibellesens der Laien in den Mund gelegt (s. Harduin. Concill. XI, p. 255 sqq.). Zudem wird die Stellung der griechischen Kirche zum Bibelgebrauch auch dadurch bezeichnet, daß neuerlich der Patriarch von Constantinopel in einem Hirtenbriefe Verkaufen und Lesen des ins Neugriechische übersetzten Alten Testaments, sowie „anderer widerreligiöser" Schriften verboten hat. (Hamb. Allgem. Missionszeit. 1845. Nr. 9. S. 140.)

Kirche in der Hauptsache durchaus überein. Auch die griechische Kirche coordinirt nehmlich, wie die römische und in gleicher Vermischung des Göttlichen und Menschlichen, Schrift und Tradition zur Erkenntniß und Feststellung christlicher Lehre[1]); auch sie wendet demgemäß die Tradition, „die Aussprüche der Kirchenväter und Concilien“[2]), zur selbstständigen Fixirung der Glaubenslehren an, indem sie eben glaubt, daß viele Lehren sich blos mündlich von den Aposteln her in der Kirche erhalten haben, die dann von den Synoden und Kirchenvätern richtig erklärt worden seien[3]). Damit hängt denn nothwendig zusammen, daß auch von den Griechen ihre sichtbare Kirche als die einzige Inhaberin des seligmachenden Glaubens und deren Repräsentation auf den Concilien als entscheidendes dogmatisches Tribunal verehrt wird[4]). Indeß legt doch die griechische Hauptconfession nicht ganz deutlich, wenigstens nicht gleich unumwunden und deutlich, wie das Concilium Trident., der Kirche allein das Recht der Schriftauslegung bei[5]), und der griechische

---

1) S. Conf. orthod. p. 18 sq.: *Φανερὸν πῶς τὰ ἄρθρα τῆς πίστεως ἔχουσι τὸ κῦρος καὶ τὴν δοκιμασίαν, μέρος ἀπὸ τὴν ἁγίαν γραφὴν, μέρος ἀπὸ τὴν ἐκκλησιαστικὴν παράδοσιν . . Ἄλλα (δόγματα) παραδίδει ἡ γραφὴ . . · καὶ ἄλλα εἶναι δόγματα παραδεδομένα ἐκ στόματος ἀπὸ τοὺς ἀποστόλους, καὶ ταῦτα ἑρμηνεύθησαν ἀπὸ τὰς συνόδους καὶ τοὺς ἁγίους πατέρας· καὶ εἰς τὰ δύο ταῦτα ἡ πίστις εἶναι τεθεμελιωμένη.* Vergl. Metroph. Critop. Conf. c. 7. p. 82.: *Διαιρεῖται τὸ θεῖον ῥῆμα εἴς τε τὸ γραπτὸν καὶ ἄγραφον. καὶ ἄγραφον μὲν εἶεν ἂν αἱ ἐκκλησιαστικαὶ παραδόσεις.* Desgleichen auch noch Dosithei Conf. c. 2.; *Τὴν τῆς καθολ. ἐκκλησίας μαρτυρίαν οὐχ ἧττον τῆς ἣν κέκτηται ἡ θεία γραφὴ* (kurz zuvor hieß es aber: *πιστεύομεν τὴν θείαν γραφὴν εἶναι θεοδίδακτον*) *εἶναι πιστεύομεν. ἑνὸς γὰρ καὶ τοῦ αὐτοῦ ἁγίου πνεύματος ὄντος ἀμφοτέρων δημιουργοῦ, ἶσόν ἐστι πάντως ὑπὸ τῆς γραφῆς καὶ ὑπὸ τῆς καθολ. ἐκκλ. διδάσκεσθαι.*

2) Denn so (*διδασκαλίαν τῶν συνόδων καὶ τῶν ἁγίων πατέρων*) bezeichnet und bestimmt dieselbe ausdrücklich die Confessio orthodoxa p. 18. Dabei erkennt sie insbesondere (p. 17.) den ökumenischen Concilien ausdrücklich richterliches Ansehen in Beziehung auf den orthodoxen Glauben zu. Daß man von den traditionellen Erklärungen der heil. Väter, welche von den Synoden bestätigt worden sind, nicht abweichen dürfe, urgirt demnächst auch wörtlich der Patr. Jeremias in den Actis Würtemb. p. 260.

3) Vgl. Anm. 1.

4) Vergl. Conf. orthod. p. 152 sq.; auch unten §. 72.

5) Die Stelle der Conf. orthod. p. 140.: *ἡ ἐκκλησία ἔχει τὴν ἐξουσίαν ταύτην, ὥστε . . δοκιμάζῃ τὰς γραφάς*, ist wohl von menschlichen Schriften zu

Begriff der Kirchenrepräsentation modificirt sich bedeutsam dadurch, daß diese Kirche (s. §. 73.) ein eigentliches sichtbares (päbstliches) Oberhaupt nicht anerkennt. Endlich ist dann auch der Inhalt der Tradition, deren Gültigkeit im Allgemeinen ja allerdings die griechische, wie die römische Kirche annimmt, doch in beiden Kirchen verschieden genug, indem die griechische Kirche ihre besondere dogmatische und exegetische Ueberlieferung wahrt, die sie natürlich vornehmlich aus den griechischen Vätern und aus den sieben ökumenischen Concilien schöpft, und die von dem Einflusse des abendländischen Scholasticismus sich ganz unabhängig erhalten hat.

§. 35.

Socinianer insbesondere.

Unter den Secten nehmen in Beziehung auf christliche Erkenntnißquelle (von den radical unterschiedenen Quäkern abgesehen; s. §. 31. S. 197 ff.) die Socinianer die theologisch eigenthümlichste, zugleich freilich auch bornirteste Stellung ein.

Den socinianischen dogmatischen Prolegomenen über religiöse Erkenntnißquelle zufolge, in ihrer Abhängigkeit von ihren dogmatischen Grundprincipien überhaupt, ist material und formal die durchaus einzige christliche Erkenntnißquelle die Bibel, mit Ausschluß aller und jeder Tradition; freilich aber zunächst nicht gleichmäßig die ganze Bibel, sondern eigentlich nur das Neue Testament, sodann auch dies keinesweges als ein wirklich inspirirter Offenbarungscodex, und endlich überhaupt die biblische Wahrheit selbst als eine durchaus erst durch die Vernunft, d. h. die socinianische Vernunft, mindestens negativ zu normirende (oder bornirende).

Die Antwort auf die Frage über die Erkenntnißquelle der göttlichen Offenbarung nach dem socinianischen System im Allgemeinen veranschaulicht und verständlicht sich durch einen Blick auf die socinianisch dogmatischen Grundbegriffe überhaupt. Faustus Socinus, der den Geist des ganzen Socinianismus bestimmte, betrachtete die Religion überhaupt und die christliche insbesondere

---

verstehen. Wohl aber fordert Dosithei Conf. c. 2. unerschütterlichen Glauben (ἀδιαστάκτως πιστεύειν) für die Schrift, οὐκ ἄλλως μέντοι ἀλλ' ἢ ὡς ἡ καθολ. ἐκκλησία ταύτην ἡρμήνευσε καὶ παρέδωκεν.

von einem dürr praktischen, Glauben und Leben willkührlich scheidenden und jenen diesem unterordnenden Standpunkte[1]). Zielpunkt aller Religion ist ihm Gesetz und Moral, nur Hülfsmittel dazu Evangelium und Glaube, Frömmigkeit und Religion an sich lediglich ein Werkzeug der Sittlichkeit: eine Ansicht, welche bei strenger Consequenz ja zuletzt dazu führen müßte, die Religion, die kein selbstständiges Daseyn hat, und nur von der Moralität lebt, ganz aufzuheben. Christenthum insbesondere ist nach dem Rakauischen Katechismus (qu. 1.) „der von Gott geoffenbarte Weg zum ewigen Leben." Dieser Weg beruht auf Erkenntniß Gottes und Jesu (qu. 50.). Diese Erkenntniß Gottes aber besteht vorzugsweise in Erkenntniß seines Willens und der mit dessen Erfüllung verbundenen Verheißungen. Wie demgemäß die Religion an sich ein Inbegriff von Geboten und Verheißungen ist, so erscheint die christliche Religion nur als die, welche unter allen Religionen die reinsten Gebote und erhabensten Verheißungen enthält (qu. 25. 198.). Beides ist in ihr, wie sonst nirgends, dann nur noch versiegelt durch das Beispiel und die Geschichte des Stifters.

Die ächte Erkenntnißquelle nun dieser Religion ist den Socinianern die Bibel (s. Cat. Rac. de script. s. sufficientia). Alles, sagt Socin ausdrücklich in der Schr. de scripturae s. auctoritate, muß von dem Umfange des dogmatischen Systems ausgeschlossen werden, was nicht rein biblisch ist; die Tradition (so urtheilt er denn freilich extremisch; s. ob. §. 31, 2.) entscheidet gar nichts; etwas, das nach richtiger Exegese nicht in der Bibel gefunden wird, darf (wie es wiederum in extremer Aeußerung hingestellt wird) auch nie als christlich betrachtet werden. Ueberall beruft er (wie auch der Rak. Kat.) sich demzufolge auf Bibelbeweise, und sowohl ausdrücklich und unmittelbar, als auch mittelbar durch die Argumentation aus Wundern und Weissagungen, insbesondere aus dem Wunder der Auferstehung Christi, für den göttlichen Ursprung des Christenthums, erkennt er im biblischen Christenthum eine wahre göttliche Offenbarung. In Beziehung auf Lehre, erklärt er in einer Schrift gegen Davidis[2]), hat Christus auch nicht Ein Wort

---

1) „(Conscientiae) qui obedit, ipsi Deo obedit, etiamsi aliquis ipsum Deum ne esse quidem aut sciat aut cogitet" — Socin. Praelectt. theol. c. 2.

2) In der Biblioth. fratr. Polon. T. II. p. 201 sqq.

gesprochen, was nicht als von Gott gesprochen anzusehen wäre; und noch ausführlicher und genauer spricht er sich dann im Buche de certitudine librorum ss. über denselben Gegenstand aus. Er, so wie demnächst auch der Rakauer Katechismus (qu. 19. sqq.), erkennt hier die göttliche Wahrheit des Christenthums aus folgenden beiden Gründen an: 1) aus der Göttlichkeit des Stifters, bewiesen durch die wahrhaft göttlichen Wunder, die er verrichtete, besonders durch seine Auferstehung, insofern sie auf seinen um der Lehre willen erlittenen Tod folgte; und 2) aus der Göttlichkeit der Lehre selbst, erkannt aus ihrem Inhalte, aus dem unscheinbaren Anfange des Christenthums, aus seinen außerordentlichen Wirkungen, den seinen Eintritt und seine Verbreitung begleitenden Umständen und seiner innerlichen Kraft.

Diese Ansicht der Socinianer indeß von einer göttlichen Offenbarung in der h. Schrift (und zwar — bei den Resultaten der socinianischen Dogmatik natürlich — mit Ausschluß aller und jeder Tradition; s. §. 31, 2; vgl. auch Anm. 1.) wird nun aber eben durch dreierlei bedeutend modificirt (s. Soc. de auct. s. s.):

1) Durch ihre Lehre von dem secundären Werthe des Alten Testaments. Socin leugnet zwar nicht die Göttlichkeit der alttestamentl. Lehre, er gründet sie selbst vielmehr auf die Wahrheit der alttest. Geschichte; aber er betrachtet das A. T. doch nicht als Erkenntnißquelle der christlichen Offenbarung[1]), und schreibt demselben in dieser Beziehung statt eines dogmatisch constitutiven nur einen historischen Werth zu.

2) Durch ihren laxeren Inspirationsbegriff. Ohne, und zwar ganz absichtlich ohne genaue Erörterungen über die Inspiration zu

1) Cat. Rac. p. 1. (der letzten Revision): „Unde discere possumus religionem christ.? Ex sacris literis praesertim N. T. Exstant igitur aliae sacrae literae praeter literas N. T.? Exstant, nempe scripta V. T.“ Ib. p. 6. wird demgemäß erklärt, „scriptis Novi Test. necessario propterea habendam esse fidem,“ „(religionis christianae veritas) cum iis tantum, nec ullis aliis libris comprehensa sit;“ und in der qu. 31. des Cat. steht sonach „h. Schrift“ geradezu nur für „N. T.“ („Scripta divinar. literarum prorsus sufficientia sunt ad eam rem [ut in rebus ad salutem necessariis iis solis acquiescendum sit]: eo quod fides in J. Chr. et obedientia mandatorum ejus sit in iis scriptis Novi Foederis sufficientissime tradita et explicata“). — Vergl. Socin. de auct. s. s. c. 1. p. 271 b: „Utilis quidem plures ob causas lectio V. T. iis, qui Novum recipiunt, i. e. hominibus christianae rel., sed non tamen necessaria.“

geben, nehmen die Socinianer zwar an, daß die Schrift das Wort Gottes enthalte, aber doch nicht, daß sie in allen Bestandtheilen das Wort Gottes *sei*; vielmehr erkennen sie nur insofern die Schrift für göttliche Offenbarung, als sie göttliche Lehren in sich enthalte. Dabei spricht Socin immer nur von einer certitudo s. s.[1]), nicht von einer inspiratio, und bezeichnet die Apostel nur mehr im Allgemeinen als vom göttlichen Geiste angeregte und erfüllte Männer, keineswegs aber eigentlich als solche, die durch den Geist Gottes besonders auch zur Abfassung von Schriften bestimmt und hiebei vor jedem Irrthum bewahrt worden seien[2]). Auch beschränkt er die Zuverlässigkeit der h. Schrift nur auf die Lehre[3]) und auf die ihr wesentlich zur Grundlage dienende Geschichte; in anderen Punkten dagegen räumt er Irrthümer ein (de auct. s. s. Opp. I, 267; — im mindestens formalen Unterschiede hier von dem Cat. Rac., welcher qu. 13. im Allgemeinen „nulla falsitas" darin zugibt); ja er leitet überhaupt die Fähigkeit der neutest. Schriftsteller zur Abfassung ihrer (namentlich der historischen), ja nun freilich nicht absolut irrthumsfreien Schriften schon aus ihren natürlichen Eigenschaften, ihrer Lage und Absicht (natürl. Gedächtniß, Wahrheitsliebe ꝛc.), ab.

Die socinianische Behauptung der Schriftautorität wird aber auch noch 3) und hauptsächlich modificirt durch eine eigenthümliche Ansicht über das Verhältniß der Vernunft zur Offenbarung. Socin betrachtet zwar die wahre Religion durchaus als etwas Uebernatürliches[4]), und findet das Materialprincip derselben nicht in der

---

1) So dann auch der Rakauische Katechismus, gleich nach dem Anfange.

2) Nur ganz isolirt und blos in Beziehung auf *einiges* Geschriebene steht Lectt. saer. Opp. I. p. 287 a eine Socinische Andeutung („eoque [divino spiritu] dictante"), welche von apostolischer Inspiration verstanden werden könnte.

3) Und hier drückt er sich ja allerdings sehr entschieden aus, indem er zugleich hervorhebt (de auctoritate s. s.), daß ja die Wahrheit der Lehre auch nicht anders den Aposteln habe zu Theil werden können, weder durch frühere Schriften, noch durch Vernunftgründe, sondern nur durch eine unmittelbare göttliche Offenbarung, wodurch *allein* sie die Zuversicht erhalten konnten, daß sie weder sich selbst, noch Andere täuschten, wodurch sie dann aber auch — fügt er hinzu, mit Anführung von 1 Cor. 7, 10. 25. — befähigt wurden, das sicher selbst zu erkennen, wobei die göttliche Offenbarung ihnen fehlte.

4) Eine Erkenntniß von göttlichen Dingen, sagt er (de auctoritate s. s.

Vernunft, welche, selbst des Gottesbewußtseyns entbehrend[1]), durchaus gar nichts von göttlichen Dingen zu erkennen vermöge. Doch aber ist die Offenbarung für die Vernunft bestimmt, und kann nichts enthalten, was den Vernunftgesetzen, und d. h. nun natürlich den socinianischen Vernunftgesetzen[2]), widerstreitet. So hat denn bei Auffassung der Offenbarungswahrheiten und demgemäß bei der Auslegung der Schrift die Vernunft eine (mindestens) negativ entscheidende Stimme; ein Princip, dessen Anwendung, wie sie bei allen Socinianern allenthalben, auch im Katechismus, hervortritt, nun nothwendig von dem größten Einflusse auf die Gestaltung der socinianischen Lehre seyn mußte. Zwar ist es mit nichten richtig, daß die socinianische Dogmatik gar kein Religionsgeheimniß statuire, und nur das vollkommen Begreifliche als Religionswahrheit gelten lasse (das Gegentheil zeigt schon die socinianische Lehre von der göttlichen Hoheit Christi, seiner Auferstehung rc.); allerdings aber lag es doch im socinianischen Interesse, so wenig Unbegreifliches als nur möglich zuzulassen und den positiv christlichen Lehren eine natürliche Seite abzugewinnen, und als absolut gültig das Princip festhaltend, daß die Offenbarung (wenngleich relativ wohl Uebervernünftiges, doch) nichts Widervernünftiges enthalten könne, gaben sie nun jede Erklärung einer Bibelstelle für unrichtig und verwerflich aus, deren Ergebniß ihren Vernunftsätzen zu widersprechen schien; die gekünsteltste Auslegung, welche unter historisch philologischem Schein angeblich widervernünftiges Ergebniß vermied, ward mit Freuden vorgezogen, und wenn, meinte man[3]), noch kein Sinn ermittelt sei, wodurch die Stelle mit der Vernunft in Harmonie gebracht werden könne, so müsse ein solcher

---

c. 1. 2.), könne es nur geben durch eine unmittelbare Offenbarung Gottes, und auch alle die Spuren von Religion unter den Völkern, zu denen weder das Judenthum, noch das Christenthum gekommen, seien (vergl. Praelectt. theol. c. 2.) eben Ueberbleibsel der ersten Offenbarung Gottes an die Menschen.

1) Als Beweis beruft er sich de auct. s. s. p. 273. darauf, daß es, nach dem Zeugnisse einiger Missionarien, Völker ohne alle Religion gebe. Die von jenem Bewußtseyn zeugenden Schriftstellen aber wußte er anders zu erklären.

2) Vergl. die absoluten Vernunftgesetze, welche Andr. Wissowatius als Axiomata seiner Religio rationalis beigegeben hat.

3) S. die Stellen bei Bengel — ob. S. 178 — St. 15. S. 132.

noch aufgefunden werden. Fürwahr nicht ein normatives, sondern ein bornatives Princip!

Zweiter Abschnitt.

Specifische Theologie

(über das Wesen und die Verehrung Gottes).

---

§. 36.

Allgemeines.

In einer für das christliche Bewußtseyn wahrhaft trostvollen wesentlichen Harmonie erklären sich über das Wesen Gottes und sein Verhältniß zur Welt alle christlichen Hauptkirchen. Auch die nicht unwesentlichen reformirten Divergenzen beruhen blos auf, freilich nothwendigen, Consequenzen aus gewissen Prämissen, und nur besonders die socinianische und die swedenborgianische Theologie[1]) entstellt und verdünnt selbst die grundlegenden Sätze aller Theologie. — Eben diese allgemeine Uebereinstimmung findet sich sodann auch in der Lehre von der Dreieinigkeit des göttlichen Wesens insbesondere, die ja eben nichts ist als eine unter positiven Einflüssen fester Aufschlüsse der göttlichen Offenbarung über eine dreifache göttliche Urheberschaft des Heils aus den Bestimmungen über das Wesen Gottes als des absoluten unendlichen Lebens im Gegensatz gegen eine starre unbewegliche Einheit resultirende Folgerung. Die griechische Kirche divergirt in dieser Beziehung immer nur mehr in der Form, als in dem Wesen der Lehre, wogegen dann allerdings die Secten eine von dem Arminianismus bis zum Socinianismus mit mehreren vagen Mittelgliedern fortschreitende Progression des Schwankens und des Irrthums über Trinität darstellen. — Nicht dieselbe Harmonie aber zeigt sich dann auch auf der anderen Seite hinsichtlich der Verehrung Gottes, indem hier

---

1) Von dem im Grunde nur christlich heißenden Mormonismus auch hier, wie sonst, nach Gebühr ganz abgesehen.

die evangelisch-lutherische Kirche eine ausgeprägte rechte Mitte reiner Fülle zwischen den gleich ausgeprägten katholischen und reformirten Extremen der Ueberfülle und des Mangels behauptet.

Breiten diese drei Beziehungen sich nun vorläufiger Einzelbetrachtung unter, so stimmen also

1. in den grundlegenden Sätzen aller Theologie, der Lehre von dem Wesen Gottes überhaupt und seinem Verhältnisse zur Welt[1]), die lutherische, die röm.-katholische und griechische Kirche mit einander überein[2]). Eben dieselbe Doctrin erkennt dann thetisch auch die reformirte Kirche an. Durch ihre Ueberspannung der Lehre von der Prädestination freilich macht dieselbe (sammt dem gleichdenkenden taufgesinnten Theile) darnach im Grunde Gott thatsächlich zum absichtlichen Urheber des moralisch Bösen[3]) (was theoretisch consequent durchgeführt Pantheismus involviren würde), im totalen factischen Widerstreite mit dem Begriff der göttlichen Heiligkeit und mithin dem Begriff eines wahren vollkommenen Gottes, so gewiß derselbe auch sonst theoretisch und praktisch festgehalten werden soll und will. Dagegen entfernen sich auch thetisch ausdrücklich von jener allgemein christlichen Lehre von Gott[4]) die Socinianer und Swedenborgianer. Was von Gott dem Christen zu wissen nöthig sei, ent-

1) Denn ohne den sachlich völlig untrennbaren Zusammenhang der Lehre von dem Wesen Gottes überhaupt und seinem Verhältnisse zur Welt mit der Lehre von der Dreieinigkeit seines Wesens insbesondere irgend zu verkennen (wie diesen Zusammenhang auch lutherischerseits der 1. Artikel der Augsb. Conf. „von Gott" in seiner völligen Verschmelzung beider Doctrinen factisch bekennt; s. S. 237. Anm. 2.), darf ja doch auch begrifflich einigermaßen beides geschieden werden, analog wie auch die Katechismen Luthers, der kleine namentlich, in der Auslegung des 1. Artikels das Wesen Gottes vorläufig ohne Beziehung auf die Dreieinigkeit betrachten.

2) Alles der allgemein christlichen Gottesidee Widerstreitende (Dualismus — Manichäismus, Pantheismus — Gnosticismus, Theismus — Muhammedanismus) wird lutherischerseits schon im antithetischen Theile des 1. Art. der Augsb. Conf. in concreten Erscheinungsformen („Damnant omnes haereses contra hunc articulum exortas: ut Manichaeos, qui duo principia ponebant Bonum et Malum; item Valentinianos . ., Mahometistas et omnes horum similes") ausdrücklich verworfen.

3) Vergl. hierüber unten bei der Lehre von der Gnade §. 53. 55.

4) Und zwar (vergl. Anm. 1.) nicht ohne mehrfache Rückwirkung des aus-

halten nach socinianischer Lehre des Faustus Socinus und des Rakauischen Katechismus (qu. 53.) die Begriffe von der Einheit und Ewigkeit und von der vollkommenen Macht, Gerechtigkeit und Weisheit Gottes; denn die Ueberzeugung von diesen Eigenschaften Gottes reiche hin, um im Vertrauen auf die Erfüllung der göttlichen Verheißungen zur Beobachtung der christlichen Gebote anzutreiben. Was von Güte Gottes zu glauben sei, liege schon im Begriffe der Gerechtigkeit, und was von Unendlichkeit und Allgegenwart, in seiner Macht und Weisheit, denn eine andere Annahme führe zu Pantheismus. Insonderheit fällt dabei nach socinianischer Lehre auch das Prädicat einer (eigentlichen) Allwissenheit Gottes hinweg; denn eine göttliche Präscienz der Handlungen freier Wesen (und damit denn auch eine Unveränderlichkeit in den göttlichen Rathschlüssen) gebe es durchaus nicht. Die menschliche Freiheit nehmlich war dem Socin ein nothwendiges Grundprincip seines Systems; jedes Vorherwissen der Handlungen vernünftiger Wesen schien ihm aber etwas Deterministisches zu haben, was den Grundbegriff der Freiheit zerstöre, und da ihm dieser zu wichtig war, so zog er es vor, im eifrigen Gegensatze gegen die Lehre von einer absoluten Prädestination — freilich mittelst einer sehr künstlichen Exegese, um diese Ansicht auch als biblisch darzustellen[1]) — die Allwissenheit Gottes zu beschränken. Die Swedenborgianer endlich begnügen sich, (in dem neuerlich erschienenen Katechismus) Gott als ein „Wesen von unendlicher Liebe, Weisheit und Macht" anzuerkennen[2]); alle übrigen Prädicate, am absichtlichsten das der Heiligkeit und Gerechtigkeit, merzen sie aus.

2. Wie in der Lehre von dem Wesen Gottes überhaupt, so stimmen auch in der Lehre von der Dreieinigkeit seines Wesens insonderheit die lutherische und die katholische Kirche völlig überein, und auch die reformirte[3]) schließt sich hier gänzlich an sie an. Alle diese Kirchen theilen die Ueberzeugung[4]), daß Ein

---

gebildeten Irrthums von der Dreieinigkeit (s. Nr. 2.) auf die Lehre von Gott überhaupt.

1) Vergl. Socin. Praelectt. theol. c. 9. 10.

2) Vergl. §. 37., 3. Ende.

3) Vergl. Conf. Helv. II. c. 3., Conf. Gall. art. 6., Conf. Belg. art. 8., Art. Angl. 1.

4) Und ohne dieselbe würde man ja speculativ selbst auch zur Annahme ei=

göttliches Wesen sei, und in diesem Einen göttlichen Wesen drei Subjecte (Personen)[1]), unterschieden durch ihre persönlichen Eigenschaften, unzertrennlich verbunden aber durch die Einheit des Wesens, des Willens und der Macht und durch gleichmäßige Theilnahme an allen göttlichen Eigenschaften. Für die evangelische Kirche bekennt diese Lehre von dem dreieinigen Gott — nächst dem Symbolum Nicaenum selbst und dem Athanasianum — der erste Artikel der Augsb. Conf. (von Gott) ganz gemäß den daselbst allegirten Nicänischen Beschlüssen[2]), zugleich mit ausdrücklicher Verwerfung aller widerstreitenden Lehren[3]) (vergl. aber auch S. 238. Anm. 2.); und die Apologie im Anfange, im vorläufigen Gesammtgegensatze gegen die Masse der durch das bewegte Zeitalter in falscher Richtung aufgeregten modernen Antitrinitarier (s. §. 11, 2, a.), erklärt von derselben in geschärftem Tone: „Hunc articulum semper docuimus et defendimus, et sentimus eum habere certa et firma testimonia in scripturis sanctis, quae labefactari non queant; et constanter affirmamus, aliter sentientes extra ecclesiam Christi et idololatras esse et Deum contumelia afficere"[4]). Eben diese Lehre ist nun auch eine Grundlehre der

---

ner Ewigkeit der Welt haben kommen müssen, insofern Gott von Ewigkeit mittheilend lieben mußte.

1) „Quod proprie subsistit," definirt die Augsb. Conf. art. 1. den Ausdruck „Person."

2) „Erstlich wird einträchtiglich gelehret und gehalten, laut des Beschluß Concilii Niceni, daß ein einig göttlich Wesen sei, welches genannt wird und wahrhaftiglich ist Gott, und seind doch drei Personen in demselben einigen göttlichen Wesen, gleich gewaltig, gleich ewig, Gott Vater, Gott Sohn, Gott Heil. Geist, alle drei ein göttlich Wesen, ewig, ohne Stück, ohne End" rc. (lat.: „Ecclesiae magno consensu apud nos docent, decretum Nicenae Synodi de unitate essentiae divinae et de tribus personis verum et sine ulla dubitatione credendum esse: videlicet quod sit una essentia divina, qua et appellatur et est Deus, aeternus, incorporeus, impartibilis . ., et tamen tres sint personae ejusdem essentiae et potentiae, et coaeternae, P., F. et Sp. S." cet.).

3) „So nur Eine Person setzen, („Samosateniani alt und neu"), und von diesen zweien, Wort und H. Geist, Sophisterei machen, und sagen, daß es nicht müssen unterschiedene Personen seyn" rc. Schon zuvor waren auch unter Anderen die „Arianer, Eunomianer . . und alle dergleichen" als verdammlich genannt worden.

4) In demselben Sinne sprechen dann auch die Schmalk. Artt. ganz zu

griechischen Kirche; nur findet zwischen ihr und den drei abendländischen Kirchen[1]) — denn wie im Abendlande diese Lehre sich kirchlich ausgebildet (demnächst auch bereits in dem Symbolum Quicunque Ausdruck gefunden) hatte, so wurde sie auch von der lutherischen und reformirten Kirche, gleichwie von der römisch-katholischen, in ihre eigenthümlichen Symbole aufgenommen[2]) — der keineswegs bedeutungslose Unterschied statt, daß die griechische Kirche den H. Geist nur vom Vater ausgehen läßt, während die abendländische das Ausgehen vom Vater und vom Sohne lehrt. S. §. 37, 1. Was die kleineren Kirchenpartheien betrifft, so kommen alle darin überein, daß sie in ihrem ausgebildeteren Spiritualismus wenigstens nicht die volle Schärfe und Bestimmtheit der allgemein kirchlichen Lehre von der Dreieinigkeit festhalten, wobei sie dann im Einzelnen sich auch mehr oder minder selbst von ihrem Wesen entfernen. Die Arminianer wollen im Allgemeinen eine Dreieinigkeit behaupten, bekennen aber, namentlich Episcopius und Limborch in den dogmatischen Werken[3]) (von den Neueren zu geschweigen), eine Subordination der göttlichen Personen. Die Glaubensbekenntnisse der Mennoniten lehren eine Dreieinigkeit, vermeiden aber durchaus und absolut den Namen Personen; eine Wortdiscrepanz, die dann natürlich auch

---

Anfang thetisch den Artikel aus, und verwirft auch der s. g. 12. Art. der Form. Conc., zuletzt, ausdrücklich die antitrinitarischen Lehrsätze.

1) Letztere mit merkwürdiger Ausnahme der kleinen Brüdergemeine der Herrnhuter, insofern diese alljährlich in ihrer feierlichen Osterliturgie den Ausgang des Geistes nur vom Vater mit der orientalischen Kirche bekennt.

2) Katholischerseits Cat. Rom. I, 9, 6. — Evangelischerseits Schmalk. Artt. I, 2. („daß . . der H. Geist vom Vater u. Sohn ausgehe") und Form. Conc. Sol. decl. art. VIII. p. 781 ed. Rechenb. („Cum enim Christus, divinitatis ratione, secunda sit persona in sacrosancta Trinitate, et ab ipso non minus, quam a Patre, Spiritus S. procedat — nam et Patris et Filii proprius Spiritus est manetque in aeternum, nec a Filio unquam separatur —" cet.). Vergl. auch Luthers Glaubensbekenntniß (unten Anhang). — Reformirterseits Conf. Helv. II, 3; Conf. Gall. art. 6; Art. angl. 5; Conf. Belg. art. 11. — Und auch die Arminianer (vergl. Conf. Remonstr. 3, 2.) und Mennoniten (vergl. Ris Conf. Mennon. art. 3.) stimmen hier bei.

3) Episcopius Inst. theol. IV, 2, 32. p. 333: „Sed addo, certum esse ex scripturis, personis his tribus divinitatem divinasque perfectiones tribui non collateraliter aut coordinate, sed subordinate cet. Dignius autem est, esse a nullo, quam esse ab alio" cet. (als wäre die Gottheit des Vaters nicht von Ewigkeit

die Sache nicht ungefährdet läßt. Die Quäker polemisiren gegen die Lehre von der Dreieinigkeit nicht ausdrücklich, sprechen sie aber auch ebensowenig und noch viel weniger aus[1]), sondern bekennen in einem wichtigen Documente[2]) schlechthin ihren Glauben „an den allein weisen, allmächtigen, ewigen Gott und Schöpfer aller Dinge, .. der da ist Gott über Alles, gelobt in Ewigkeit"[3]), „und an Jesum Christum, seinen geliebten eingebornen Sohn" ꝛc., wobei sie nur insofern noch beiläufig auch einen heiligen Geist erwähnen, als sie Christum „empfangen durch den h. Geist" nennen, welchen Geist sie nun aber anderweit, mindestens unklar, mit Christo selbst zu identificiren scheinen[4]): eine an Häresie von Zweieinigkeit nahe anstreifende vage Unbestimmtheit, welche auch Barclay's exactere Theologie keineswegs umgestaltet hat[5]). Die Swedenborgianer ferner bekennen, daß in dem Einen Gott eine göttliche „Dreieinheit" ist, sie leugnen aber eine dreifache Persönlichkeit dieses Einen Gottes als entschiedene Patripassianer; mehr s. §. 37, 3. Die Socinianer endlich und alle anderen Unitarier leugnen ohne allen Rückhalt, selbst bis auf Verwerfung zweideutiger Namen, wie

---

gleich göttlich bedingt gewesen durch die Nothwendigkeit des Sohnes, wie der Sohn durch den Vater ꝛc.). — Ganz ähnlich Limborch Theol. christ. II, 17. §. 25.

1) Selbst eine bloße Zusammenstellung biblischer Aeußerungen über eine Trias in Gott findet sich nirgends bei ihnen.

2) In dem von Fox selbst und einigen anderen Quäkern dem Statthalter und Rath von Barbadoes übergebenen apologetischen Glaubensbekenntnisse (auszüglich in m. Handb. d. Kirchengesch. ed. 8. §. 202. S. 644.).

3) Schon diese Deutung der Stelle Röm. 9, 5. nicht auf den Sohn Gottes ist nicht bedeutungslos.

4) „Jetzt" — heißt es a. a. O. von Christo, nach Erwähnung seiner Himmelfahrt und seines Sitzens zur Rechten Gottes — „jetzt ist er geistlich gekommen, und hat uns einen Sinn gegeben, daß wir erkennen den Wahrhaftigen. Er regiert in unseren Herzen durch sein Liebes- und Lebensgesetz .. Wir haben kein Leben, als durch ihn, denn er ist der lebendig machende Geist, der zweite Adam" ꝛc. „An diesen Herrn Jesus Chr. — heißt es dann zum Schluß —, den himmlischen Menschen, den Immanuel, Gott mit uns, glauben wir Alle." Sendung des Geistes und geistliches Wiederkommen Christi ist in diesen Worten offenbar auf keine Weise unterschieden.

5) Alles reducirt sich bei Barclay auf den Satz Thes. 2: „Nemo patrem novit nisi filius et cuicunque voluerit filius ipsum retegere, et revelatio filii est in et per spiritum."

Dreieinheit, die Dreiheit der Subjecte in Gott und behaupten nicht blos eine absolute Einheit des Wesens, sondern auch der Persönlichkeit Gottes; f. §. 37, 2.

3. Während jenes hochtröstlichen Einklanges aller christlichen Hauptkirchen in der Lehre von dem Wesen Gottes aber tritt nun eine grelle Disharmonie hervor hinsichtlich der Verehrung und Anbetung Gottes. In diesem Bezug unterscheiden sich zuvörderst die röm.-katholische und griechische von allen übrigen Kirchenpartheien nicht blos durch ihren viel ceremonienreicheren, phantastischeren und sinnlicheren Cultus (f. §. 74.), sondern vornehmlich auch — was hier allein in Betracht kommen kann — durch eine eigenthümliche dogmatische Differenz, indem die katholische und griechische Kirche außer und neben Gott auch noch andere Gegenstände der religiösen Verehrung anerkennen. S. §. 38. Die übrigen Kirchengemeinschaften aber theilen in beiden Beziehungen dieser Divergenz von der katholischen Kirche sich dann wieder in zwei Theile, indem die evangelisch-lutherische Kirche sich von den übrigen dadurch sondert, daß während einestheils auch sie zwar den sinnlichen katholischen Cultus verwirft, nicht aber, wie die reformirte Kirche, einen blos kahl verständigen an seine Stelle setzt (f. §. 74.), anderentheils auch sie zwar abgöttische Verehrung anderer Gegenstände außer Gott verabscheuet, nicht aber damit zugleich alle Verehrung der Heiligen ꝛc., nicht, wie die reformirte Kirche in fanatischem Eifer, selbst das kirchliche Aufstellen von heiligen Bildern zur Beförderung der Andacht u. dergl., verpönt. Vergl. §. 38.

§. 37.

Eigenthümliche Gestaltung der Dreieinigkeitslehre insbesondere in einigen einzelnen Kirchengemeinschaften (in der griechischen Kirche, bei den Socinianern und Swedenborgianern).

Bei der Lehre von der Dreieinigkeit insbesondere kommen als eigenthümliche Gestaltungen vorzüglich die griechische, die socinianische und die swedenborgianische in Betracht; erstere nur durch die Beschränkung der ἀρχή, von der der H. Geist ausgehe, blos auf

den Vater, eine Bestimmung, die indeß keinesweges nur als eine vereinzelte erscheinen kann, sondern von großer negativer speculativer Bedeutung ist; die socinianische durch einen ausgebildeten dürren Unitarismus, den gleichwohl durch die socinianische Annahme einer Vergötterung des Menschen Christus auch der Vorwurf der Inconsequenz mit Grunde trifft; die swedenborgianische endlich durch einen eigenthümlichen Patripassianismus, der indeß doch immer nur scheinbar eine wahre Gottheit Christi setzt, indem er real streng genommen auf inhaltslose Abstraction, auf Vermenschlichung der Gottesidee und Vergöttlichung des Menschen, auf modernen Pantheismus hinauszulaufen scheint.

1. Im Wesentlichsten stimmt hinsichtlich der Lehre von der Dreieinigkeit mit den occidentalischen Kirchen auch die griechische überein, und nur ein untergeordneter Streitpunkt waltet ob, die Frage, ob der H. Geist allein vom Vater ausgehe, was die griechische, oder vom Vater und vom Sohne, was die drei abendländischen Kirchen lehren. Einen Mittelweg haben nur einzelne griechische Theologen eingeschlagen, welche, wie z. B. (von Aelteren hier abgesehen) Cyrillus Lucaris, die Formel gebrauchen: „der H. Geist geht vom Vater aus durch den Sohn." Das Hauptsymbol der griechischen Kirche, die *Confessio orthodoxa*, erklärt sich kurz dahin: „Die Kirche lehrt, daß der H. Geist allein vom Vater ausgehe als der Quelle und dem Princip der Gottheit"[1]). Ausführlicher aber handeln darüber Metrophanes Kritopulus (c. 1. p. 11 sqq.), Jeremias in den Actt. Würtemb. (p. 57. 200.), und vorzüglich auch Prokopowicz in einer besonderen Abhandlung[2]). Die Hauptgründe, auf welche die griechischen Dogmatiker sich stützen, sind: die ausdrückliche Stelle Joh. 15, 26. (ὃ παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται), die Autorität älterer Kirchenväter und Concilien, besonders des Constantinopolitanischen vom J. 381, welches, zudem gerade im Gegensatze gegen die Macedonianer, die den H. Geist für ein Geschöpf des Sohnes erklärten, die Bestimmung sei-

1) Conf. orthod. p. 119: Διδάσκει (ἐκκλησία), πῶς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκπορεύεται ἐκ μόνου τοῦ πατρὸς ὡς πηγῆς καὶ ἀρχῆς τῆς θεότητος.

2) Theophan. Procopowicz Tract. de processione Sp. Sancti. Goth. 1772. 8. — Vergl. auch A. Zernicav. (in der 2. Hälfte des 17. Jahrh.) Tr. de processione Sp. S. a solo patre. Regiom. 1774—76. 2 Voll.

nes Ausgehens vom Vater gab[1]), und das philosophische Argument, daß, wenn der Geist zwei Principien hätte, auch nothwendig zwei Substanzen in der Gottheit gedacht werden müßten, also die μοναρχία in Gott aufgelöset würde: ein Argument, das nun freilich leicht[2]) auch gerade umgekehrt werden könnte. Dagegen berufen sich die Abendländer: zunächst auf jene selbe Stelle Joh. 15, 26, woselbst ja Christus auch erklärt, daß Er den Geist senden werde, sowie auf Joh. 16, 14, wo Christus bekennt, daß der Geist von dem Seinen nehme, und auf die vielen anderweiten Stellen, wo der H. Geist ein πνεῦμα Χριστοῦ genannt wird; außerdem auf die Wesensgleichheit zwischen Vater und Sohne, aus welcher ja folge, daß der Geist vom Sohne, wie vom Vater, ausgehe, und darauf, — was auf der Darstellungsweise Augustins beruhte, welcher, das Verhältniß der trinitarischen Hypostasen mit den im Menschengeiste abbildlich gegebenen Unterschieden vergleichend, in Gott dem Vater vorzugsweise die Idee des göttlichen Seyns, in dem Sohne die Idee des göttlichen Erkennens als Selbstoffenbarung des Seyns, und in dem H. Geiste das göttliche Wollen oder die Liebe sah, worin Seyn und Erkennen sich umfasse[3]), — daß der H. Geist, als das ewige Band der ewigen Liebe zwischen Vater und Sohn, als das Band der Gemeinschaft zwischen Beiden, als die gegenständliche selbstbewußte Einheit Beider, offenbar auch von Beiden ausgehen müsse; indem man zugleich auf die Leichtigkeit der griechischen Argumente und darauf, daß man ohne buchstäblichen Schriftbeweis ja auch die Homousie in der Trias behaupten müsse, verwies. Es leuchtet ein, wie eben nur bei der lateinischen Auffassungsweise in der Richtung der Augustinischen Speculation die speculative Seite der Trinität zu ihrer wahren Vollendung gedeihen konnte. Ist das Wesen Got-

---

1) Darum eben könnte aber auch freilich die der temporellen Polemik entbundene Ergänzung der späteren Kirche nur um so zulässiger erscheinen.

2) Insofern zwei Substanzen in Gott stattfinden würden, wenn Vater und Sohn in ihrer einander ausschließenden Relation zum H. Geiste als zwei Principien in Gott erscheinen müßten.

3) Bei aller speculativen Entschiedenheit Augustins übrigens für diese antigriechische Auffassung der Trinitätslehre hatte doch auch er sich nicht abgeneigt gezeigt, einen gewissen Mittelweg einzuschlagen, indem er de trin. XV, 17; de civ. Dei XI, 24, u. a. behauptete, Spiritum Sanctum principaliter procedere a Patre.

tes unendliches, in stetem Flusse begriffenes Leben, und ist hiedurch im Gegensatz gegen eine starre unbewegliche Einheit als göttliche unendlich reiche Enfaltung die Trinität selbst gesetzt, so mußte die Lebensäußerung der göttlichen Persönlichkeiten auch eine durchaus gegenseitige seyn, was das Ausgehen des H. Geistes blos vom Vater ausschließt; und ist der Sohn die ewige persönliche Aeußerung des vollkommenen göttlichen Selbstbewußtseyns, Logos im eigentlichen Sinne, ist er der ewige persönliche Reflex der heiligsten göttlichen Liebe, so folgt auch daraus eben jene absolute Gegenseitigkeit von selbst[1]). Anderer, sich leicht freilich selbst überbietender Darlegungen, in denen dieser griechisch lateinische Differenzpunkt als noch viel wesentlicher erscheint[2]), gar nicht zu gedenken.

2. Unvergleichlich ferner jedenfalls von der allgemein kirchlichen

---

1) Von Ewigkeit lebte ja Gott in göttlicher Allgenugsamkeit und Seligkeit; das Wesen Gottes aber war ewige unergründliche Liebe. Die Welt außer Gott ward erst in der Zeit erschaffen in liebender göttlicher Selbstentäußerung; der Gegenstand aber ewiger unergründlicher göttlicher Liebe konnte nicht etwas außer ihm seyn, sondern nur Gott selbst. Von Ewigkeit hat Gott der Vater Gott den Sohn gezeugt, als Aeußerung des vollkommenen göttlichen Selbstbewußtseyns, als Reflex der heiligsten göttlichen Liebe, damit er ewig in ihm einen Gegenstand habe würdiger heiliger Gottesliebe; von Ewigkeit ist Gottes Sohn gezeugt worden, damit er ewig dem Vater ein Abglanz sei der eignen göttlichen Herrlichkeit und Majestät; von Ewigkeit ist Beider überschwenglich göttliches Wesen übergeströmt — der ewig liebenden Gemeinschaft ewig persönliches Band, die reale Einheit des beiderseitigen Willens — in Gott den H. Geist.

2) „Wie bedeutungsvoll ist aber dieses griechische Verwerfen des filioque! Kommt der H. Geist der Kirche nicht von Christo zu, so steht sie (die griechische Kirche) zu ihm wesentlich nur im geschöpflichen Verhältnisse; als Geist Christi, als Geist der Gnade, als Vermittler und Zueigner der gottmenschlichen Gnade ihres Heilandes hat sie ihn nicht und damit hat sie überhaupt kein Leben aus Gott, so weit dies von ihrer Selbstbestimmung abhängt. Ihre Buße ist eine menschliche Kasteiung, ihr Glaube ein todtes Annehmen gewisser Lehrsätze oder eine bloße Speculation über die Dreieinigkeit, ihr Gottesdienst eine leere Ceremonie, und zur anthropologischen Selbsterbauung auf dem Grunde der Buße und des heil. Abendmahls hat sie es nie gebracht, weil sie sich die Brücke dazu vorweg abgebrochen hatte. Wie sie sich sofort an den verherrlichten Christus hält, der ihr eben damit nur ein vergöttlichtes Abbild irdischer Herrlichkeit seyn kann, so ging sie ihrem wahren Leben nach von Anfang an im Kaiserthum auf, um welches sie nur die Goldflittern ihrer Orthodoxie gelegt hatte" ꝛc. — E. Huschke, in der Zeitschr. f. die luth. Theol. 1849. H. 1. S. 45.

abendländischen Trinitätstheologie, als die griechische Kirche, stehen die **Socinianer**. Die Socinianer erklären die gesammte kirchliche Lehre von der Dreieinigkeit überhaupt für vernunft- und schriftwidrig, behaupten im strengsten Sinne die Einheit der Persönlichkeit Gottes (d. i. dann des Vaters — Cat. Rac. qu. 73.[1])), und verwerfen dabei selbst jedwede Vorstellung von einer präexistirenden Natur Christi. Gleichwohl rechnen sie diese Bestimmungen, so streng sie deren Gegner des Irrthums bezüchtigen[2]), doch keineswegs zu den zur Seligkeit durchaus nothwendigen (Cat. Rac. qu. 53.), sondern immer nur zu den sehr nützlichen Glaubensartikeln (ib. qu. 71.). Nothwendig ist ihnen alles das, was der Mensch von Gott wissen müsse, um durch Erfüllung des göttlichen Willens selig zu werden. Dazu gehört ihnen denn allerdings auch die Einheit Gottes im Allgemeinen, weil der Polytheismus stets zur Unsittlichkeit führe; die Erkenntniß aber der Einheit des Persönlichen in Gott sei nur in hohem Grade nützlich, indem die Annahme von drei Personen gar leicht zum Tritheismus verleite[3]).

Interessant und wichtig nun ist es zu sehen, wie im Einzelnen die Socinianer, ein Faustus Socinus selbst in seinen Schriften[4]) vor Allen, verglichen mit dem Rakauischen Katechismus, und im Einklange mit den nachfolgenden Dogmatikern der Parthei[5]), in weitläuftigen, formal mannichfach divergirenden Expositionen einerseits die kirchliche Trinitätslehre zu widerlegen, andererseits Positives von Christo und dem H. Geiste vorzutragen versuchen.

---

1) „Quaenam est haec persona divina? Est ille Deus unus, Domini nostri J. Chr. pater."

2) Cat. Rac. p. 31. (qu. 75.): „Qui fit, ut Christiani non solum patrem, verum etiam filium et spiritum s. personas esse in una deitate vulgo statuant? *Graviter in eo errant,* argumenta ejus rei afferentes e scripturis male intellectis." Noch ungleich härter Socin. Brev. inst. Opp. I, 652.

3) Ohne Zweifel freilich würden die Socinianer auch die Erkenntniß der Einheit des Persönlichen in Gott wohl für nothwendig erklärt haben, hätte ihnen nicht aus politischen Gründen, um einen Haltpunkt gegen die Katholiken zu haben, an einem guten Vernehmen mit den Protestanten so viel gelegen.

4) Namentlich in der Christianae religionis brevissima institutio, welche gerade die Lehren von Gott und Christo enthält, im Tract. de deo, Christo et sp. s. (Bibl. fratr. Pol. I. p. 811 sqq.), Tract. de J. Chr. natura (ib. p. 787 sqq.), u. a.

5) S. oben §. 26. Anm. S. 177 ff. Vergl. namentlich J. Crell De uno Deo patre I, 1—3; II, 1—2; Ostorodt a. viel. O. der Unterrichtung, u. A.

a. Zur beabsichtigten **Widerlegung der kirchlichen Trinitätslehre** bedienen sie sich philosophisch rationalistischer und vorgeblich exegetischer Gründe, theils gegen die Trinitätslehre im Ganzen, theils gegen die Gottheit Christi und die Persönlichkeit des H. Geistes im Einzelnen.

Ihr Hauptgrund gegen die gesammte Trinitätslehre, ganz auf rationalistischem Grund und Boden erwachsen, ist stets der, daß sie eine reine Unmöglichkeit, einen inneren Widerspruch enthalte. Die essentia Dei — sagt der Cat. Rac. qu. 72. — sei „*una* numero. Quapropter *plures* numero personae in ea esse nullo pacto possunt, cum persona nihil aliud sit, nisi essentia individua intelligens.“ Zugleich berufen sie sich dabei vorzugsweise (ib. qu. 74.) auf Joh. 17, 3. (*σὲ τὸν μόνον ἀληθινὸν θεὸν καὶ ὃν ἀπέστειλας Ἰ. Χ.*).

In der Argumentation gegen die Gottheit Christi sodann[1]) gehen sie gleicherweise davon aus (vergl. Cat. Rac. qu. 98.): die Verbindung einer göttlichen Natur mit einer menschlichen zu Einer Person involvire einen Widerspruch in sich und sei unmöglich. Die göttliche Natur hätte sich ja dabei verändern müssen, eben dadurch aber wäre sie ihres eignen Wesens beraubt worden[2]); auch laufe eine solche Vereinigung straks wider die Majestät Gottes. Gott sei unendlich, der Mensch aber beschränkt ꝛc.; beides

---

1) Inwiefern sie überhaupt von einer solchen noch reden, darüber erklärt sich der Cat. Rac. p. 32. (qu. 78.) dahin: „Vox deus duobus potissimum modis in scripturis usurpatur: prior est, cum designat illum, qui in coelis et in terra omnibus ita dominatur et praeest, ut neminem superiorem agnoscat . . ., atque in hac signific. scriptura unum esse deum asserit. Posterior modus est, cum eum denotat, qui potestatem aliquam sublimem ab uno illo deo habet . ., et hac quidem posteriore ratione filius dei vocatur deus in quibusdam scripturae locis.“ Was das heiße, erläutert dann weiter der Katech. p. 48. (qu. 97.): „An praeter humanam Chr. naturam . . non agnoscis etiam in eo divinam? Siquidem h. l. naturae divinae nomine ipsam dei essentiam intelligunt, non agnoscimus hoc sensu divinam in Chr. naturam, cum id non solum rationi sanae, verum etiam divinis literis repugnet.“

2) Vergl. auch Cat. Rac. p. 58. (qu. 111.): „Si Chr. ex essentia patris genitus fuisset, aut partem essentiae sumpsisset aut totam. Essentiae partem sumere non potuit, eo quod sit impartibilis essentia divina, neque totam, nam hac ratione pater desiisset esse pater . .; adde quod cum ess. div. sit una numero ac proinde incommunicabilis, fieri istud nullo pacto potuit.“

lasse sich nicht einen, ohne daß die Natur des Einen aufgehoben würde. Wie wäre es denn weiter auch möglich, daß sich nur Eine Person der Gottheit mit Christo verband, nicht die ganze Gottheit! Und wie konnte die göttliche Natur leidensfähig werden? Welch furchtbarer Gedanke: ein leidender und sterbender Gott! Und durch solch Leiden konnte doch auch Gott sich nicht etwa selber Genugthuung leisten. Oder die menschliche Natur mußte im Leiden und Sterben von der göttlichen getrennt seyn. Viel passender und denkbarer doch, daß der Mensch Jesus von der Gottheit in dem Grade veredelt (vergöttlicht) wurde, daß nun seine Leiden einen zureichenden Werth empfingen, rc. — Dabei berufen sich exegetisch die Socinianer (vergl. Cat. Rac. qu. 100.) — exegetisch-dogmatisch unumsichtig genug — gegen die Gottheit Christi auf Stellen, wo Christus Mensch genannt wird, wodurch ihm an und für sich die Gottheit abgesprochen werde, ferner auf die schon angezogene so mannichfach verdeutelte Stelle Joh. 17, 3; auf Matth. 28, 18. (ἐδόθη μοι); Joh. 5, 19. (οὐ δύναται ὁ υἱὸς ποιεῖν ἀφ᾽ ἑαυτοῦ οὐδέν); 14, 28. (ὁ πατήρ μου μείζων μου); Marc. 13, 32. (οὐδεὶς οἶδεν, οὐδὲ ὁ υἱός) rc. Ja auch die kirchlichen Beweisstellen für die Gottheit Christi wagen sie zu bestreiten. So nehmen sie Joh. 1, 1. ἐν ἀρχῇ für im „Anfange des Evangeliums, welches die sittliche Umgestaltung der Welt bewirkte" (Cat. Rac. qu. 104.); πάντα δι᾽ αὐτοῦ ἐγένετο für Alles das, was durch das Evangelium gewirkt worden; ὁ λόγος — d. i. der höchste Verkündiger der göttlichen Lehre — ἦν πρὸς τὸν θεὸν war nur für Gott, d. h. Gott allein bekannt, ehe die Predigt des Evangeliums begann; καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος, θεὸς nehmlich nicht göttlicher Natur, sondern nur göttlicher Weisheit und Wirksamkeit, welche Christus von dem einen höchsten Gott empfangen; ὁ κόσμος δι᾽ αὐτοῦ ἐγένετο gehe dann auf die sittliche Umschaffung der Menschheit oder (nach F. Socins späterer Auslegung) auf die künftige vollkommenere Welt, die selige Unsterblichkeit; u. s. w.

Gegen die göttliche Persönlichkeit des H. Geistes endlich sucht Socin exegetisch nachzuweisen, daß unter πνεῦμα ἅγιον nur eine göttliche Kraft und Wirksamkeit verstanden werden könne, die eine Heiligung mit sich führe[1]); in den Stellen, wo der H. Geist als

1) F. Socin. Breviss. inst. p. 652 b.: „Quid de spiritu s. dicis? Nempe

redend und handelnd vorkomme, sei eine aus dem A. T. stammende Personification anzunehmen; die Taufformel aber (bemerkt der Rakauische Katech.) beweise nichts, weil auch sonst die h. Schrift neben Gott andere Dinge nenne; u. s. w.

b. Bei Entwicklung eines positiven Systems sodann über die Gottheit oder Göttlichkeit Christi und die Natur des H. Geistes stimmen zuvörderst über den H. Geist die Ansichten der Socinianer im Einzelnen nicht ganz überein, indem sie von verschiedenen philosophischen Voraussetzungen über das Verhältniß der Eigenschaften Gottes zu seinem Wesen ausgehen. Ueberhaupt aber ist der H. Geist nach ihrer Lehre (vergl. S. 246. Anm. 1.) nicht göttliche Person, wiewohl doch etwas wirklich in Gott Existirendes, die göttliche Allmacht, insofern sie zur Förderung des sittlich Guten wirksam ist rc.; wenn man die Kräfte und Eigenschaften Gottes als etwas Selbstständiges denken wolle, möge er auch Gott genannt werden. — Bestimmter und einmüthiger dagegen erklären sie sich über Christus. Er ist von Natur nicht Gott[1]), sondern bloßer Mensch, nicht präexistirend (Cat. Rac. qu. 102.), sondern erst bei seinem Eintritt in die irdische Welt entstanden; aber er ist doch nicht gewöhnlicher Mensch gewesen, sondern Sohn Gottes, in einem Sinne, wie kein anderer Mensch, zu wahrhaft göttlicher Würde und Majestät erhoben. Er allein ist unter allen Menschen „conceptus e Spiritu s., natus ex Maria virgine“ (Cat. Rac. qu. 96.); er wurde vor dem Antritt seines Lehramts sogar temporär und wunderbar in den Himmel erhoben, und daselbst unmittelbar über den göttlichen Willen belehrt, weshalb er denn auch das Wort, der Sprecher des göttlichen Willens heißt — ein raptus in coelum,

---

illum non esse personam aliquam a deo, cujus est spiritus, distinctam, sed tantummodo (ut nomen ipsum spiritus, quod flatum et afflationem, ut sic loquar, significat, docere potest) ipsius dei vim et efficaciam quandam, i. e. eam, quae secum sanctitatem aliquam afferat.“ — Vergl. Cat. Rac. qu. 80.: „Sp. s. nusquam in s. s. vocatur expresse deus. Quia vero quibusdam locis ea attribuit ipsi scriptura, quae dei sunt, non eo facit ac si ipse vel deus sit vel persona divinitatis;“ und ib. qu. 371.: „Sp. s. non esse in deitate personam, hinc discere potes, primum quod ea, quae spiritui s. in scripturis attribuuntur, nulla prorsus ratione personae conveniant, ut sunt: quod detur, quod ex eo detur . ., quod effundatur . ., augeatur, in duplo detur, in partes distribuatur . . Deinde idem ex eo patet, quod non sit extra deum natura, sed in ipso deo“ cet.

1) Vergl. S. 245 f. und die daselbst angef. Stellen aus dem Cat. Rac.

welchen Faust. Socinus nach seiner charakteristischen Auslegung von Joh. 3, 13. (οὐδεὶς ἀναβέβηκεν εἰς τὸν οὐρανὸν, εἰ μὴ ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς κ. τ. λ.); 6, 38. 62; 8, 28; 16, 28. (ἐξῆλθον παρὰ τοῦ πατρός κ. τ. λ.) annehmen zu dürfen meinte (Brev. inst. Opp. I, 715, und De Deo, Chr. et Sp. s. Opp. I, 813.), und auf welchen die späteren Socinianer auch Joh. 1, 1. bezogen —; er wurde dann zum Lohn seines vollkommenen Gehorsams nicht blos der Regent des Volks Gottes, sondern auch zur Rechten Gottes und zur göttlichen Macht im Allgemeinen erhoben, und ist selbst Gott zu nennen[1]), insofern ihm der Einzige, der von Natur Gott ist, nicht nur beim Antritt des Lehramts die göttliche Gewalt, Sünden zu vergeben, Wunder zu thun und untrügliche Wahrheit zu lehren, mitgetheilt, sondern ihn auch nach seiner Auferstehung zum allwissenden und allmächtigen Herrscher der Gemeinde gemacht hat, der wie Gott selbst göttlich zu verehren und anzubeten ist[2]): ein Gottesdienst, der nun freilich, da es doch immer die göttliche Verehrung eines (nach socinianischer Vorstellung) ursprünglich bloßen Menschen ist, von dem Vorwurfe der (subjectiven) Abgötterei sich nicht reinigen kann[3]).

Noch viel rücksichtsloser und unbedingter übrigens, als die eigentlichen Socinianer, verfahren thetisch, wie antithetisch, jedem, selbst auch dem gekünsteltsten und zugleich laxesten Begriff von der Gott-

---

1) Vergl. Cat. Rac. p. 47.: „Non solum est Chr. filius dei unigenitus . ., sed etiam propter divinam tum potentiam ac virtutem tum auctoritatem ac potestatem, quae in eo adhuc mortali eluxit, jam tum deus fuit, multo magis nunc, postquam omnem in coelo et in terra potestatem accepit et omnia deo solo excepto ejus pedibus sunt subjecta.“ Vergl. die folg. Anm.

2) Cat. Rac. p. 164. (qu. 236.): „Primo praecepto Jesus addidit id, quod ipsum Jes. pro eo, qui in nos potestatem habeat divinam, istoque sensu pro deo agnoscere . . ac divinum ei honorem exhibere tenemur.“ — Ib. qu. 237. 245.: „(Honor iste consistit) in eo, quod, quemadmodum adoratione divina eum prosequi tenemur, ita in omnibus necessitatibus nostris ejus opem implorare possumus. Adoramus vero eum propter ipsius sublimem et divinam ejus potestatem . . Adoramus et colimus deum tanquam causam primam salutis nostrae, Christum tanquam secundam.“ (Von denen, die Jesum nicht anbeten wollen, heißt es dann qu. 246., „prorsus non esse Christianos.“)

3) In dem zuletzt angeführten Punkte unterschieden sich inzwischen die eigentlichen Socinianer von anderen Unitariern in Polen und Siebenbürgen, welche die Anbetung Christi verwarfen, weil die Schrift sie nicht befehle.

heit Christi ꝛc. gegenüber, die neueren englischen und zumal amerikanischen Unitarier, deren ganzes System im Grunde nur auf gewöhnlichen Deismus sich reducirt.

3. Mit gleichem, ja noch größerem Eifer, als die Socinianer, bestreiten endlich auch die Swedenborgianer die kirchliche Trinitätslehre; in thetischer Bestimmung ihres Lehrbegriffs aber weichen sie nach der einen Seite hin wesentlich von denselben ab, indem sie an die Stelle der kirchlichen Dreieinigkeitslehre eine patripassianische, obwohl auch dem Sabellianismus verwandte Theorie setzen; nach der anderen Seite hin kommt dann aber freilich diese Theorie doch auch nicht blos wieder dem Socinianismus, sondern selbst inhaltsloser leerer modern philosophischer Abstraction sehr nahe, insofern sie unter überschwenglich positiver Außenseite ein vulgär negatives Inneres — und keineswegs im Widerspruch mit Swedenborgianischem Princip — zu verhüllen scheint[1]). Swedenborgs Haupttendenz war allerdings gegen die lutherische Lehre von der Rechtfertigung gerichtet; als deren Stütze betrachtete er aber nicht ohne Grund besonders die kirchliche Lehre von drei Personen in der Gottheit; daher denn eben auch seine Erbitterung gegen diese. So steht der Glaube an einen dreieinigen Gott nach altchristlicher Weise ihm mit dem (Poly= und) Atheismus auf Einer Stufe, und er erklärt ihn, auf angelische Offenbarungen sich stützend, für etwas Satanisches[2]). An eigentlich biblische und historische Beweisführung dabei ist aber bei Swedenborg so wenig zu denken, daß er vielmehr Bibel und Geschichte eben so offensichtlich, als unverantwortlich torquirt. Positiv lehrt er, in der Gottheit sei nur Eine Person, der Jehovah, Gott des A. T.; dieselbe habe auch in Christo die Menschheit angenommen, und die zur Umschaffung der

1) Man anatomire nur einmal genau — zugleich mit Berücksichtigung des zum Grunde liegenden bitteren Gegensatzes gegen die reine Rechtfertigungslehre, so wie der gesammten Swedenborgianischen analogia fidei — die anzuführenden hochtrabenden positiven Erklärungen Tafels und des Swedenb. Katechismus über den Unterschied des Vaters, Sohnes und H. Geistes, ob wohl eine wesentlich andere Trias restiren wird, als: Gottheit — vergötterte (pantheisirte) Menschheit — vermenschlichte Gottes= und vergöttlichte Menschenkraft (als Identität).

2) Dabei ist freilich zu bemerken, daß Swedenborg auch einen persönlichen Teufel nicht glaubt, sondern über Engel und Teufel ganz eigenthümliche Ansichten geltend macht. S. §. 38. die Anm. zum Schluß.

Menschen stets zu entwickelnde Thätigkeit dieses Gottmenschen sei der h. Geist. Swedenborg nimmt daher wohl eine Trinität von Vater, Sohn und Geist an, erklärt aber dieselbe nur für drei Attribute der Einen göttlichen Person[1]). Mit anderem Worte: Die Trinität faßt er als drei verschiedene Manifestationen einer und derselben göttlichen Person, die sich welterschaffend im Vater, erlösend im Sohne, und heiligend im Geiste offenbare. Uebrigens bezieht er den Ausdruck Sohn Gottes auf die Menschheit, die Jehovah angenommen, und vergleicht sodann Vater, Sohn und Geist mit Seele und Leib und der aus dem Vereine beider hervorgehenden Wirksamkeit des Menschen[2]). (Unzweifelhaft analog, im Materialen assertorischer dogmatistischer Satzung, wie im Formalen exegetischer, historischer und anderweiter Willkühr nach dem Vorbild des Meisters, wiewohl nach der einen Seite hin doch mit dem Vorzuge schon entwickelteren Gedankens, dann auch neuerlich Tafel in dem symbolischen Werke[3])). — Demgemäß erklärt denn kurz (doch weithin schauend) der neuere Swedenborgische Katechismus in seinem kurzen Glaubensbekenntnisse: „Ich glaube an einen Gott, in welchem eine göttliche Dreieinheit[4]) . ., mein Schöpfer, Erlöser und Wiedergebärer, und daß dieser Gott ist der Herr und Heiland Je-

1) S. s. vera chr. rel., engl. Ausg. vol. I. p. 327.

2) A. a. O. S. 330.

3) Das Resultat seiner Darstellung (S. 175 ff. seiner „Vergleichenden Darstellung und Beurtheil. der Lehrgegensätze" ꝛc.) faßt er S. XCIX f. mit diesen Worten zusammen: „Die Dreieinigkeitslehre der Katholiken und Protestanten, wonach in dem Einen Gott drei Personen von Ewigkeit sind, war in den drei ersten Jahrhunderten noch nicht angenommen, und steht mit der Schrift und Vernunft und mit sich selbst im Widerspruche. Da nun die h. Schrift die Menschheit Jesu den Sohn Gottes heißt und zugleich die persönliche Einheit dieser Menschheit, nachdem sie verherrlicht worden, mit dem Vater lehrt, so ist die biblische Dreieinigkeit schon mit der von den Katholiken und Protestanten angenommenen Lehre des Athanasischen Bekenntnisses gegeben, nach welcher „„in Christus Gott und Mensch nicht Zwei, sondern Eine unzertrennte Person sind, wie Seele und Leib Ein Mensch sind, weil die Gottheit das Menschliche angenommen hat."" Der Vater ist demgemäß der Neuen Kirche das Göttliche selbst oder die Seele des Gottmenschen, der Sohn aber das verherrlichte, d. h. göttlich gewordene Menschliche oder das Organ Gottes, und der h. Geist die von beiden ausgehende göttlich menschliche Wirksamkeit."

4) Hier folgen nur noch die schon oben §. 36, 1. Ende berührten Worte: „und welcher ein Wesen von unendlicher Liebe, Weisheit und Macht ist."

sus Christus, welcher ist Jehovah in verklärter menschlicher Gestalt"[1]. Dies wird sodann (in der 6. und 7. Frage) also weiter erläutert: „Aus was besteht diese Dreieinheit? Aus drei göttlichen Wesentheilen, genannt der Vater, der Sohn und der H. Geist. Was sind diese drei göttlichen Wesentheile? Der Vater ist die wesentliche Gottheit, der Sohn ist die göttliche Menschheit, und der H. Geist ist das ausgehende Göttliche oder die wirkende Kraft; entsprechend der Seele, dem Leibe und der Wirksamkeit beider zusammen, im Menschen."

§. 38.

Römisch-katholische und griechische Lehre von der religiösen Verehrung noch anderer Gegenstände außer Gott (der Maria und der Heiligen, der Bilder, Reliquien, auch der Engel), im Vergleich mit der lutherischen und reformirten.

Gott allein — darin stimmen dem Worte noch alle christliche Kirchen überein — gebührt Anbetung. Wie aber die katholische und griechische Kirche schon in dem ganzen formalen Princip ihres Lehrsystems das Menschliche der kirchlichen Entwicklung neben, ja im Grunde über das Göttliche der Offenbarung selbst setzen: so stellen sie nun auch in diesem Lehrstücke ein Menschliches der Verehrung neben, ja gewissermaßen selbst über die göttliche Anbetung, in der religiösen Verehrung der Jungfrau Maria, der Heiligen, der Bilder, der Reliquien. Genauer: wie jene beiden überhaupt, die menschliche Sünde verkleinernd und die Tiefe des Falls nicht ermessend (§. 41. 42.), auch die Heiligkeit und Hoheit der sündigen Creatur nicht wahrhaft zu würdigen verstehen, so setzen sie in dem Interesse, welches dies Princip ihnen an die Hand gab, mit jener Anbetung Gottes auch noch eine Anrufung (invocatio) der Heiligen[2]) als Fürsprecher bei Gott, — vor Allen, als der Ersten un-

---

1) Und demzufolge besteht nach der 39. Frage die Neue Kirche „aus allen denen, welche den Herrn J. Chr. als den alleinigen Gott verehren" (wozu dann noch pelagianisch hinzugesetzt wird [vergl. §. 44. (Ende]: „und das Böse als Sünde wider Ihn fliehen.").

2) „Mortuorum sanctorum" Apol. A. C. art. 9. p. 223. — Bestimmter aber versteht katholischerseits Bellarmin. de beatitudine sanctor. (als lib. I. von de

ter den Heiligen, durch einen mit besonderer Vorliebe gepflegten Cultus verherrlicht, der Jungfrau Maria[1]), — so wie eine Verehrung ihrer Bilder und Reliquien in Verbindung.

Ganz nach und nach hatte in allmähliger historischer Entwicklung dies Cultusstück in der Kirche seine Bedeutung und historische Berechtigung erlangt; je kräftiger aber dann in der reformatorischen Epoche das reine Element wahrer Reformation in der evangelischen Kirche alle abergläubische Ausartung darin bestritt und verwarf, ohne doch gleichwohl mit Ultras der Reformation zugleich die lauteren Elemente der Wahrheit und ihr gutes kirchliches Recht in fanatischer Uebertreibung mit zu verpönen, um so bestimmter befestigte sich eben nun im rücksichtslosen Gegensatze die katholisch contrareformatorische Kirche, durch feine Expositionen und Distinctionen der Theologen gestützt, auf den Maximen abgöttischer Vermengung, während die morgenländische Kirche in dem Eifer eines schon früher bewußt erwachten Gegensatzes wesentlich dieselben Grundsätze gleichmäßig fortdauernd bekannte.

Schon von frühster Zeit an waren, und natürlich genug, die Märtyrer Gegenstände inniger Verehrung. Man versammelte sich an ihren Todestagen (natalitia martyrum) auf ihren Gräbern, dankte Gott für ihren Sieg, stärkte sich durch ihr Beispiel, und feierte im Bewußtseyn der fortdauernden Gemeinschaft das h. Abendmahl. An eigentliche Anrufung der Abgeschiedenen ward dabei nicht gedacht. Bald mischte aber in dies ursprünglich so makellose Verhalten[2]) sich mancherlei Aberglaube, und da insbesondere seit dem

---

eccl. triumph.) c. I. unter Heiligen „piorum hominum spiritus, qui et corpore soluti sunt et nulla purgatione egent, jam ad fruendam beatitudinem, quae in clara Dei visione sita est, admissi."

1) „Der Gottesmutter, die in ihrer Person die beiden zartesten Naturgefühle, das der jungfräulichen Schaam und das der mütterlichen Liebe, vereinigt hätte, die als ein Sinnbild der Milde, der Hingebung und aller zarten Tugenden, weinend mit den Weinenden, für die Schuldigen eintrete, und niemals in strafender Gestalt, sondern nur als Bringerin der Gnade und des Heils sich zeige."

2) Auch noch im 2. Jahrh. kann es als solches erscheinen. Als würdigen Zweck der Feier der Märtyrertage gibt die Gemeinde zu Smyrna unter Marc Aurel an (bei Euseb. hist. eccl. IV, 15.), daß sie dienen solle *εἴς τε τῶν προηθληκότων μνήμην, καὶ τῶν μελλόντων ἄσκησίν τε καὶ ἑτοιμασίαν.* Gegen den etwaigen Vorwurf einer übertriebenen Märtyrerverehrung aber sagt sie: *Χριστὸν μὲν γὰρ υἱὸν ὄντα τοῦ θεοῦ προσκυνοῦμεν· τοὺς δὲ μάρτυρας ὡς μα-*

4. Jahrhundert immer mehrere heidnische Elemente in die christliche Kirche eindrangen, so entwickelte sich daraus fast eine neue mildere Art von Götzendienst. Zu der Begeisterung für das Märtyrerthum, ja zum Theil selbst an deren Stelle, trat auch seit dem 4. Jahrh. die für das Mönchsthum hinzu; man gesellte den heiligen Märtyrern heilige Mönche und Einsiedler bei, feierte ihnen Feste, bauete über ihren Gräbern Kirchen, sammelte ihre Reliquien, und legte diesen Wunderkraft bei. Schon Kaiser Theodosius I. mußte den Handel mit wunderthätigen Reliquien beschränken und Augustinus über die Menge der umherziehenden Mönche klagen, welche zweifelhafte Reliquien verkauften. Doch der Heiligendienst nahm immer mehr überhand; es entsprach ja der Denkart und Gewohnheit vormaliger Heiden, Heroen und Schutzgötter zu verehren, und gern suchte und fand man daher bald auch im Christenthum für jede Gegend, Stadt, Kirche, für alles Gute und Ueble eine besondere schützende, helfende oder abwehrende Macht; rhetorisirende christliche Prediger gestatteten sich mitunter sehr kühne Apostrophen an die abgeschiedenen Heiligen, und solche Rhetorik bereitete dann allmählig selbst eine scheinbar dogmatisch gerechtfertigte Anrufung vor. Dazu kam, daß die schon im 4. Jahrh. begonnene Aufstellung der Heiligenbilder in den Kirchen[1]), durch Gregor den Großen — und bei ihm ja freilich in christlicher Besonnenheit, ohne abergläubische Zuthat — im 6. Jahrh. begünstigt, im 9. und 10. Jahrhundert zur Allgemeinheit gelangte, und, so unschädlich, ja der Andacht förderlich sie an sich war, jetzt in Verbindung mit der nach und nach herrschend gewordenen und in hartem Kampfe (zumal des Orients) im 8. und 9. Jahrh. behaupteten gottesdienstlichen Verehrung der Bilder verderblich wirkte, indem sie in den dargestellten sündigen Menschen leicht halbgöttliche Personen erblicken und statt des dargestellten wahrhaft Göttlichen leicht das darstellende natürliche Element vergöttern ließ. Die Zahl der Heiligen selbst mehrte sich zusehends[2]), und ihr Cultus ward

---

θητὰς τοῦ κυρίου καὶ μιμητὰς ἀγαπῶμεν ἀξίως . . · ὧν γένοιτο καὶ ἡμᾶς συγκοινωνοὺς καὶ συμμαθητὰς γενέσθαι.

1) Im lebendigsten Gegensatze der frühsten christlichen Zeit gegen alle auch nur leicht heidnisch scheinende Form war sie früher unterblieben.

2) Schon im 7. Jahrh. war deshalb im Abendlande das Fest Aller Heiligen, im Morgenlande noch früher ein Fest aller Märtyrer eingeführt worden.

immer bedeutungsvoller. Auch der Pabst erkannte dadurch, daß er seit dem Ende des 10. Jahrh. sich das Vorrecht der Heiligsprechung oder Canonisation zueignete[1]), das Unwesen der Heiligenverehrung an; nur einzelne erleuchtete Theologen des Mittelalters wollten sie beschränkt wissen, von der Mehrzahl der Scholastiker ward sie gerechtfertigt. — Mit der Heiligenverehrung überhaupt war nun auch der Cultus der Jungfrau Maria insbesondere immer höher gestiegen. Nichts an sich war natürlicher und gerechter, als die Ehrfurcht gegen die Gebenedeiete ihres Geschlechts, mit welcher man, widerstrebende vereinzelte Richtungen[2]) leicht niederschlagend, dieselbe schon in den ersten christlichen Jahrhunderten betrachtete[3]), und die beiden ältesten Marienfeste, in denen im Alterthum — entschieden schon im 6. Jahrh. — diese Ehrfurcht sich aussprach, Mariä Reinigung und Mariä Verkündigung, waren ebenso in der evangelischen Geschichte begründet, als mit derselben untrennbar verwoben. Ganz anders aber verhielt es sich schon mit dem wenig jüngeren (in Anschluß an eine Sage des 5. Jahrh. entstandenen) Feste einer Himmelfahrt Mariä, und besonders endlich seit dem 11. Jahrh., nachdem schon früher die Sitte des Rosenkranzbetens vorzugsweise zu Ehren der Maria aufgekommen war, überschritt man, die doch nur im Sohne herrliche Mutter immer selbstständiger feiernd, ja über der Mutter den Sohn schier vergessend, in der Celebration der jungfräulichen Himmelskönigin alles Maaß.

---

1) Canonisation, deren Befugniß seit jenem Zeitpunkte im Abendlande eben nur dem Pabste zusteht, ist ja nach Bellarmin. de eccl. triumph. lib. I. c. 7. „nihil aliud quam publicum ecclesiae testimonium de vera sanctitate et gloria alicujus hominis jam defuncti, et simul est judicium ac sententia, qua decernuntur ei honores illi, qui debentur iis, qui cum Deo feliciter regnant.“ Anwartschaft auf dieselbe (und somit — eben als Folge der Canonisation — auf öffentliche kirchliche Verehrung, während nicht-canonisirte Heilige blos privatim verehrt werden dürfen; s. Bellarm. l. c. cap. 10.) gibt die s. g. Beatification.

2) So die der Antidikomarianiten, dann eines Helvidius („der grobe Narr“ nennt ihn nachmals auch Luther, Schr. v. Schem Hamphoras Lpz. A. XXI, 646.), eines Bonosus &c., gegen die man im 4. Jahrh. die stete (auch eben nach Jesu Geburt fortdauernde) Jungfrauschaft der Maria zu vertheidigen hatte.

3) Nur bei einer einzelnen Secte des 4. Jahrh., den Kollyridianerinnen (Epiphan. haer. 79.), zeigte sich schon damals jene Ehrfurcht mit heidnischem Aberglauben versetzt.

Im Gegensatz nun gegen alle abergläubische Ausartung in der Heiligenverehrung trat Luther auf, indem er kühn und sicher mit der vollen Predigt von Christo dem Gekreuzigten alle ausgearteten Ranken beschnitt, ohne doch in der Heiligenverehrung überhaupt, wie in dem gebührenden Ehren der Jungfrau Maria insbesondere[1]), den ursprünglichen und bleibenden reinen Grund nur irgend zu verkennen und zu verwerfen[2]); und in diesem Sinne sprechen dann

---

1) „Die heilige Jungfrau Maria" nennt dieselbe Luther (vgl. z. B. s. Glaubensbek., unt. im Anh.), und auch die symbolischen Schmalk. Artt. 1, 4. bekennen die Geburt Christi „von der reinen heiligen Jungfrauen Maria." „Sie ist [„Gottes Mutter" — vergl. Form. Concord. Epit. art. 8. p. 607.: „Credimus, docemus et confitemur, quod virgo Maria . . recte Mater Dei et appellatur et revera est;" s. auch unten §. 46. die Auszüge aus der Concordienformel] das edelste Kleinod, nach Christo, in der ganzen Christenheit," sagt auch Luther predigend von ihr (im J. 1532, Lpz. A. XVI, 536 f.), indem er doch aber zugleich auf das „nach Christo," von dem sie nie zu trennen, den äußersten Nachdruck legt („denn es liegt uns nicht daran — Kirchenpost. XIII, 429 —, wie heilig und würdig sie sei . ., sondern was solch Kind für uns gethan"). — Und demgemäß hat auch die biblisch begründeten Gedächtnißtage der Maria die lutherische Kirche stets andächtig begangen — während dagegen die reformirte in dogmatisch nestorianischem Interesse alles Außerordentliche aus ihrer Erscheinung hinwegnimmt, indem sie selbst den Gebrauch des Namens Mutter Gottes von ihr verpönt.

2) „Die lieben Heiligen — sagt in Betreff des Heiligencultus überhaupt z. B. Luther in einer Passionspred. von 1534 (Lpz. A. XVI, S. 182 ff.) — die lieben Heiligen, Propheten, Apostel und Märtyrer haben gelitten zu ihrer Zeit, und die frommen Christen leiden noch heutiges Tages . . beide vom Teufel und der argen Welt. Aber kein Leiden hat diese Ursache und endliche Meinung, welche des Herrn Christi Leiden hat. Derhalben soll mans unterscheiden: . . Aller Heiligen Leiden (es sei gleich auch Johannis des Täufers und der Jungfrau Mariä) hat diese Ursach und endliche Meinung, daß Gott durch ihr Leiden geehret und gepreiset wird. Christus aber sollte sterben für das Volk . . . Der Heiligen Leiden mag man wohl predigen; aber darauf soll man fleißig Achtung geben, daß man sie gar unterschiedlich handele gegen dem Leiden Christi . . Wahr ists, der lieben Heiligen Blut ist heilig; aber ich werde dadurch nicht heilig . . . Von der Jungfrau Maria und von anderen Heiligen sage ich also: Sancta Maria, Sancte Johannes ꝛc., ihr habt wohl viel gelitten; aber euer Leiden hilft mich nicht, daß ich dadurch selig werde. Ihr habt für euere Person gelitten, und das Euere gethan, und Gott mit eurem Leiden gepreiset; aber meines Herrn Christi Leiden ist ein einig und sonderlich Leiden, darauf ich mich in Anfechtung der Sünden und des Todes verlassen kann und soll. Daß also all unser Vertrauen und ganzes Herz blos und allein hange an dem einigen Leiden Christi Jesu, darin unsere Seligkeit allein stehet, für und über das Leiden aller

auch die Bekenntnisse der lutherischen Kirche sich aus. „Vom Heiligendienste — erklärt die Augsb. Conf. Art. 21. — wird also gelehret, daß man der Heiligen gedenken soll, auf daß wir unsern Glauben stärken, so wir sehen, daß ihnen Gnade wiederfahren, auch wie ihnen durch Glauben geholfen ist; dazu, daß man Exempel nehme von ihren guten Werken, ein jeder nach seinem Beruf[1]) (gleichwie die kaiserliche Majestät seliglich und göttlich dem Exempel David folgen mag, Kriege wider den Türken zu führen, denn beide sind sie in königlichem Amte, welches Schutz und Schirm ihrer Unterthanen fordert). Durch Schrift aber mag man nicht beweisen, daß man die Heiligen anrufen oder Hülfe bei ihnen suchen soll. Denn es ist allein ein einiger Versöhner und Mittler gesetzt zwischen Gott und den Menschen, Jesus Chr., 1 Tim. 2, welcher ist der einige Heiland, der einige oberste Priester, Gnadenstuhl und Fürsprecher vor Gott, Röm. 8. Und der hat allein zugesagt, daß er unser Gebet erhören wolle. Das ist auch der höchste Gottesdienst nach der Schrift, daß man denselbigen Jesum Chr. in allen Nöthen und Anliegen von Herzen suche und anrufe, 1 Joh. 1.: So jemand sündiget, haben wir einen Fürsprecher bei Gott, der gerecht ist, Jesum." Eben so und noch stärker äußeren sich die Apologie und die Schmalkaldischen Artikel, obgleich auch diese beiden Symbole bei aller Mißbilligung, ja (in den Schmalk. Artt.) Verwerfung der Anrufung der Heiligen doch, fern von fanatischer Uebertreibung, allerdings eine „honoratio oder cultus sanctorum" billigen, auch immer noch der Heiligen, wie der Engel, objective

---

Anderen." — Selbst auch eine gewisse Anrufung der Heiligen hat Luther, obgleich er in späterer Zeit (s. S. 257. die Stelle aus den Schmalk. Artikeln) auch sie entschieden mißbilligt, in früherer Zeit seines Lebens wohl dulden mögen. „Gleich als du zu deinem Nächsten sagest — erklärt die Predigt am Johannistage in der Kirchenpostille, Lpz. A. Th. XIV. S. 597 —: bitte Gott für mich, also magst du hier auch sagen: Lieber St. Peter, bitte für mich. Du sündigest nicht, wenn du sie also anrufest; auch nicht, wenn du sie nicht anrufest. Wiewohl ich rathen wollte, du gäbest dich allein auf Christum" („dieweil wir allein durch Christum einen Zugang zum Vater haben"). Das Mittelglied zwischen dieser und der späteren Erklärungsweise Luthers bildet dann die der in der Augsb. Conf. analoge in seinem Glaubensbekenntnisse (s. Anhang).

1) „De cultu sanctorum docent, quod memoria sanctorum proponi potest, ut imitemur fidem eorum et bona opera juxta vocationem" drückt dies Alles kürzer der lat. Text aus.

Fürbitte selbst wohl anerkennen[1]). — Dagegen charakterisirt dann mehrere reformirte Bekenntnisse (nicht die anglicanischen) ein

1) Die Apologie Art. 9. (de invocatione sanctorum) gleich im Anfange (p. 223 sq. ed. Rechenb.) bekennt, nachdem sie, eine pflichtmäßige honoratio und eine „invocatio mortuorum sanctorum" wohl unterscheidend, bemerkt hat, daß auch „die alten Lehrer vor Gregorius Zeiten des Anrufens der Heiligen nicht gedacht haben": „Certe haec invocatio cum his opinionibus, quas nunc docent adversarii de applicatione meritorum, non habet testimonia veterum scriptorum. Confessio nostra probat honores Sanctorum. Nam hic triplex honos probandus est. Primus est gratiarum actio. Debemus enim Deo gratias agere, quod ostenderit exempla misericordiae, quod significaverit, se velle salvare homines, quod dederit doctores aut alia dona ecclesiae. Et haec dona, ut sunt maxima, amplificanda sunt, et laudandi ipsi Sancti, qui his donis fideliter usi sunt, sicut Christus laudat fideles negotiatores. Secundus cultus est confirmatio fidei nostrae; cum videmus Petro condonari negationem, erigimur et nos . . Tertius honos est imitatio, primum fidei, deinde ceterarum virtutum, quas imitari pro sua quisque vocatione debet. Hos vero honores non requirunt adversarii. Tantum de invocatione, quae etiamsi nihil haberet periculi, tamen non est necessaria, rixantur. Praeterea et hoc largimur, quod Angeli orent pro nobis. Exstat enim testimonium Zachariae I., ubi Angelus orat: Domine exercituum, usque quo tu non misereberis Jerusalem! De sanctis etsi concedimus, quod sicut vivi orant pro ecclesia universa in genere, ita in coelis orent pro ecclesia in genere, tametsi testimonium nullum de mortuis orantibus exstat in Scripturis, praeter illud somnium sumptum ex libro Machabaeorum posteriore. Porro ut maxime pro ecclesia orent Sancti, tamen non sequitur, quod sint invocandi. Quanquam confessio nostra hoc tantum affirmat, quod Scriptura non doceat Sanctorum invocationem, seu petere a Sanctis auxilium. Cum autem neque praeceptum, neque promissio, neque exemplum ex Scripturis de invocandis Sanctis afferri possit, sequitur conscientiam nihil posse certi de illa invocatione habere. Et cum oratio debeat ex fide fieri, quomodo scimus, quod Deus approbet illam invocationem? Unde scimus sine testimonio Scripturae, quod Sancti intelligant singulorum preces?" cet. — Die Schmalk. Artt. aber (Th. 2. Art. 2. Anh. „von Anrufung der Heiligen") bekennen: „Anrufung der Heiligen ist auch der antichristischen Mißbräuche einer, und streitet wider den ersten Hauptartikel und tilget die Erkenntniß Christi. Ist auch nicht geboten noch gerathen, hat auch kein Exempel der Schrift, und habens alles tausendmal besser an Christo, wenn jenes gleich köstlich gut wäre, als doch nicht ist. Und wiewohl die Engel im Himmel für uns bitten (wie Christus selber auch thut), also auch die Heiligen auf Erden oder vielleicht auch im Himmel, so folget daraus nicht, daß wir die Engel und Heiligen anrufen, anbeten, ihnen fasten, feiern, Werke halten, opfern, Kirchen, Altar, Gottesdienst stiften, und andere Weise mehr dienen, und sie für Nothhelfer halten, und allerlei Hülfe unter sie theilen, und jeglichem eine sonderliche zueignen sollten . ., denn das ist Abgötterei, und solche Ehre gehöret Gott allein zu." (Kurz zuvor, in dem 2. Art. selbst, „von der Messe," hatten die Schmalk. Artikel auch streng über die schreien=

übertriebener Eifer gegen alle Heiligenverehrung, in einer Stufenfolge von noch gemäßigterer Aussprache, wie Conf. Helv. II. c. 5., die indeß doch auch allen Heiligencultus[1]) verpönt[2]), bis zu so harter wie Conf. Gall. art. 24, die geradezu bekennt: „Credimus, quidquid homines de mortuorum sanctorum intercessione commenti sunt, nihil aliud esse, quam fraudem et fallacias Satanae"[3]).

Ganz analog erklären sich nun auch die lutherische und reformirte Kirche über die Bilder Christi und der Heiligen in den Kirchen. Entschieden — parallel mit der Anrufung der Heiligen, nur in den Bildern bei noch augenscheinlicherer Unstatthaftigkeit[4]) — bestreitet und verwirft die lutherische Kirche die gottesdienst-

---

den Mißbräuche des Reliquienwesens geurtheilt [p. 310. ed. Rech.]: „Das Heiligthum [lat. „reliquiae sanctorum"], darinne so manche öffentliche Lügen und Narrenwerk erfunden, von Hunds- und Roßknochen, das auch um solcher Büberei willen, deß der Teufel gelacht hat, längst sollte verdammt worden seyn, wenn gleich etwas Gutes daran wäre, dazu auch ohne Gottes Wort, weder geboten noch gerathen, ganz unnöthig und unnütz Ding ist.")

1) Mit Einschluß also der in der lutherischen Kirche beibehaltenen Marien-, Apostel- und Märtyrer-Gedächtnißtage — auch des Michaelisfestes (des alterthümlichen Engelfestes, zur Feier der Gemeinschaft der annoch streitenden Kirche mit der schon jetzt triumphirenden).

2) „Divos — heißt es hier — nec contemnimus, nec vulgariter de eis sentimus. Agnoscimus enim eos esse viva Christi membra .. Diligimus ergo illos ut fratres, et honoramus etiam, *non tamen cultu aliquo,* sed honorabili de eis existimatione, denique laudibus justis" cet. (Nur die anglicanische Kirche, hier die lutheranizans, behält, wie die luth. K., Apostel- und Marientage bei, für welche das Common Prayer Book auch eine besondere Liturgie gibt.)

3) Noch weiter, als die reformirte Kirche überhaupt, geht dann die Arminianerparthei insbesondere, insofern dieselbe, um das ganze Fundament alles Heiligencultus zu stürzen, geradehin ausspricht (was die reformirte Kirche nur mehr stillschweigend zu innuiren scheint), daß die Heiligen im Himmel von unseren Angelegenheiten gar nichts wissen, und für dieselben gar keine Theilnahme haben. (Vergl. Conf. Remonstr. c. 16. §. 3.: „quippe de quibus [Sanctis] scriptura passim affirmat, quod res nostras ignorent, et ea, quae sub sole fiunt, minime curent.")

4) „Ab invocatione ad imagines ventum est" Apol. C. A. l. c. p. 229. ed. Rech. („Hae quoque colebantur — heißt es dann im Zusammenhange weiter —, et putabatur eis inesse quaedam vis, sicut magi vim inesse fingunt imaginibus signorum coelestium certo tempore sculptis" cet.).

liche Verehrung der Bilder; wohl aber gestattet sie doch, zwar ohne eigentlich symbolische, aber mit Luthers Autorität, in Aufnahme der gesunden Grundsätze Gregors des Gr., die kirchliche Aufstellung solcher Bilder zur Beförderung der Andacht. „Wenn das Anbeten hinweggethan wird — sagt Luther[1]) —, so kann man der Bilder gebrauchen, wie der Buchstaben, die uns derer Dinge erinnern und sie gleichsam vor die Augen stellen“[2]). „Als Gedenk- und Zeugenbilder,“ sagt derselbe („wider die himmlischen Propheten“), „sind die Crucifixe und die Bilder der Heiligen nicht nur zu dulden, sondern auch löblich und ehrlich[3]) . . . Ists nicht Sünde, sondern gut, daß ich Christus Bild im Herzen habe, warum sollts Sünde seyn, wenn ichs im Auge habe?“[4]) Dagegen verwirft die reformirte Kirche in fanatischem Eifer eines hier extremen Spiritualismus[5]) selbst alles Aufstellen religiöser Bilder in den Kirchen[6]) (wobei sie übrigens — merkwürdig inconsequent — dann doch gerade das Abendmahl als ein Bild des Leibes Christi faßt).

1) Werke, A. v. Walch Th. VI. S. 2747.

2) Vergl. ebend. S. 2746: „Wer ist doch so staarblind, der nicht siehet, daß, gleichwie christliche Historien ohne Sünde, auch mit Frucht der Zuhörer erzählet werden, also auch um der Unverständigen willen solche Historien ohne Sünde könnten gemalet und geschnitzet werden, nicht allein daheim in den Häusern, sondern auch öffentlich in den Kirchen.“

3) „Fast [d. i. sehr] nützlich“ nennt gleicherweise das Luthersche Glaubensbek. (s. Anhang) „Bilder aus der Schrift und von guten Historien;“ wiewohl immer mit dem Zusatze: „doch frei und willkörig.“

4) „Ich weiß gewiß — so lautet diese ganze treffliche Stelle (Luthers Werke, Walch. XX, 212.) —, daß Gott will haben, man solle sein Wort hören und lesen, sonderlich das Leiden Christi. Soll ichs aber hören und denken, so ist mirs unmöglich, daß ich nicht in meinem Herzen sollte Bilder davon machen. Denn ich wolle oder wolle nicht, wenn ich Christum höre, so entwirft sich in meinem Herzen ein Mannsbild, das am Kreuze hanget; gleich als sich mein Antlitz natürlich entwirft ins Wasser, wenn ich drein sehe. Ists nun nicht Sünde rc. Sintemal das Herz mehr gilt, denn die Augen, und weniger soll mit Sünden befleckt seyn, denn die Augen, als das da ist der rechte Sitz und Wohnung Gottes.“

5) Von dem darin sich zugleich documentirenden Kunsthasse zu geschweigen, wie von der Unmöglichkeit consequenten Vollzugs solcher Grundsätze.

6) „*Rejicimus* . . Christianorum simulacra,“ sagt die Conf. Helv. II. cap. 4. schlechthin, und der Heidelberger Katech. — welcher bekanntlich (auf Grund von

Um dieses protestantischen Gegensatzes willen aber schien es der katholischen Kirche nun sehr nothwendig zu seyn, die in das kirchliche Leben und selbst in das hierarchische System des Katholicismus eng verflochtene Lehre von der Heiligenverehrung und das damit Zusammenhängende genauer festzustellen. Das Concilium Tridentinum bestimmte also in der 25. Session im 2. Decret (de invocatione, veneratione et reliquiis Sanctorum, et sacris imaginibus): Die Bischöfe sollten lehren, daß die mit Christo herrschenden Heiligen Gott ihre Gebete für die Menschheit darbrächten, und daß es darum gut und nützlich sei, sie demüthig anzurufen, und zu ihren Gebeten, Werken und ihrer Hülfe die Zuflucht zu nehmen, um auf diese Weise Wohlthaten von Gott durch seinen Sohn, den Herrn J. Chr., den einigen Heiland, zu erlangen, — mit hinzugefügter Verwerfung der Gegenlehre[1]). Hiemit sind dann auch noch zu verbinden die Stellen im Catech. Rom. T. III. qu. 2. §. 10. und IV, 5, 8, welche gleicherweise die Anrufung der Engel anordnen und „der heiligsten Mutter Gottes"[2]). Ueber die Re-

---

Calvin. Institut. II, 8, 12 sqq.) das alttest. Bilderverbot als zweites Gebot des Katechismus hat — Fr. 98.: „Mögen nicht die Bilder als der Laien Bücher in der Kirche geduldet werden? Nein." Und mit welcher Argumentation! „Denn wir nicht sollen weiser seyn denn Gott," (als ob Gott nicht selbst — vom Alten, 1 Mos. 1, 26., zu schweigen und von den bildlichen Gottesreden — im Neuen Bunde sein Bild in Christo, dem lebendigen Worte, gegeben!), „welcher seine Christenheit nicht durch stumme Götzen, sondern durch die lebendige Predigt seines Wortes will unterwiesen haben." Ganz ähnlich die Conf. Helv. I. c.

1) „Mandat sancta Synodus omnibus episcopis et ceteris docendi munus curamque sustinentibus, ut juxta catholicae et apostolicae ecclesiae usum, a primaevis christianae religionis temporibus receptum, sanctorumque Patrum consensionem et sacrorum conciliorum decreta, imprimis de Sanctorum intercessione, invocatione, reliquiarum honore et legitimo imaginum usu fideles diligenter instruant; docentes eos, Sanctos, una cum Christo regnantes, orationes suas pro hominibus Deo offerre, bonum atque utile esse suppliciter eos invocare, et ob beneficia impetranda a Deo per filium ejus J. Chr., Dominum nostrum, qui solus noster redemptor et salvator est, ad eorum orationes, opem auxiliumque confugere; illos vero, qui negant Sanctos, aeterna felicitate in coelo fruentes, invocandos esse, aut qui asserunt, vel illos pro hominibus non orare, vel eorum, ut pro nobis etiam singulis orent, invocationem esse idololatriam, vel pugnare cum verbo Dei adversarique honori unius mediatoris Dei et hominum J. Chr., vel stultum esse, in coelo regnantibus voce vel mente supplicare, impie sentire."

2) An der ersteren Stelle heißt es: „Invocandi sunt (angeli), quod et per-

liquien- und Bilderverehrung ferner bestimmte das Tridentiner Concil am angeführten Orte (Sess. XXV. decr. 2.) gleich nach der obigen Stelle wie folgt: „Auch die heiligen Körper der Märtyrer und anderer Heiligen, welche lebendige Glieder Christi und Tempel des H. Geistes waren, und von ihm zum ewigen Leben erweckt und verklärt werden sollen, sind von den Gläubigen zu verehren, indem Gott durch diese den Menschen viele Wohlthaten erzeigt. Desgleichen die Bilder Christi, der jungfräulichen Mutter Gottes und anderer Heiligen soll man in den Tempeln haben und behalten, und ihnen die gebührende Achtung und Verehrung erweisen, nicht in der Meinung, als wohne ihnen eine gewisse Göttlichkeit und Kraft ein, oder als sei von ihnen etwas zu erbitten, oder auf Bilder ein Vertrauen zu setzen, wie es einst von den Heiden geschah; sondern weil die Ehre, die man ihnen erweiset, auf die Urbilder bezogen wird, welche sie repräsentiren, so daß wir durch die Bilder, die wir küssen, und vor denen wir das Haupt entblößen und uns niederwerfen, Christum und die Heiligen verehren, denen sie ähnlich sind"[1]. Und gleicherweise erklärte sich auch der Catech. Rom.

---

petuo Deum intuentur et patrocinium salutis nostrae sibi delatum libentissime suscipiunt. Exstant divinae scripturae testimonia hujus invocationis." An der anderen: „Jure ecclesia gratiarum actioni preces etiam et implorationem sanctissimae Dei Matris adjunxit, qua pie atque suppliciter ad eam confugeremus, ut nobis peccatoribus sua intercessione conciliaret Deum, bonaque tum ad hanc, tum ad aeternam vitam necessaria impetraret. Ergo nos . . assidue misericordiae matrem ac fidelis populi advocatam invocare debemus, ut oret pro nobis peccatoribus, ab eaque hac prece opem et auxilium implorare, cujus et praestantissima merita apud Deum esse et summam voluntatem juvandi humanum genus nemo nisi impie et nefarie dubitare potest."

1) „Sanctorum quoque martyrum et aliorum cum Christo viventium sancta corpora, quae viva membra fuerunt Christi et templum Spiritus S., ab ipso ad aeternam vitam suscitanda et glorificanda, a fidelibus veneranda esse; per quae multa beneficia a Deo hominibus praestantur: ita ut affirmantes, Sanctorum reliquiis venerationem atque honorem non deberi, . . . omnino damnandos esse, prout jam pridem eos damnavit et nunc etiam damnat ecclesia. Imagines porro Christi, Deiparae virginis et aliorum Sanctorum in templis praesertim habendas et retinendas, eisque debitum honorem et venerationem impertiendam: non quod credatur inesse aliqua in iis divinitas vel virtus, propter quam sint colendae, vel quod ab eis sit aliquid petendum, vel quod fiducia in imaginibus sit figenda, veluti olim fiebat a gentibus, quae in idolis spem suam collocabant; sed quoniam honos, qui eis exhibetur, refertur ad prototypa, quae illae repraesentant; ita ut

III, 2, 8. 15. 23. 24.[1]). Endlich setzte auch hinsichtlich aller dieser Bestimmungen das Concilium Tridentinum a. a. O. ausdrücklich nicht nur — wie schon bemerkt — das Anathema fest für alles ihnen Widersprechende, sondern es verpönte dann doch auch noch gleich ausdrücklich im Allgemeinen jeden sich daran anschließenden Mißbrauch, Aberglauben, u. dergl.[2]).

Alle diese Satzungen suchten nun demnächst die katholischen Theologen, vorzüglich ein Bellarmin und Bossuet, noch weiter zu begründen und zu erörtern, und zwar theils durch Schriftstellen, welche indeß doch sämmtlich nicht beweisen, was sie eigentlich müßten, daß nehmlich den Heiligen (und Engeln) ein äußerer Cultus im katholischen Sinne des Worts und invocatio zukomme u. dergl., theils durch Berufung auf Kirchenväter und Concilien, was aber jedenfalls nur eine sehr relative Autorität seyn kann, theils endlich

---

per imagines, quas osculamur, et coram quibus caput aperimus et procumbimus, Christum adoremus, et Sanctos, quorum illae similitudinem gerunt, veneremur; id quod Conciliorum, praesertim vero secundae Nicaenae synodi decretis contra imaginum oppugnatores est sancitum."

1) §. 8.: „Docendum est, (venerationem Sanctorum . . .) aut etiam corporum ipsorum sanctorumque cinerum cultum, quem semper cath. ecclesia adhibuit, huic legi (de colendo uno Deo) non repugnare." — §. 23.: „Cum Christus ejusque sanctissima et purissima mater ceterique omnes sancti humana praediti natura humanam speciem gesserint, eorum imagines pingi atque honorari non modo interdictum non fuit, sed etiam sanctum et grati animi certissimum argumentum semper habitum est."

2) „Si quis autem his decretis" (unmittelbar vorangegangen war übrigens die Erinnerung an die von Christo durch die Heiligen erwiesenen Wohlthaten, ihre Wunder und Beispiele, „ut pro iis Deo gratias agant, ad Sanctorumque imitationem vitam moresque suos componant, excitenturque ad adorandum ac diligendum Deum et ad pietatem colendam;" daß aber nicht blos der Negation dieser Behauptung das Schlußanathema gelte, zeigt schon die oben S. 260. Anm. 1. aus dem Conc. Trid. angeführte Antithese) „contraria docuerit, aut senserit: anathema sit. In has autem sanctas et salutares observationes si qui abusus irrepserint, eos prorsus aboleri sancta Synodus vehementer cupit, ita ut nullae falsi dogmatis imagines et rudibus periculosi erroris occasionem praebentes statuantur . . .Omnis porro superstitio in Sanctorum invocatione, reliquiarum veneratione, et imaginum sacro usu tollatur; omnis turpis quaestus eliminetur; omnis denique lascivia vitetur. Postremo tanta circa haec diligentia et cura ab episcopis adhibeatur, ut nihil inordinatum aut praeposterum et tumultuarie accommodatum, nihil profanum nihilque inhonestum appareat; cum domum Dei deceat sanctitudo" cet.

durch anderweite Deductionen, die aber, so weit sie als richtig zugegeben werden können, wiederum nur etwas erweisen, was auch die lutherische Kirche und Praxis nicht leugnet, wie z. B. daß man Heilige aus dankbarer Liebe in hohen Ehren zu halten habe, und daß auch (wirkliche und würdige) irdische Reliquien und Bilder von ihnen[1]) als Erinnerungs-Zeichen und -Mittel an dieselben und als Erweckungsmittel zur Nachahmung ihres Glaubens und Lebens, werthvoll und insonderheit das Kreuz Christi als Symbol des für uns Gekreuzigten ehrwürdig seien, oder denen jedenfalls, so scheinbar sie seien, das Zeugniß der Erfahrung und Geschichte entgegensteht, daß in der Praxis der katholischen Kirche keinesweges etwa solche feine Theorieen, sondern vielmehr ein von Heiligen-, Bilder- und Reliquiendienst in der Praxis unzertrennlicher grober verderblicher Aberglaube geherrscht hat und noch herrscht. Was Bellarmin insbesondere betrifft[2]), so unterscheidet er zur Rechtfertigung des Heiligendienstes 2c. dreierlei Arten von Cultus. Der höchste, die λατρεία, eigentliche Anbetung, gebührt der höchsten Erhabenheit, der excellentia divina; der niedrigste, der cultus civilis, der niedrigsten excellentia, der bürgerlichen, die auf Würden und Ehrenstellen beruht. Zwischen beiden Excellentien in der Mitte steht die Herrlichkeit der Engel und Heiligen, die nicht vollkommen göttlich, aber doch übernatürlich und eine Gabe Gottes ist, und ihr entspricht eine mittlere Art von cultus, die δουλεία, die nun übrigens auch wieder zwiefach ist, theils die gewöhnliche, allen Heiligen gebührende, theils die blos Christo als Menschen und der Maria als unserer Königin und Herrin zukommende ὑπερδουλεία[3]).

---

1) Die oben S. 257 f. angeführte luth. Symbolstelle gegen Reliquien verwirft dieselben ja offenbar nur um des Mißbrauchs willen. Indeß liegt dieser Mißbrauch den Reliquien ungleich näher, als den Bildern, weshalb denn auch nur die letzteren in die kirchliche Praxis haben übergehen dürfen, wiewohl die lutherische Kirche, die allerheiligste Reliquie im Sacrament des Altars wahrend, doch fern davon ist, mit der Conf. Helv. c. 5. „virtutes" für die einzig werthvollen Reliquien zu erklären, zufrieden, „si honeste mandassent terrae reliquias, postquam astra petiisset spiritus."

2) Vergl. Bellarm. de eccles. triumphante (darin lib. I. de beatitudine et canonizatione sanctorum, lib. II. de reliquiis et imaginib. ss., u. lib. III. de iis reb., quibus superna Hierusalem ab eccl. in terr. peregr. colitur).

3) Das Wesentlichste dieser Bestimmungen, die Unterscheidung von λατρεία

Aehnlich beschränkt dann auch Bossuet[1]) die eigentliche Anbetung natürlich auf Gott. Die Verehrung der Heiligen, sagt er, sei religiös blos wegen ihrer nothwendigen Beziehung auf Gott; dabei entspringe dann die Anrufung der Heiligen aus demselben Geiste der Liebe und brüderlichen Gemeinschaft, der uns auch bewege, die Theilnahme unserer irdischen Brüder anzusprechen; auch an sie wende man sich ja nicht, um von ihnen, sondern nur um vermittelst ihrer von Gott Wohlthaten zu erhalten; die Kenntniß von unseren Bitten aber hätten die Heiligen nicht durch sich selbst, sondern sei es durch eine besondere göttliche Erleuchtung, oder durch den Dienst der Engel, oder vermittelst des Wesens ihres Anschauens Gottes, und die Kirche begnüge sich nun nur schlechthin zu lehren, daß die Gebete zu den Heiligen wirksam seien; kurz von Idololatrie könne hiebei nicht die Rede seyn, denn die Kirche gestatte auch bei den vollendetsten Heiligen nicht Anerkennung irgend einer Tugend, die nicht eine Gabe der göttlichen Gnade wäre, noch irgend einer Kenntniß menschlicher Dinge, die Gott ihnen nicht mittheilte, noch irgend einer Fähigkeit zu Hülfleistung, außer durch ihre Gebete, noch endlich irgend einer Glückseligkeit, außer durch vollkommene Unterwerfung unter und Uebereinstimmung mit Gottes Willen.

Mit der römisch-katholischen Kirche stimmt im Wesentlichen hier nun auch die griechische Kirche überein. Auch sie betrachtet zwar Gott als den einzigen Gegenstand der Anbetung, aber nicht als den einzigen gottesdienstlicher Verehrung. Die Griechen rufen, nach der Vorschrift ihrer Symbole, wie die römisch Katholischen, die Jungfrau Maria als Mutter Gottes an[2]), und die Heiligen und Märtyrer, nicht als göttliche Wesen, sondern als vor-

---

und δουλεία, findet sich übrigens auch schon früher; z. B. in Eck Loci c. 14. („Licet sancti non sint adorandi latria, quia soli Deo debetur, tamen venerandi sunt dulia"); ja der Sache, wenngleich nicht demselben Worte nach, selbst schon in den Beschlüssen des ökumenischen Concils von 787 (s. S. 265 f.).

1) Vergl. besonders Expos. c. 5.

2) Ἔχουσι χρέος ὅλοι οἱ ὀρθόδοξοι, νὰ τὴν (Μαρίαν) δοξάζουσι . ., ὡς μητέρα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἢ μᾶλλον εἰπεῖν ὡς θεοτόκον — Conf. orthod. p. 77. (ἣν — wie Metroph. Critop. Conf. c. 17. p. 135. bemerkt — ὡς μὲν πάντων τῶν ἁγίων ὑπερέχουσαν καὶ πολλῷ πλειόνα ἐκείνων παῤῥησίαν πρὸς τὸν υἱὸν ἔχουσαν, πρώτην τῶν ἄλλων ἐπικαλούμεθα εἰς πρεσβείαν).

züglich begnadigte Freunde Gottes[1]), die auch für uns durch ihre Fürbitte (eben nur so) die göttliche Gnade zu vermitteln im Stande seien[2]); und in demselben Sinne werden, nach symbolischen Bestimmungen, in der griechischen Kirche auch die Engel, insbesondere die Schutzengel, verehrt[3]). Mit der Anrufung der Heiligen ist dabei auch in der griechischen Kirche die Verehrung ihrer Reliquien und Bilder, sowie des Kreuzes, verbunden; ja es wird damit bei den Griechen noch mehr Aberglaube getrieben, als bei den Römisch-Katholischen, obgleich die griechischen Symbole davor warnen, daß man nicht die Bilder an sich, sondern die Urbilder verehren solle, die sie vorstellen[4]). Bei diesem ganzen Bilderdienste stützt man sich griechischerseits (wie ja auch selbst im Abendlande, vergl. S. 261. Anm. 1. u. S. 263. Anm. 3.) auf die ökumenische Synode zu Nicäa von 787, welche, als Resultat des harten Bil-

---

1) *Ἐπικαλούμεθα τὴν μεσιτείαν τῶν ἁγίων πρὸς τὸν θεὸν . ., καὶ ἐπικαλούμεθα αὐτοὺς οὐχὶ ὡς θεούς τινας, ἀλλ' ὡς φίλους αὐτοῦ κ. τ. λ.* — Conf. orthod. p. 317.

2) *Ζητοῦσιν εἰς ἡμᾶς τὴν χάριν τοῦ θεοῦ μὲ ταῖς πρεσβείαις* — ib. Vergl. auch Metroph. Critop. Conf. cap. 17. p. 132. 133. 135.: *Οὐ γὰρ λέγομεν πρός τινα τῶν ἁγίων, ἅγιε σῶσον, ἢ λύτρωσαι, ἢ προνοοῦ μοι ἀγαθὰ, ἤ τι τοιοῦτον, οὐδαμῶς. (ταῦτα γὰρ μόνῳ τῷ θεῷ δύνατα καὶ οὐδενὶ ἄλλῳ.) ἀλλὰ λέγομεν, ἅγιε πρέσβευε ὑπὲρ ἡμῶν . . Οὐ μεσίτας τοίνυν τοὺς ἤδη μεταστάντας ἁγίους καλοῦμεν, ἀλλὰ πρέσβεις καὶ ἱκέτας πρὸς τὸν θεὸν ὑπὲρ ἡμῶν ἀδελφῶν ἐκείνων ὄντων . . Ἡ καθολικὴ ἐκκλησία πλὴν τοῦ πρεσβεύειν τὸν θεὸν ὑπὲρ ἡμῶν καὶ πάντα τἀναγκαῖα ἡμῖν παρ' ἐκείνου αἰτεῖν οὐδενὸς ἄλλου δεῖται παρά του τῶν ἁγίων, οὐδὲ παρ' αὐτῆς τῆς ἁγίας θεοτόκου.* (Factisch bleibt sonach freilich doch immer der Charakter als *μεσῖται* den Heiligen, wie es denn auch die Acta Würtemb. p. 128. aussprechen.)

3) *Ἀκόμι τοὺς ἀγγέλους ἐπικαλούμεθα νὰ μεσιτεύουσι μὲ ταῖς προστασίαις τοὺς ὑπὲρ ἡμῶν πρὸς τὸν θεόν· διατὶ ἐκεῖνοι προσφέρουσιν εἰς τὴν τοῦ θεοῦ μεγαλειότητα τὰς προσευχὰς καὶ ἐλεημοσύνας καὶ πάντα τὰ καλὰ ἔργα τῶν ἀνθρώπων· κ. τ. λ.* — Conf. orthod. p. 321. (In dem hier gleich Folgenden werden dann den Engeln die Heiligen nur parallelisirt: *οἱ δὲ ἅγιοι μετὰ θάνατον εἶναι ὥσπερ ἄγγελοι.*)

4) Conf. orthod. p. 328.: *Μὰ ἡμεῖς ὅταν τιμῶμεν τὰς εἰκόνας καὶ τὰς προσκυνοῦμεν, δὲν προσκυνοῦμεν τὰ χρώματα ἢ τὰ ξύλα κ. τ. λ.* Vergl. Metroph. Critopul. Conf. p. 125.: *Ταῖς ἁγίαις εἰκόσι καὶ τιμὴν τὴν προσήκουσαν ἀπένειμεν (ἡ ἐκκλ.), οὐ λατρευτικὴν ἢ δουλικὴν, ἄπαγε· αὗται γὰρ θεῷ μόνῳ προσήκουσιν· ἀλλὰ σχετικὴν καὶ φιλικήν· ἀναφέρουσα μέν τοι καὶ ταύτην ἐπὶ τὰ ἐκείνων πρωτότυπα· ὡς φησὶν ὁ ἐν ἁγίοις Βασίλειος ὁ μέγας. Ἡ τιμὴ τῆς εἰκόνος ἐπὶ τὸ πρωτότυπον διαβαίνει.*

derstreites, den Beschluß gegeben hatte[1]): „Sowohl das ehrwürdige Kreuz, als die Heiligenbilder aller Art, sollten in den Kirchen aufgestellt werden, damit die Christen zur Erinnerung an die Urbilder und zum Verlangen nach denselben, zur Begrüßung und Verehrung (τιμητικὴ προςκύνησις), jedoch dem Glauben gemäß nicht zu einer nur Gott gebührenden Anbetung (λατρεία), aufgemuntert würden. Allen diesen Bildern solle man auch durch Räuchern und Lichtanzünden Ehre erweisen; denn wer ein Bild verehre, verehre den dadurch Vorgestellten." Uebrigens blieb der gesammte Gebrauch der Bilder in der griechischen Kirche auf die gemalten und ausgelegten beschränkt; die geschnitzten, gegossenen und ausgehauenen wurden ausgeschlossen[2]).

Daß auch auf die Engel sich der vergöttlichende Cultus der r. katholischen und griechischen Kirche erstreckte, bei verschiedentlich modificirter Verneinung seitens der Protestanten, ist bemerkt worden. Dagegen hat die Lehre von diesem hier so mit in Betracht genommenen Gegenstande, die Lehre von den Engeln, und demgemäß auch die vom Teufel — sonst, bei der Unzweideutigkeit selbst der eignen Aussprüche Christi darüber, das kirchlich unbestrittenste und unbekrittelste unter allen Dogmen[3]), worin eben nur von Einer isolirten Seite wesentlich divergirende Ansichten sich aussprechen — auf eine ganz eigenthümliche Weise sich im System der Swedenborgianer gestaltet, indem dasselbe die Existenz eigentlich angelischer Naturen ganz leugnet und angelischen Namen und Cultus auf die abgeschiedene menschliche Geisterwelt mit mancherlei phantastischen Grübeleien überträgt. Es kennt also weder ein eigenthümliches Wesen der Engel, noch einen persönlichen Teufel, wiewohl sonst die Swedenborgische phantastische Speculation doch gerade am liebsten und längsten bei Engeln und Teufeln verweilt. Ein swedenborgischer Engel nehmlich ist vielmehr (nach Fr. 29. des Swedenb. Katech.) „ein guter Mensch im Zustande der Verklärung," (eine „abgeschiedene gute Menschenseele" nach Tafel Vergleich. Darstellung S. CVII.), der Teufel (Kat. Fr. 32.)

---

1) S. Harduin. Concill. T. IV. p. 444 sqq.

2) Metroph. Critop. cap. 15. p. 125.: Τούτων (τῶν ἁγίων) εἰκόνας ἡ ἐκκλησία ἐποίει οὐ γλυπτὰς οὐδὲ λαξευτὰς, ἀλλὰ γραπτὰς μόνον.

3) Bezeichnend darum auch, daß der in Leugnung des persönlichen Gottes ausgelaufene neuere Abfall der Kirche zum Unglauben eben von dieser Seite, durch Leugnung des Teufels, sich Bahn gebrochen hat.

„die Gesammtheit der höllischen Geister" d. i. (Fr. 31.) „der bösen Menschen im Zustande des Elends und der Verzweiflung, in den sie sich selbst gebracht haben" (der „abgeschiedenen bösen Menschenseelen"). Der Engel Geschäft besteht nun (Kat. Fr. 30.) „in der Verehrung und im Dienst des Herrn, und in dem Bestreben, einander glücklich zu machen; desgleichen darin, daß sie über uns wachen, und suchen uns so gut und glücklich zu machen, als sie selbst sind." Die höllischen Geister dagegen (Fr. 33.) „suchen einander zu quälen und elend zu machen, auch bemühen sie sich, uns eben so böse und elend zu machen, als sie selbst sind." Wenn Fr. 37. des Katech. darauf fortfährt: „Kannst du die höll. Geister hindern, dich böse zu machen?" so lautet die Antwort: „Ja, unter dem Beistande des Herrn kann ich es; und wenn ich ihnen widerstehe, so fliehen sie." Dann „kommt der Herr und seine Engel mir näher" rc. Uebrigens weiß Swedenborg auch sonst noch mancherlei, zum Theil sehr Absonderliches, namentlich die geschlechtlichen Verhältnisse betreffend, über Wesen und Geschäft der Engel. „Da der Geschlechtsunterschied — so faßt Tafel Vergl. Darstell. rc. S. CVII. vergl. S. 517—554. dies zusammen — hauptsächlich in den Geist selbst gesetzt werden muß, so sind auch die Engel nicht geschlechtslos, und da dieser Unterschied nicht zwecklos seyn kann, auch nicht absolut ehelos; die Schrift leugnet nur die natürlichen Ehen im Himmel, nicht aber geistige Ehen" rc.; wozu dann die Swedenborgische Vorstellung von dem engelischen Aufenthaltsorte wohl stimmt (s. unten §. 66, 1. u. §. 69, 3.). — Eine besondere Anwendung der angelo- oder dämonologischen Speculationen oder Phantasieen der Swedenborgianer s. übrigens unten (bei der Lehre vom Werke Christi) §. 47. Anfang.

Dritter Abschnitt.

Christliche Anthropologie
(von dem Urstande und der gegenwärtigen Beschaffenheit des Menschen).

---

§. 39.

Allgemeines.

Seit dem Auftreten des Pelagius im 5. Jahrhundert war eine Neigung zu pelagianisirender Entstellung der christlichen An-

thropologie, so kräftig sie auch anfangs unterdrückt und wiederholt gedämpft worden war, doch stets noch unter mannichfachen Formen zurückgeblieben, und hatte, endlich eine fast allgemeine haltungslose Halbheit in anthropologischer Vorstellungsweise erzeugend, sich in der Kirche fortgepflanzt (vergl. §. 40.). Dieselbe pelagianisirende Richtung, nicht material, blos formal modificirt, und meist sorgsam versteckt, stellt dann auch seit der Reformation in der Kirche sich mehrfach wieder dar, nur mit dem Unterschiede vom Früheren, daß jetzt in der christlichen Anthropologie, als endliches Ergebniß langer, fast unübersehbarer Kämpfe und Wirrungen, neben allem Falschen doch auch die lautere Wahrheit kirchlich durchgekämpft mit da stand.

Die Anthropologie der gesammten Kirche, aller nachreformatorischen Kirchenpartheien, gründet sich auf die biblisch historische Relation von einem vollkommneren Urstande der Menschheit und einer nachher eingetretenen Verschlimmerung mittelst der Adamitischen Sünde. Nur der Swedenborgianismus verwirft selbst diese Basis. Aber in Bestimmung der Art und des Grades jener Vollkommenheit und dieser Verschlimmerung nun weichen die einzelnen wesentlich von einander ab. Nur die evangelisch-lutherische Kirche hält unverbrüchlich an dem hohen und ernsten biblischen Typus fest, und an sie schließt, wiewohl nicht ohne Schwankungen und Inconsequenzen, die reformirte sich an, während in steigender Progression des Abweichens r. Katholiken und Griechen, Mennoniten und Quäker, endlich Arminianer und Socinianer, laxere und immer laxere Ansichten darlegen.

Daß das erste Menschenpaar vor dem Falle nach Leib und Seele vollkommener gewesen sei, als alle Menschen nach demselben, das gestehen zunächst in Betreff des ursprünglichen Zustandes der Menschen alle christlichen Kirchenpartheien neuerer Zeit, mit jener einzigen Ausnahme, zu. Aber schon in der Bestimmung des Grades dieser ursprünglichen Vollkommenheit und ihres Verhältnisses zur menschlichen Natur gehen die einzelnen, und zum Theil sehr wesentlich, aus einander. Ebenso geben alle Kirchenpartheien, wiewohl wiederum mit jener Einen Ausnahme, zu, daß in der Sünde Adams der letzte Grund zu suchen sei, warum die Menschen jetzt, nach dem Falle, nicht mit denselben Vorzügen geboren werden, welche das erste Menschenpaar vor dem Falle besaß; aber in Bestimmung der Art, wie, und des Grades, in wie weit die Sünde

Adams verderbenbringend auf alle Menschen gewirkt habe, weichen die einzelnen wieder nicht unwesentlicher von einander ab. In beiden Beziehungen, in der Lehre von dem Urstande der Menschen und dem Ebenbilde Gottes in der Menschheit, sowie in der von den Folgen des Sündenfalls und von der Erbsünde, folgt die lutherische Kirche der hohen, ernsten und strengen rein biblischen Anschauung, und ungeachtet der von derselben weit divergirenden laxen Meinung Zwingli's (s. §. 43. Schlußanm.), über eine Erbsünde namentlich, die er als solche gar nicht erkannte, und trotz der praktischen Inconsequenz, in welche diese Kirche bei ihrem sichtlichen Rationalisiren in einzelnen anderen Lehren dadurch geräth, ist auch die reformirte Kirche seit Calvin diesen Ueberzeugungen im Wesentlichen beigetreten[1]), wenngleich[2]) einestheils nicht ohne Schwankungen zwischen lutherischer und katholischer Lehre in einzelnem minder Bedeutenden und in einzelnen Bekenntnissen (§. 41.), anderentheils auch nicht ohne eine allgemeine das rein evangelische Princip betreffende Verdünnung[3]). Von dieser ursprünglich nur lutherischen Lehre fallen in beiden Beziehungen dann von zwei verschiedenen Standpunkten her zu laxeren Ansichten ab theils die Mennoniten (ihre überwiegende Mehrzahl) und die Quäker

1) Die Aufnahme eines guten Theils der durch die Luthersche Reformation bedingten und fixirten anthropologischen und soteriologischen Fortschritte und zugleich der Rückfall in eine längst vor der Reformation von ächt kirchlicher Katholicität verworfene christologische Häresie (Nestorianismus) bedingt ja eben nach einer Seite hin hauptsächlich den eigenthümlichen Charakter der reformirten Kirche im Guten, wie im Schlimmen, in seiner Harmonie und seiner Disharmonie mit dem der lutherischen.

2) Von der Calvinistischen Uebertreibung in der Lehre von der Gnade hier noch ganz abgesehen, da sie die Anthropologie im engeren Sinne nicht betrifft. (Noch viel mehr von der Anthropologie einzelner ausgezeichneten neueren Theologen, Schleiermachers namentlich, dem die Sünde ja gar nichts Positives, sondern nur eine niedere Stufe des Guten und das von Gott anerschaffene Reizmittel zu dessen Entwicklung ist.)

3) Im letzteren Bezug erklärt der gewiß nicht gegen die reformirte Kirche partheiische Güder im Vorworte zu Schneckenburgers Vergleichender Darstellung des lutherischen und reformirten Lehrbegriffs S. XXXIII.: „So schaut der Reformirte in der Sünde vorzugsweise den Mangel, der Lutheraner die Schuld; jener erblickt im Falle eine Störung, dieser den Verlust der göttlichen Ebenbildlichkeit; jener bezeichnet die sündliche Disposition des Menschen als Erbübel, dieser als Erbsünde."

(welche letzteren ja allerdings ihrer oben bezeichneten Praxis zufolge eine noch weit tiefere Stufe einnehmen würden, wäre nicht ihre Theorie in theilweisem Widerstreit mit der Praxis), theils und vornehmlich, wenn auch in minderer Intensität, die Römisch-Katholischen[1]; noch auffallender sodann, als die römisch Katholischen, die griechische Kirche, und noch bedeutend mehr, als Katholiken und Griechen einer- und auch als Quäker und Mennoniten andererseits, die Arminianer und besonders die Socinianer. Letztgenannte beide Partheien leugnen auch geradehin, was die lutherische Kirche mit wesentlichem Anschluß der reformirten Hauptfraction streng behauptet, die katholische und griechische doch einigermaßen festhalten, und die Mennoniten und Quäker im Grunde doch nur beschränken, daß der natürlich in Erbsünde empfangene Mensch eigentliche Verschuldung an sich trage, und in den Augen Gottes als Sünder erscheine. Unter allen von der reinen Lehre abirrenden Partheien aber treibt die Willkühr, wiewohl auch sie nicht ohne bedeutsame praktische Inconsequenzen, doch am weitesten die der Swedenborgianer, insofern sie eben selbst die biblisch historische Grundlage dieser ganzen Lehre durch allegorische Deutelei verwirft. Vergl. §. 40—44.

§. 40.

Römisch-katholische Lehre von dem Urstande des Menschen in Vergleich mit der lutherischen.

Da Luthers Grundstreben, von dem die Reformation ausging, auf den praktischen Mittelpunkt des Christenthums, das tiefe

1) Den wohl ihr selbst einigermaßen fühlbaren Mangel in dieser Beziehung, welcher — der theoretische Grundirrthum des Katholicismus (s. §. 50. Anf.) — von dem mächtigsten, bedeutsamsten Einflusse auf das ganze katholische Lehrsystem und die ganze katholische Praxis ist, sucht die katholische Kirche durch Uebertreibung in einem anderen ähnlich einflußreichen Lehrstücke, dem von den Sacramenten, von der Transsubstantiation insbesondere, gleichsam zu ersetzen; aber nicht jene Uebertreibung in dem, was die katholische Kirche hat, ist das Schlimmere, sondern dieser Mangel in dem, was sie nicht hat, der dazu treibt, und der auf Unglauben beruht. (Das entsprechende, nur gerade umgekehrte, Verhältniß findet — wie schon oben zu §. 23, 4. bemerkt — bei der reformirten Kirche statt hinsichtlich der übertreibenden Lehre von der Prädestination, als gleichsam des Ersatzes des fühlbaren Mangels in der Lehre von den Sacramenten.)

menschliche Verderben und die einzige wahrhaft gründliche göttliche Heilungsart desselben durch die Erlösungsthat Jesu Christi und den Glauben an ihn, gerichtet war: so mußte nothwendig die religiöse Anthropologie (und Soteriologie) — ohnehin dies, nächst dem damit untrennbar Zusammenhängenden (wie der Lehre von den Sacramenten), gerade derjenige Hauptpunkt im christlichen Lehrsystem, in welchem durch die Entwicklung der früheren Jahrhunderte der reine Lehrbegriff noch nicht zu unerschütterlicher Bestimmtheit geführt worden war (vergl. ob. S. 100.) — Veranlassung zu hochwichtigen Differenzen zwischen der katholischen und lutherischen Lehre darbieten.

Luther und die Seinen wollten die Lehre der Schrift, den klaren Paulinischen Lehrbegriff, gegen den in der katholischen Kirche — als Grundirrthum (§. 50. Anf.) — herrschenden groben und feinen Pelagianismus und gegen die daraus entsprungenen kirchlichen Mißbräuche geltend machen. Hiebei kam es denn besonders auf die Theorie über die sittliche Kraft oder Unkraft des Menschen und über die Wirkung der Gnade zu seiner Heiligung an. Daß der Mensch nicht so noch sei, wie er aus der Hand Gottes hervorgegangen, daß die Sünde ihn geistlich verderbt habe, daß er, um wahrhaft gottgefällig zu werden, der Erlösung und Gnadenwirkung bedürfe, das war beiden Theilen gewiß genug; in Anerkennung einer von Adam stammenden sittlichen Verderbniß stimmen katholische und evangelische Kirche überein. Nicht aber über den Grad derselben; in der Bestimmung des Grades der sittlichen Versunkenheit und Hülfsbedürftigkeit des Menschen, mithin auch in der Bestimmung des Umfangs der göttlichen Gnadenwirkung, gehen sie aus einander. Die Ansicht und Entscheidung hierüber nun hing zunächst wieder gar sehr von der Ansicht darüber ab, wie man sich den ursprünglichen reineren Zustand, den Urstand der Menschen denke; denn je vollkommener der ursprüngliche Zustand, desto tiefer der nachherige Fall, je höher die ursprünglichen Vorzüge, desto größer ihr Verlust; ja nicht das blos, sondern je vollkommener der erste Adam, je tiefer sein Fall, je größer der Verlust seiner Gaben des Urstandes, um so größer dann auch deren Wiedergewinn durch die Erlösung, um so vollkommener die Wiederaufrichtung des Gefallenen in Christo, um so herrlicher dieser zweite Adam[1]). In

1) Es ist und bleibt eine unverkennbare Wahrheit, daß erst die Erlösung

einem wahrhaft hohen Begriffe nun aber von den anerschaffenen Vorzügen der menschlichen Natur concentrirt sich eben das Eigenthümliche des evangelischen Lehrbegriffs gegenüber dem katholischen.

Die evangelisch-lutherische Kirche — ohne alle Klügelei, aber in vollem inneren Einklange aller Bestimmungen, unter das göttliche Wort nach Geist und Buchstaben sich beugend, und dabei die Ehre des Urstandes messend an der erfahrungsmäßigen Schmach der natürlichen Gegenwart, wie an der Glaubensherrlichkeit im Reiche der Erlösung — erklärt den ursprünglichen, den aus Gottes Hand hervorgegangenen Menschen nicht blos für unschuldig, sondern für gut im positiven Sinne, für gerecht, für heilig, für unsterblich rc. (nach der Schrift), indem sie eben je nach der Herrlichkeit des zweiten Adam und seines Reiches auch den Urstand des ersten bemißt[1]). Das ist der unleugbare Sinn der Ausdrucksweise

---

den ursprünglichen Schöpferzweck klar enthüllt, wie umgekehrt, daß erst die ganze Herrlichkeit der ersten Schöpfung die überschwengliche Herrlichkeit der Neuschöpfung durch die Erlösung erhärtet. Wenn also der Zustand der ursprünglichen anerschaffenen Güte nur analog zu denken ist dem, den die folgende Erlösung im Gegensatz gegen das hereingekommene Böse als Ziel verwirklichte; wenn sich im Urstande die Präformation der Erlösung und in der Erlösung die Ausführung der Adumbrationen des Urstandes darstellt: so versteht sich auch erst so wie im Allgemeinen das ganze Gewicht der Lehre vom Urstande und der katholischen und evangelischen Divergenzen darüber, so nun auch insonderheit die Wahrheit eines Wortes, welches Luther in Bezug auf ein einzelnes Hauptmoment in diesem ganzen Connex einmal sprach: „Si statuas, justitiam originalem non fuisse naturae, sed donum quoddam superfluum superadditum: annon igitur frustra est mittere redemptorem Christum, cum justitia originalis tanquam aliena res a natura nostra ablata est et integra naturalia manent?"

1) Als Wirkung der Erlösung erscheint in der Schrift seligmachende Erkenntniß Gottes, Aufhebung des Schuldverhältnisses zwischen dem Menschen und Gott, Vernichtung des Todes in der seligen Auferstehung und Erhöhung zur Mitherrschaft Christi, und zwar so, daß hier Aufhebung des Schuldverhältnisses dann erst alles Andere bedingt. Wenn sonach der Zustand des vordem hereingekommenen Verderbens offenbar in einem Wissen um Gott ohne Beseligung, in dem Daseyn eines Schuldverhältnisses zwischen dem Menschen und Gott, in dem Verfallenseyn unter das Gericht des Todes und in der Entziehung der gottgewollten Herrschaft bestand, und zwar auch hier denn die Schuld oder die geistig sittliche Zerrüttung als der Grund von allem Anderen (von dem unseligen Gottesbewußtseyn als Wirkung und von der Todesknechtschaft und Herrschaftslosigkeit als Folge) bestand: so erhellet aus dem Allen nun klar genug auch die Beschaffenheit der ursprünglichen Güte als Zustandes wirklicher Ebenbildlichkeit Got-

des gesammten lutherischen Bekenntnisses[1]), dem hier wesentlich auch die reformirten Symbole conniviren[2]). Das ka-

tes, als eines Zustandes wahrhaftiger natürlicher Gottesgemeinschaft mit der Wirkung beseligender Gotteserkenntniß nach innen und den Folgen: Freiheit von der Knechtschaft des Todes und Herrschaft über die irdische Natur, nach außen.

1) Ausdrücklich nennt insbesondere die Form. Conc. Solida declar. art. I. de pecc. orig. p. 640. (ed. Rechenb.) die justitia originalis eine *concreata;* von der Erbsünde heißt es nehmlich an dieser Stelle: „quod sit per omnia totalis carentia, defectio seu privatio concreatae in paradiso justitiae originalis seu imaginis Dei, ad quam homo initio in veritate, sanctitate atque justitia creatus fuerat" cet. („Poenae vero peccati originalis . . sunt mors," cet. — p. 641.; vergl. Schmalk. Art. Th. III. Art. 1.: „durch welches Ungehorsam alle Menschen sind Sünder worden, dem Tode und dem Teufel unterworfen."). Aehnlich, wenn auch minder ausdrücklich, die Apologie art. I. de pecc. originali p. 53 sq.: „Justitia originalis habitura erat non solum aequale temperamentum qualitatum corporis, sed etiam haec dona, notitiam Dei certiorem, timorem Dei, fiduciam Dei, aut certe rectitudinem et vim ista efficiendi (daß aber hiemit die Apologie nicht eine bloße Fähigkeit, sondern einen activen habitus meine, ist aus ihren anderweiten Bestimmungen klar; schon aus dem Anf. des Art. p. 51. u. A. C. Art. 2.). Idque testatur scriptura cum inquit, hominem ad imaginem et similitudinem Dei conditum esse. Quod quid est aliud, nisi in homine hanc sapientiam et justitiam effigiatam esse, quae Deum apprehenderet, et in qua reluceret Deus, hoc est, homini dona esse data notitiam Dei, timorem Dei, fiduciam erga Deum et similia?" welche Stelle dann noch mehr durch die kurz vorhergegangene p. 52. erläutert wird: „Propriis viribus posse diligere Deum super omnia, facere praecepta Dei, quid aliud est quam habere justitiam originis?" (Noch bestimmter in Beziehung auf das Angeborenseyn, also der Concordienformel näher, drückt sich die Conf. Saxon. 2. p. 53 sq. aus: „Justitia originalis non tantum fuit acceptatio generis humani coram Deo, sed etiam in ipsa natura hominum lux in mente, quia firmiter assentiri verbo Dei poterat, et conversio voluntatis ad Deum et obedientia cordis congruens cum judicio legis Dei, quae menti insita erat." Vergl. Luthers Erklärung in Genes. 3.: „Justitiam non fuisse quoddam donum, quod ab extra accederet, separatum a natura hominis, sed fuisse vere naturalem, ut natura Adae esset diligere Deum" cet.).

2) Vergl. Conf. Helv. II, 8. („Fuit homo ab initio a Deo conditus ad imaginem Dei, in justitia et sanctitate veritatis, bonus et rectus. Sed instinctu serpentis et sua culpa a bonitate et rectitudine deficiens, peccato, morti variisque calamitatibus factus est obnoxius"), Conf. Belg. art. 14. („Credimus, Deum ex terrae pulvere hominem creasse et ad suam imaginem et similitudinem fecisse atque efformasse, bonum nempe, justum et sanctum, qui suo sese arbitrio ad divinam voluntatem per omnia componere posset"), Conf. Scot. art. 2. („Confitemur, Deum creasse hominem . . in imaginem et similitudinem suam . ., adeo ut in tota hominis natura nulla potuerit notari imperfectio"), Canon. Dordrac. 3,

tholische Dogma hingegen spricht dem ersten Menschen jene Vorzüge zwar auch keineswegs eigentlich ab, es spricht sie ihm aber doch nur zu in gar verkünstelt verdünnender Deutung; es reducirt nehmlich das ursprünglich Gute der menschlichen Natur, das, was der Natur selbst ursprünglich einwohnte, auf das negative Gut der Unschuld, der Indifferenz zwischen Gut und Böse und der Wahlfreiheit, indem es das positiv vorhandene Gute, die positiven Bestandtheile der ursprünglichen Vorzüge, Heiligkeit und Unsterblichkeit, nur als besondere übernatürliche Gnadengaben Gottes betrachtet (womit dann auch noch die Unterscheidung zwischen dem Ebenbilde und der Aehnlichkeit Gottes zusammenhängt).

Die katholischen Bekenntnisse erklären über diesen Punkt vom Urstande des Menschen sich allerdings nicht sehr befriedigend. Das Concilium Trident. sagt darüber nur kurz und nicht ganz bestimmt Sess. V. decr. 1. (de peccato originali): „primum hominem statim sanctitatem et justitiam, in qua constitutus fuerat, amisisse.“[1]) Etwas ausführlicher spricht dann der Catech. Rom. T. I. qu. 2. §. 16. sich dahin aus: „Zuletzt schuf Gott den Menschen aus einem Erdenkloß, und ließ seinen Leib so beschaffen seyn, daß er zwar nicht durch die Kraft der Natur selbst, aber durch göttliche Wohlthat unsterblich und leidenlos war. Was aber die Seele betrifft, so schuf er sie nach seinem Bilde und Aehnlichkeit, und gab ihr Willensfreiheit; außerdem brachte er alle Gemüthsbewegungen und alle Begierden des Menschen in eine so wohl geordnete Mischung, daß sie stets dem Gebote der Vernunft gehorchten. Dann

1. („Homo ab initio ad imaginem Dei conditus vera et salutari creatoris et rerum spiritualium notitia in mente et justitia in voluntate et corde, puritate in omnibus affectibus exornatus adeoque totus sanctus fuit“), Heidelb. Kat. Fr. 6. („Gott hat den Menschen gut und nach seinem Ebenbilde erschaffen, d. i. in wahrhaftiger Gerechtigkeit und Heiligkeit, auf daß er Gott recht erkennete u. von Herzen liebete, u. in ewiger Seligkeit mit Ihm lebete“ &c.).

1) Im vollständigen Zusammenhange lauten die Worte: „Si quis non confitetur, primum hominem Adam, cum mandatum Dei in paradiso fuisset transgressus, statim sanctitatem et justitiam, in qua constitutus fuerat, amisisse incurrisseque per offensam praevaricationis hujusmodi iram et indignationem Dei, atque ideo mortem, quam antea illi comminatus fuerat Deus, et cum morte captivitatem sub ejus potestate, qui mortis deinde habuit imperium, h. e. diaboli, totumque Adam, per illam praevaricationis offensam, secundum corpus et animam in deterius commutatum fuisse: anathema sit.“

fügte er die wunderbare Gabe der ursprünglichen Gerechtigkeit hinzu, und gab dem Menschen die Herrschaft über die übrigen Geschöpfe" [1]). Bei aller Ungenauigkeit dieser letzteren Darstellung ergibt sich daraus nun doch folgendes Zwiefache: 1) Die Seele des Menschen hat von Gott ursprünglich Wahlfreiheit empfangen; diese Freiheit gehört zur Natur des Menschen; aber die Richtung derselben auf das Gute, die Unterordnung der Sinnlichkeit unter die Vernunft, ist eine besondere Gabe Gottes; und 2) Wie die Freiheit und Vernunft, so gehört auch die Sinnlichkeit ursprünglich zur Natur des Menschen; aber die Leidenlosigkeit und Unsterblichkeit ist erst durch die göttliche Gnade hinzugekommen. Dagegen bleibt es undeutlich, ob Herrschaft der Vernunft und justitia originalis, letztere etwa als der höchste Grad der sittlichen Vollkommenheit, und ob imago und similitudo Dei, unter sich und von dem liberum arbitrium, unterschieden werden oder nicht. Der Hauptgedanke jedoch ist klar: Der Mensch war seiner ursprünglichen Natur nach indifferent zwischen Gut und Böse und hatte zu Beidem Wahlfähigkeit; seine moralische Güte aber war ein zu den Naturkräften hinzugefügtes donum supernaturale: — ein Resultat, das nun freilich, wie es in der bezeichneten Weise (S. 271 f.) das Wesen der nachfolgenden Sünde und der späteren Erlösung aufs äußerste schmälert und verdünnt, so auch mit der Schriftlehre, daß die geschehene Schöpfung auch des Menschen **gut** gewesen, nicht stimmt, und überdies, selbst nach der scharfsinnigen Bellarminischen Darstellung, einen inneren Widerspruch enthält. **Bellarmin** findet nehmlich die Annahme der Uebernatürlichkeit der ursprünglichen moralischen Güte für nöthig, weil es der menschlichen Natur zu schwer gefallen und sie zu schwach gewesen seyn würde, gut zu seyn [2]), was

---

1) „Postremo Deus ex limo terrae hominem sic corpore effectum et constitutum effinxit, ut non quidem naturae ipsius vi, sed divino beneficio immortalis esset et impassibilis. Quod autem ad animum pertinet, eum ad imaginem et similitudinem suam formavit, liberumque ei arbitrium tribuit, omnes praeterea motus animi atque appetitiones ita in eo temperavit, ut rationis imperio nunquam non parerent. Tum originalis justitiae admirabile donum addidit, ac deinde ceteris animantibus praeesse voluit."

2) Er sagt (Gratia primi hom. c. 5.): „Sciendum est primo, hominem naturaliter constare ex carne et spiritu . . Ex his autem diversis vel contrariis propensionibus existere in uno eodemque homine pugnam quandam, et ex ea pugna

nun aber die vollkommene moralische Indifferenz aufhebt; denn wo sich eine Schwierigkeit findet, gut zu handeln, und eine Schwäche, die der höheren Unterstützung bedarf, da ist ja doch keine vollkommene moralische Indifferenz. — Jener ursprüngliche Zustand des Menschen, als der der bloßen Unschuld und Indifferenz, könnte nun übrigens wieder gedacht werden entweder als ein factischer, in dem sich der Mensch wirklich eine Zeitlang befunden, oder als ein idealer, der zwar an sich der menschlichen Natur zukomme, in der Wirklichkeit aber nicht statt gefunden habe, weil der Mensch sogleich durch die Gnade zum Guten bestimmt worden. Beide Ansichten finden wir auch schon bei den Scholastikern; in der neueren katholischen Theologie jedoch ward seit Bellarmin die letztere die herrschende.

So sind denn die lutherische und die katholische Dogmatik im Allgemeinen darin einig, daß sie dem ersten Menschenpaare große sittliche und physische Vorzüge zuschreiben, nehmlich die justitia originalis, die in einer harmonischen Mischung aller natürlichen Anlagen, in vollkommener Weisheit, Gerechtigkeit und Heiligkeit bestand und (vorzugsweise) die Gottähnlichkeit (das göttliche Ebenbild — lutherisch gefaßt) im Menschen ausmachte, zusammt der Unsterblichkeit rc.; der lutherische Lehrbegriff aber unterscheidet sich von dem katholischen dadurch, daß er — in der oben (S. 271 f). bezeichneten Richtung und Weise — die moralische und physische Güte der menschlichen Natur nicht als eine außerordentlich hinzugefügte Gnadengabe, nicht als ein beneficium divinum, ein donum supernaturale, sondern als anerschaffene Bestandtheile der menschlichen Natur selbst, als naturalis et concreata, betrachtet; woraus sich dann die hochwichtige Folge ergibt, welche umfassender und tiefer,

---

ingentem bene agendi difficultatem . . Sciendum secundo, divinam providentiam initio creationis, ut remedium adhiberet huic morbo seu languori naturae humanae, qui ex conditione materiae oriebatur, addidisse homini donum quoddam insigne, justitiam videlicet originalem, qua veluti aureo quodam fraeno pars inferior parti superiori et pars superior Deo facile subjecta contineretur; sic autem subjectam fuisse carnem spiritui, ut non posset ipso invito moveri, neque ei rebellis fieri, nisi ipse fieret rebellis Deo, in potestate tamen spiritus fuisse rebellem Deo fieri et non fieri . . Nos existimamus, rectitudinem illam etiam partis inferioris fuisse donum supernaturale, et quidem per se, non per accidens, ita ut neque ex naturae principiis fluxerit, neque potuerit fluere.“

als irgend etwas Anderes, die Divergenz der ganzen beiderseitigen Doctrin bedingt, daß, wie nach dem katholischen System die anerschaffenen Vorzüge mehr negativer Art sind, so auch die aus der Sünde entsprungenen nachtheiligen Folgen (sammt ihr selbst), ja dann selbst auch das Wesen und die Bedeutung der Erlösungsthat[1]), einen negativen Charakter haben, und wie im lutherischen System die angeschaffenen Vorzüge etwas Positives sind, ebenso auch das Wesen und die Wirkung der Erbsünde und der Erlösung.

Mit jener katholischen Ansicht von der justitia originalis **als einem** donum supernaturale **hängt nun übrigens auch noch die katholische Unterscheidung zwischen dem Ebenbilde und der Aehnlichkeit Gottes, zwischen** imago **und** similitudo Dei **in dem ersten Menschen (in Beziehung auf** Genes. I, 26. 27.), **zusammen. Schon die Scholastiker**[2]), **mit manchen älteren Kirchenlehrern**[3]), **setzten**[4]) **das göttliche Ebenbild in die höchsten geistigen Anlagen des Menschen, in seine Vernünftigkeit und Freiheit, und unterschieden dann** imago Dei, **als jene Anlagen an und für sich, von** similitudo Dei, **ihrer Richtung auf das Gute, wodurch der Mensch mit dem göttlichen Willen übereinstimmend und Gott noch ähnlicher werde, als er schon durch die bloße**

---

1) Denn wendet — nach katholischer Lehre — in der Erlösung auf Grund der Versöhnung durch das Opfer Christi Gott sein ursprüngliches Gnadengeschenk den Versöhnten wieder zu: so tritt das übernatürliche Gnadenverhältniß wieder ein, und Gnade — und eignes menschliches Verdienst sind die beiden Factoren, woraus die Seligkeit resultirt.

2) Namentlich Hugo Vict. de sacram. l. I. P. 6. c. 2. („Imago secundum rationem, similitudo secundum dilectionem; imago sec. cognitionem veritatis, similitudo sec. amorem virtutis [Augustinische Bestimmung] . . Imago, quia rationalis; similitudo, quia spiritualis" cet.) u. Petr. Lombardus Sentt. l. II. dist. 16. D. („ . . ad imaginem secundum memoriam, intelligentiam et dilectionem; ad similitudinem sec. innocentiam et justitiam" cet.), deren Aussprüche, gewissermaßen als Texte, die Späteren weitläuftig commentirt haben.

3) Vergl. Clemens Alex. Strom. lib. II. p. 405. 418.; VI. p. 671.; Origenes c. Cels. IV, 20; de principiis III, 6, 1; Gregor. Nyss. Orat. I. Opp. T. I. p. 150; Cyrill. Hieros. Catech. IV, 18; Epiphan. Haer. LXX, 3 u. Ancorat. 55—57. (Auch Augustinus in späterer Zeit, de spir. et litt. c. 28., Retractatt. l. II. c. 50., während er früher, de Gen. ad litt. VI, 27. 28., sich anders erklärt hatte.)

4) Wenngleich selbst die Scholastiker, noch viel mehr jene älteren Kirchenlehrer, nicht ohne Schwankungen im Einzelnen.

Beschaffenheit seiner Natur sei. Das Tridentiner Concil bestimmte demnächst hierüber nichts; der Catechismus Rom. sodann stellt imago und similitudo neben einander (s. das Obige S. 275.), ohne ganz ausdrücklich zu unterscheiden, aber doch in einem Zusammenhange, der das Ebenbild Gottes in der vernünftigen Natur des Menschen erblicken läßt. Ganz genau endlich bestimmt das Verhältniß erst Bellarmin, indem er in Beziehung auf die Stelle: Gott schuf den Menschen ad imaginem et similitudinem suam, ausdrücklich erklärt, zwischen beidem finde ein Unterschied statt; das Bild Gottes beziehe sich auf die menschliche Natur, ihr Erkenntnißvermögen und ihre Willenskraft, die Aehnlichkeit auf die Tugend, auf besondere Zierden der Weisheit und Gerechtigkeit, deren der Mensch bei seiner jetzigen Geburt ermangele; durch die Sünde habe also Adam nicht das Ebenbild Gottes, wohl aber die Aehnlichkeit mit Gott verloren[1]). Dieser katholischen Lehre gemäß macht sonach die freie Vernünftigkeit des Menschen das Ebenbild Gottes aus, und dies ist durch den Sündenfall nicht verloren gegangen, weil es nothwendig zur Wesenheit des Menschen gehört; die Aehnlichkeit mit Gott aber gründet sich auf die justitia originalis als ein donum supernaturale, und nur dies, weil als etwas nicht wesenhaft Menschliches entziehbar, hat Gott dem Menschen nach dem Sündenfalle entzogen. Auch von dieser katholischen Ansicht, weil von der sie wurzelhaft begründenden und bedingenden anthropologisch soteriologischen Gesammtansicht, weicht natürlicherweise das lutherische Dogma (und demnächst im Wesentlichen auch das reformirte) aufs bestimmteste ab. Den Verlust des göttlichen Ebenbildes schlechthin nach dem Sündenfalle auf Schriftgrund behauptend, bestreitet es (1.) sowohl dies, daß die katholische Kirche exegetisch befugt sei, Genes. 1, 26 f. einen bestimmten Begriffsunterschied zwischen צֶלֶם und דְּמוּת zu machen, und mithin auch dogmatisch Bild und Aehn-

1) Bellarmin. de gratia primi hominis c. 2.: „Ex his tot patrum testimoniis cogimur admittere, non esse omnino idem imaginem et similitudinem, sed imaginem ad naturam, similitudinem ad virtutes pertinere; (nach Bellarm. de gratia et lib. arb. l. I. c. 6. „imag. in natura, similitudinem in probitate et justitia sitam esse, per justitiam autem virtutes ac potissimum caritatem intelligi oportere," welchem gemäß dann von demſ. de amiss. grat. l. V. c. 3. statt similitudo gesetzt wird „justitia originalis," als „ornamentum quoddam et perfectio imaginis Dei," so daß es nun nicht imago Dei sei „quocunque modo, sed justitia et sapientia aliisque ornamentis insignis"); proinde Adamum peccando non imaginem Dei („obscuratam, non deletam" — Amiss. grat. l. c.), sed similitudinem perdidisse."

lichkeit zu unterscheiden, als (2.) auch das, daß der Begriff des göttlichen Ebenbildes blos auf die geistig sittlichen Anlagen des Menschen einzuschränken sei, und nicht vielmehr durch deren Richtung constituirt werde; denn offenbar nicht sowohl der Besitz solcher Anlagen, als vielmehr dies, daß er sie in der rechten gegenseitigen Harmonie und in vollkommener Unterordnung unter Gottes Gesetz habe, mache ihn Gott ähnlich.

§. 41.

Römisch-katholische Lehre von der Erbsünde, in Vergleich mit der lutherischen.

Die Divergenz der katholischen und lutherischen Lehre vom Urstande des Menschen bedingt nun auch die über seine gegenwärtige Beschaffenheit. Daß die Sünde des ersten Menschen wesentlich nachtheilige Folgen für das ganze Geschlecht gehabt habe, erkennt sowohl die katholische, als die lutherische Kirche an. Dabei aber findet nun doch ein allgemeiner Hauptunterschied zwischen der katholischen und lutherischen Dogmatik in der Lehre von der Erbsünde und Sünde überhaupt jener Divergenz über den Urstand gemäß statt. Wie nehmlich nach dem katholischen Dogma die Vorzüge des Urstandes mehr negativer Art sind, so auch die Sünde und ihre Folge, und wie im evangelischen System jene Vorzüge etwas Positives sind, so auch das Wesen und die Wirkung der Erbsünde. Ersteres läßt demgemäß die nachtheiligen Folgen der ersten Sünde bestehen in dem Verluste der göttlichen Gnadengeschenke, in deren Besitze der erste Mensch war, und in der Schwächung der natürlichen moralischen Kräfte; letzteres dagegen — in Verfolg der oben (§. 40. S. 271 f.) bezeichneten Richtung — gemäß seinem tieferen Ernste gegen die Sünde, wonach es, die anerschaffenen Vorzüge höher anschlagend, auch die folgende Sünde in ihrem gesammten Wesen dem Gesetze gegenüber mit größerer Strenge richtet, in dem Verluste nicht bloßer Vorzüge der Gnade, sondern der Natur, des Wesens, und — an der Stelle der ursprünglichen moralischen Güte — in einer völligen positiven Corruption und Depravation der menschlichen Natur. In allgemeiner Anerkennung der verderblichen Folgen der Sünde Adams für das ganze Menschengeschlecht (Folgen, die an sich selbst Sünde und Schuld seien,

und dann zugleich auch gewisse physische Uebel mit sich führten), sowie ihrer Verbreitung durch Fortpflanzung stimmt also hier im Weiteren die katholische mit der evangelischen Kirche überein. Wenn aber demnächst zuvörderst nach katholischem Begriff die Erbsünde überhaupt nur etwas Negatives, ein Defectus justitiae originalis, also Sünde und Schuld geringerer Art ist, so ist sie nach evangelischem eine positive Corruption; wenn dann ferner nach katholischem Begriff die Concupiscenz insbesondere nicht wesentlich zur Erbsünde gehört, sondern etwas Indifferentes ist, so ist dieselbe nach evangelischem nicht allein allerdings Sündhaftes, sondern selbst die Sündenwurzel; und wenn endlich noch nach katholischem Begriff, der Grundansicht gemäß, welche durch den Fall nicht Natürliches, sondern nur Uebernatürliches entzogen werden läßt, der Mensch fortdauernde Freiheit des Willens zur Wahl zwischen Gut und Böse hat, so bleibt nach evangelischem beim Verluste der Richtung der Freiheit aufs Gute nur die Richtung der Freiheit aufs Nichtgute übrig.

All dies Einzelne aber bedarf nun genauerer Betrachtung.

Seit dem 5. Jahrhundert — vergl. §. 39. Anf. — hatten zwei entgegensetzte Denkarten über die Erbsünde sich in der Kirche scharf ausgeprägt gegenübergestellt. Pelagius lehrte Unschuld und Freiheit zum Guten bei dem neugebornen Menschen auch nach dem Fall; Augustin und die allgemeine Kirche mit ihm, auf Grund der h. Schrift und apostolischer Ueberlieferung, gänzliche Corruption aller Menschen nach dem Fall und Verdammungswürdigkeit aller. Einen scheinbaren Mittelweg schlug wenig später der Semipelagianismus ein, indem er eine Schwächung der moralischen Kräfte behauptete, ohne die Selbstbestimmung zum Guten zu leugnen; und das letztere System, kirchlich verworfen zwar, aber allzu zeitgemäß und nach Belieben bieg- und schmiegsam, eigneten sich dann auch die meisten Scholastiker an. Hieraus ging eine Reihe von kirchlichen Dogmen und Einrichtungen hervor, oder hing (wie Mönchswesen und Ablaßmißbräuche) wenigstens wesentlich damit zusammen, welche der Ansicht von einer Verdienstlichkeit guter Werke nun immer gründlicheren Vorschub leisteten. Selbst Männer, wie ein Anselm von Canterbury und Thomas Aquinas, hielten so in der Lehre von der Erbsünde, für die doch sie die be-

deutendsten Autoritäten des Mittelalters sind, sich nicht rein[1]); und noch viel weiter vom alten kirchlichen Gleiße wichen Andere ab.

Luther dagegen, durch tiefes Studium der h. Schrift, insbesondere des Apostels Paulus, und der Augustinischen Schriften gebildet, durch unumstößliche eigene innere Lebenserfahrung von der gänzlichen Untüchtigkeit der gegenwärtigen menschlichen Natur zur wahren Heiligung überzeugt und durch gründliche historische Anschauung der verderblichen Folgen alles Pelagianismus zum kräftigsten Widerspruche gegen denselben angeregt, bekannte in seinem Glauben von der Erbsünde sich zum streng Augustinischen System in aller möglichen Bestimmtheit und Zuversicht, und sprach demgemäß schon in seinen frühsten Briefen und in einigen Thesen der Heidelberger Disputation von 1518[2]), sowie 1525 in seinem Streit

---

1) Anselm, obgleich Verehrer Augustins, bestimmte, um die sündlose Geburt Christi besser erklären zu können, die Erbsünde als etwas blos Negatives, als eine „egestas naturalis" (de conceptu virg. c. 23.), einen Mangel der ursprünglichen Gerechtigkeit („justitiae debitae nuditatem" ib. cap. 27.), welcher allerdings auch auf alle Nachkommen Adams als Sünde übergehe, („fecit persona peccatricem naturam, quia cum Adam peccavit homo peccavit" cet., ib. cap. 23.), wiewohl dieselbe zugerechnet werde nicht in dem Grade eigener („peccatum Adae ita in infantes descendere, ut sic puniri pro eo debeant, ac si ipsi singuli illud fecissent personaliter sicut Adam, non puto" ib. c. 22.); nur die eigene, persönliche Sünde sei eine Sache der Freiheit, jene, die natürliche Sünde, eine Sache der Nothwendigkeit, und also natürlich mit minderer Schuld verbunden, wiewohl beide Arten (auch von den ungetauften Kindern wird ein „aequaliter damnari" ausgesprochen, l. c. c. 27.) nur durch die Erlösung und Genugthuung Christi könnten aufgehoben werden. Thomas Aqu. (vergl. Summa P. II, 1. qu. 81. art. 1.; qu. 82. art. 3.; qu. 85. art. 3., u. a.) definirte das peccatum originale (oder „peccatum naturae" l. c. qu. 81.) als eine fehlerhafte Beschaffenheit der Seele und ihrer Kräfte, entspringend aus dem defectus originalis justitiae (l. c. qu. 82.; vergl. qu. 85. l. c.: „Per justitiam originalem perfecte ratio continebat inferiores animae vires . . Haec autem originalis justitia subtracta est per peccatum primi parentis . ., et ideo omnes vires animae remanent quodammodo destitutae proprio ordine, quo naturaliter ordinantur ad virtutem, et ipsa destitutio vulneratio naturae dicitur"), unvermögend zum wahren Guten und böse Neigungen und Begierden erzeugend; mit 4 Hauptübeln („vulnera"): Mangel an richtiger Erkenntniß im höheren Verstande, Abneigung gegen das höchste Gute im höheren Willen, großer Schwäche im niederen Verstande, und heftigem Verlangen nach sinnlicher Lust im niederen Willen.

2) Thesen, wie „Opera hominum, ut semper sunt speciosa bonaque videantur, probabile tamen est ea esse peccata mortalia," „Liberum arbitrium post pec-

mit dem oberflächlich pelagianisirenden Erasmus[1]), sich aufs unzweideutigste aus.

In demselben Sinne erklären sich dann auch sämmtliche lutherische Bekenntnißschriften. Schon die Augsb. Conf. Art. 2. von der Erbsünde bekennt rückhaltslos als evangelische Lehre: „daß nach Adams Fall alle Menschen, so natürlich geboren werden, in Sünden empfangen und geboren worden, das ist, daß sie alle von Mutterleibe an voller böser Lust und Neigung sind, und keine wahre Gottesfurcht, keinen wahren Glauben an Gott von Natur haben können; daß auch dieselbige angeborne Seuche und Erbsünde wahrhaftiglich Sünde sei, und verdamme alle die unterm ewigen Gotteszorn, so nicht durch die Taufe und H. Geist wiederum neu geboren werden," und verwirft demnächst ausdrücklich „die Pelagianer und andere, so die Erbsünde nicht für Sünde haben, damit sie die Natur fromm machen durch natürliche Kräfte, zu Schmach dem Leiden und Verdienst Christi"[2]). Damit war denn im schärfen Gegensatze gegen den scholastischen Pelagianismus und Semipelagianismus (wie zugleich auch gegen Zwingli, §. 39.) die Erbsünde nicht blos als eine Schwäche und als ein Defectus, sondern als eine positive Neigung zum Bösen und im strengen

---

catum res est de solo titulo, et dum facit, quod in se est, peccat mortaliter," 2c.

1) „Sine" — sagt er schon in der ersten Streitschrift de servo arbitrio im würdevollsten und zuversichtlichsten, aber zugleich auch schärfsten Ernste gegen das immer an der Schaale nagende und nie den Gegenstand völlig durchdringende pelagianische Verstandesraisonnement seines Widerparts — „sine nos esse assertores et assertionibus studere et delectari, tu Scepticis tuis et Academicis fave, donec te Christus quoque vocaverit. Spiritus S. non est Scepticus, nec dubia aut opiniones in cordibus nostris scripsit, sed assertiones ipsa vita et omni experientia certiores et firmiores," und am Schlusse: „Ego vero hoc libro non contuli, sed asserui et assero, ac penes nullum volo esse judicium, sed omnibus suadeo, ut praestent obsequium."

2) Im lat. Exemplar: „Docent, quod post lapsum Adae omnes homines secundum naturam propagati nascantur cum peccato, h. e. sine metu Dei, sine fiducia erga Deum, et cum concupiscentia, quodque hic morbus seu vitium originis vere sit peccatum, damnans et afferens nunc quoque aeternam mortem his, qui non renascuntur per Baptismum et Sp. S. Damnant Pelagianos, et alios, qui vitium originis negant esse peccatum, et ut extenuent gloriam meriti et beneficiorum Christi disputant hominem propriis viribus rationis coram Deo justificari posse."

Sinne als eine verdammungswürdige Sünde bestimmt worden, und dies ward in der Folge in ausführlichen Erläuterungen durch die Apologie der A. C. (art. I. de peccato originali)[1]), wie in gedrängteren durch die Schmalk. Artt.[2]) bestätigt, und später durch die Concordienformel, art. I. de peccato originis (Epit. p. 572 sqq.; Sol. decl. p. 639 sqq.), noch gründlicher erörtert. Besonders eben auch die Lehre von der Erbsünde und vom freien Willen ist es ja, welche offensichtlich nun erst die C.-F. durch concisere Bestimmungen verschärft[3]).

---

1) „Voluimus significare, quod peccatum originis hos quoque morbos contineat, ignorationem Dei, contemptum Dei, vacare metu Dei et fiducia erga Deum, non posse diligere Deum. Haec sunt praecipua vitia naturae humanae, pugnantia proprie cum prima tabula decalogi" (p. 52.). „Nos recte expressimus utrumque in descriptione peccati originalis, videlicet defectus illos, non posse Deo credere, non posse Deum timere ac diligere, item habere concupiscentiam, quae carnalia quaerit contra verbum Dei, hoc est quaerit non solum voluptates corporis, sed etiam sapientiam et justitiam carnalem et confidit his bonis contemnens Deum" (p 55.); u. a. Stellen.

2) Auch die Schmalk. Artikel Th. III. Art. 1. von der Sünde (p. 317.) erklären sich über die Erbsünde in voller Uebereinstimmung mit den früheren Symbolen: „Solche Erbsünde ist so gar eine tiefe böse Verderbung der Natur, daß sie keine Vernunft nicht kennt, sondern muß aus der Schrift Offenbarung gegläubet werden (Ps. 51. Röm. 5. Exod. 33. Genes. 3.). Darum sind das eitel Irrthum und Blindheit wider diesen Artikel, das die Schultheologen gelehret haben; nehmlich: daß nach dem Erbfall Adä des Menschen natürliche Kräfte sind ganz und unverderbt blieben, und der Mensch habe von Natur eine rechte Vernunft und guten Willen, wie die Philosophi solches lehren; item, daß der Mensch habe einen freien Willen, Gutes zu thun und Böses zu lassen" ꝛc.

3) Nachdem die Conf. Aug. und Apol. (in den Artikeln de peccato originis und de libero arbitrio, sowie im 20. Art. der Conf. Aug. und in der Einleitung zum 2ten der Apol.) im Ganzen dreierlei über die Erbsünde bestimmt hatten, 1. daß zwei Momente dazu gehörten, sofern sie sich einestheils erweise als Schwäche, anderentheils als Verkehrung der Willenskraft, als Mangel, aber auch als Feindschaft, als Zustand ohne Gottesfurcht, Gottvertrauen, Gottesliebe, und als Zustand mit concupiscentia in der Aeußerung als odium Dei, contemnere Deum, irasci Deo, ein Doppelzustand, der doch in seinem tieferen Grunde auch wieder eins sei; 2. daß die Erbsünde überhaupt, ganz besonders aber auch die concupiscentia (vgl. unt. S. 294.) vere peccatum sei und deshalb die Verdammniß zur Folge habe, und 3. daß in Folge der Erbsünde der freie Wille nur noch im Gebiete des äußeren Lebens eine gewisse Freiheit habe, um es zur civilis justitia zu bringen (vgl. unt. S. 295.), dem Satan verknechtet aber unfähig sei, die vor Gott gültige justitia spiritualis zu erlangen; und nachdem dann die Artt. Smalc. dahin fortgeschrit-

Nach den Erörterungen der Concordienformel ist das peccatum originis (p. 574.) nicht eine „levis," sondern „tam profunda humanae naturae corruptio, quae nihil sanum, nihil incorruptum in corpore et anima hominis, adque adeo in interioribus et exterioribus viribus ejus reliquit;" es ist (p. 640.) — und zwar als eine wirkliche „culpa seu reatus, quo fit, ut omnes propter inobedientiam Adae et Hevae in odio apud Deum et natura filii irae simus" — theils („non tantummodo") „per omnia totalis carentia, defectus seu privatio concreatae in paradiso justitiae originalis seu imaginis Dei, ad quam homo initio in veritate, sanctitate et justitia creatus fuerat," verbunden („simul etiam") mit „impotentia et ineptitudo, ἀδυναμία et stupiditas, qua homo ad omnia divina seu spiritualia sit prorsus ineptus;" theils („sed etiam") „loco imaginis Dei amissae in homine, intima, pessima, profundissima, (instar cujusdam abyssi) inscrutabilis et ineffabilis corruptio totius naturae et omnium virium, imprimis vero superiorum et principalium animae facultatum, in mente, intellectu, corde et voluntate"[1]), und geradehin eine Feindschaft gegen Gott[2]). — Bei all diesem übrigens, und obgleich die Concordienformel mit aller Entschiedenheit bekennt (p. 577.): „Intime inhaeret (peccatum orig.) infixum ipsi naturae, substantiae et essentiae hominis,"[3]) (als — nach Luther[4]) — „die Natursünde

ten waren, in Beschreibung der Erbsünde als der tiefen bösen Verderbung der Natur, aus der die wirklichen Sünden fließen (im Artikel de peccato III, 1.), die Erbsünde von den wirklichen Sünden bestimmt zu sonderen: so ist es doch erst die Concordienformel, der wir nun die näheren Modalitäten in der Auffassung dieser dogmatischen Begriffe verdanken.

1) „Itaque — heißt es unmittelbar darauf weiter — jam post lapsum homo haereditario a parentibus accepit congenitam pravam vim, internam immunditiem cordis, pravas concupiscentias et pravas inclinationes."

2) „ita — wie es unmittelbar nach den Anm. 1. angeführten Worten weiter heißt —, ut omnes natura talia corda, tales sensus et cogitationes ab Adamo haereditaria et naturali propagatione consequamur, quae secundum summas suas vires et juxta lumen rationis naturaliter e diametro cum Deo et summis ipsius mandatis pugnent atque inimicitia sint adversus Deum, praesertim quantum ad res divinas et spirituales attinet."

3) Nach dem p. 643. citirten Kirchenliede „Durch Adams Fall ist ganz verderbt Menschlich Natur und Wesen."

4) Kirchenpostille Lpz. A. Th. XIII. S. 246.

oder Personsünde, die nicht gethan wird, sondern sie ist, sie lebet und thut alle Sünde, und ist die wesentliche Sünde"), hält dies kirchliche Bekenntniß sich doch durchaus fern von der Abirrung des Flacius, welcher im Eifer des Streits behauptet hatte, die Erbsünde als eine totalis corruptio naturae hum. sei die Substanz des Menschen selbst. Die C.-F. erklärt sich hierüber in der Epitome p. 573. kurz so: „Tanta illa naturae (substantiae, essentiae — p. 572.) et peccati originalis differentia, quanta est inter opus Dei et inter opus diaboli;"[1]) und demgemäß wird dann auch die Lehre, „originale peccatum proprie, et quidem nullo posito discrimine, esse *ipsam* hominis corrupti substantiam, naturam et essentiam," von der Form. Conc., namentlich Epit. 576, „ut Manichaeorum error" „verworfen und verdammt."

Das Eigenthümliche der C.-F. gegenüber den früheren evangelischen Bekenntnissen besteht also im Zusammenhange in Folgendem. Zunächst finden wir hier in formeller Beziehung eine genauere Distinction der Erbsünde und der wirklichen Sünden. Jene bildet das peccatum humanae naturae infixum, ist also nicht quoddam delictum, quod actu perpetratur, sondern hereditarius morbus, principium et caput omnium peccator., e quo reliquae transgressiones tanquam a radice nascuntur (F. C. p. 577. 640. ed. Has.). In der materiellen Bestimmung der Erbsünde und des freien Willens sodann sucht sie durch Abweisung der beiden Extreme zu einem klaren Ergebnisse zu gelangen (F. C. p. 641.). Was zunächst den Gegensatz gegen die Pe-

1) Dies wird dann in der Sol. decl. p. 645. ausführlicher dahin erläutert: „Etsi peccatum originale totam hominis naturam ut spirituale quoddam venenum et horribilis lepra (quemadmodum D. Lutherus loquitur) infecit et corrupit, ita quidem, ut jam in nostra natura corrupta ad oculum non monstrari possint distincte haec duo, ipsa natura sola, et originale peccatum solum: tamen non unum idem est corrupta natura seu substantia corrupti hominis, corpus et anima, aut homo ipse a Deo creatus, in quo originale peccatum habitat, (cujus ratione natura, substantia, totus denique homo corruptus est), et *ipsum* originale peccatum, quod in hominis natura aut essentia habitat eamque corrumpit; quemadmodum etiam in lepra corporali ipsum corpus leprosum et lepra ipsa in corpore non sunt unum et idem, si proprie et distincte ea de re disserere velimus. Discrimen igitur retinendum est inter naturam nostram, qualis a Deo creata est hodieque conservatur, in qua peccatum originale habitat, et inter ipsum peccatum originis, quod in natura habitat. Haec enim duo secundum s. scripturae regulam distincte considerari, doceri et credi debent et possunt."

lagianer betrifft, so werden mit diesen auch die Lehren der Semipelagianer und Synergisten ausdrücklich verworfen, wobei die Bestimmungen über die Tiefe des Verderbens und über die völlige Unfreiheit der menschlichen Natur auf ihren schärfsten Ausdruck gebracht sind. Die Erbsünde wird beschrieben nicht nur als totalis carentia cet. concreatae in paradiso justitiae originalis, sondern auch als impotentia cet., qua homo ad omnia divina seu spiritualia sit prorsus ineptus (p. 640). Dazu kommt dann noch als ein drittes und wesentlichstes Moment des Begriffs, quod sit in homine intima, pessima, profundissima cet. corruptio totius naturae et omnium virium, imprimis vero superiorum et principalium animae facultatum cet. (p. 640. 660.). So werden denn die Behauptungen verworfen, daß die menschliche Natur im Geist noch etwas Gutes an sich habe, daß die Erbsünde nur ein unbedeutender äußerer Fleck und nicht ins Wesen des Menschen eingedrungen sei, daß sie nur ein äußeres Hinderniß der guten geistigen Kräfte und nicht ein Mangel derselben, aber auch daß sie blos ein Mangel, ferner daß sie bloße Schuld sei, ohne die Natur zu verderben (p. 575. sq.). Nicht „ein Fünklein" von geistigen Kräften ist im natürlichen Menschen, womit er aus ihm selber ad gratiam Dei praeparare se aut oblatam gratiam adprehendere, aut viribus suis propriis aliquid ad conversionem suam vel ex toto vel ex dimidia vel minima parte conferre, agere, operari aut cooperari ex se ipso tanquam ex semetipso possit (p. 642 sq. 656. 658.). Vielmehr kann natura corrupta ex se et viribus suis coram Deo nihil aliud nisi peccare (p. 643.). Und daher denn die Vergleichung des natürlichen Menschen — als eines geistlich todten — mit einem Stein, Klotz, Thon, mit einer Salzsäule ꝛc., ja er ist noch weniger als dies, noch schlechter als ein truncus, er ist Deo rebellis et inimicus, ita ut tantummodo ea velit et cupiat iisque delectetur, quae mala sunt et voluntati divinae repugnant (p. 661. 579.), einer fera indomita vergleichbar (p. 661. — vgl. unt. S. 296.): — Alles dies übrigens in den verschiedenen Bildern des mortuus und rebellis nun doch nicht wesentlich, wenn auch in stärkeren Ausdrücken, Anderes, als was auch die früheren Bekenntnisse in der Unterscheidung des non posse und velle, in der Annahme eines odium und irasci Gott gegenüber, in der Betonung dessen, daß die humana natura in servitutem tradita est et captiva a diabolo tenetur, daß vere peccant homines, etiam quum honesta opera faciant sine spir. sancto, quia faciunt ex impio corde (apol. p. 66.), gesetzt hatten, zumal ja auch die C.-F., wie jene, dabei

in äußerlichen Dingen dem natürlichen Menschen immer noch eine gewisse Freiheit vindicirt und die entgegengesetzte Lehre verwirft (p. 640. 677. — vgl. unt. S. 295.), so daß in der That die C.-F. doch nichts Anderes enthält, als die strengen Consequenzen der schon in den früheren Bekenntnissen dargelegten Ideen. Von einer materiell verschiedenen Auffassung, geschweige denn von einem Widerspruch, kann also die Rede nicht seyn, und dies um so weniger, da die C.-F. sich ja nun wesentlich auch noch ebenso entschieden gegen die manichaisirend Flacianische Richtung in Opposition setzt, wie gegen den Pelagianismus; eine Seite, nach welcher hin ihr noch besonders das Verdienst zukommt, das bisher nicht genauer beachtete Verhältniß der Erbsünde zur menschlichen Natur klar ins Licht gesetzt zu haben. Aufs engste nehmlich schließt sie Erbsünde und Natur zusammen, ohne sie doch zu identificiren, indem sie ihre Hauptmaxime in dem Art. von der Person Christi „die Naturen nicht mengen, und die Person auch nicht trennen" ebenso in dieser Darstellung der Erbsünde in Anwendung bringt. Durch die Erbsünde ist die Natur corrumpirt, aber nicht in der Art, daß sie in eine andere Substanz verwandelt (p. 644.), oder daß die Natur die Erbsünde selbst wäre und so letztere die Substanz des Menschen bildete (p. 645.). Diese letztere Ansicht wird vielmehr mit großem Nachdruck bekämpft und schlagend widerlegt. Bei solcher Annahme, zeigt die C.-F. (p. 645. 640.), wäre ja keine Erlösung, keine Auferstehung des Fleisches, keine Menschwerdung des Gottessohnes möglich und würde Gott zum Schöpfer einer schlechten Substanz gemacht; vielmehr sei nothwendig zu unterscheiden zwischen corruptio und corrupta natura, zwischen der Natur, in der die Erbsünde wohnt, und zwischen der Erbsünde, die in der Natur wohnt, zwischen Gottes Werk und Geschöpf am Menschen und des Teufels Werk. So wie diese Identität von Erbsünde und menschlicher Natur, mit gleicher Entschiedenheit wird dann aber auch ihre abstracte Trennung verworfen. Nicht von außen werde die Erbsünde in die menschliche Natur eingegossen (p. 643.); ebensowenig werde auch die Natur, nach dem Fall zuerst rein und gut geschaffen, erst hernach durch die Erbsünde verderbt (p. 643 sq.); vielmehr pflanze sich die letztere zugleich mit der Natur durch die fleischliche Empfängniß und Geburt fort (p. 643 sq.). Nichtsdestoweniger aber sei die Erbsünde doch nun auch nicht etwas an sich Seiendes, keine eigene Substanz, so daß etwa nur sie in der Natur bös wäre, die Natur selbst aber rein und gut. Die Erbsünde sei ein bloßes Accidens, eine Qualität der Natur, und mit dieser so eng verbunden,

„daß man in unserer verderbten Natur nicht zeigen kann die Natur für sich und die Erbsünde für sich" (p. 644.). Diese hat vielmehr eine Stellung zur Natur, wie der Aussatz zum Körper, indem sie eben eine dem ganzen Menschen bestimmende und afficirende Zuständlichkeit der Natur bezeichnet (p. 645. 639.).

Auch die meisten reformirten Bekenntnisse pflichten demnächst im Wesentlichen der Lehre von der Erbsünde, wenn auch nicht ohne die bereits oben S. 269. angedeuteten Schwankungen und Relaxirungen, den lutherischen bei[1].

---

1) Während — Zwingli's hier zu geschweigen (s. unt. §. 43. die Schlußanm.) — die von der deutschen reformirten Kirche recipirte Conf. Aug. variata entschieden synergistisch, also semipelagianisch, sich äußert, gebrauchen doch die meisten übrigen reformirten Bekenntnißschriften von der Erbsünde Ausdrücke, die den lutherischen nahe kommen, (nur in Einzelnem, vielleicht eben so sehr unter aposterioristisch Zwinglischen Einflüssen, als einem aprioristisch rationalisirenden Charakter gemäß, zwischen kathol. und luther. Ausdrucksweise schwankend; — vergl. Möhler's Symbolik §. 8.), zum Theil gerade dieselben. Vergl. Conf. Helv. II. c. 8. 9. („Peccatum intelligimus esse nativam illam hominis corruptionem ex primis illis nostris parentibus in nos omnes derivatam vel propagatam, qua concupiscentiis pravis immersi et a bono aversi, ad omne vero malum propensi, pleni omni nequitia, diffidentia, contemptu et odio Dei, nihil boni ex nobis ipsis facere, imo ne cogitare quidem possumus . . . Non sublatus est quidem homini intellectus, non erepta ei voluntas, et prorsus in lapidem vel truncum est commutatus [dies nun allerdings eine Einzelfassung, welche bestimmt von lutherischer divergirt]. Ceterum illa ita sunt immutata et imminuta in homine, ut non possint amplius quod potuerunt ante lapsum. Intellectus enim obscuratus est, voluntas vero ex libera facta est voluntas serva. Nam servit peccato, non nolens sed volens"); Conf. Gall. art. 9. 11. (Art. 9.: „Credimus, hominem . . seipsum a Deo omnis justitiae et bonorum omnium fonte abalienasse, adeo ut ipsius natura sit prorsus corrupta, et spiritus excoecatus ac corde depravatus omnem illam integritatem sine ulla prorsus exceptione amiserit. Etsi enim nonnullam habet boni et mali discretionem, affirmamus tamen, quidquid habet lucis, mox fieri tenebras, cum de quaerendo Deo agitur . . Item, quamvis voluntate sit praeditus, . . tamen, cum ea sit penitus sub peccato captiva, nullam prorsus habet ad bonum appetendum libertatem" cet. Art. 11.: „Credimus, hoc vitium esse vere peccatum, quod omnes et singulos homines, ne parvulis quidem exceptis adhuc in utero matrum delitescentibus, aeternae mortis reos coram Deo peragat."); Art. Angl. 9. („Peccatum originis . . . est vitium et depravatio naturae cujuslibet hominis ex Adamo naturaliter propagati, qua fit, ut ab originali justitia quam longissime distet, ad malum sua natura propendeat, et caro semper adversus spiritum concupiscat, unde in unoquoque nascentium iram Dei atque damnationem meretur"); Conf. Scot. 3. („Adami transgressione, quae vulgo dicitur originale peccatum, prorsus deformata

So mußte denn katholischerseits das *Concilium Tridentinum* natürlich auch diesen Gegenstand behandeln, und man vereinte sich, seiner Schwierigkeit ungeachtet, bei dem Streit der Partheien innerhalb der katholischen Kirche darüber [1]), in der 5. Session im 1. Decret (de peccato originali) zu folgenden Bestimmungen [2]):

est illa Dei in homine imago ipseque et ejus posteri natura facti sunt inimici Dei, mancipia satanae et servi peccati" cet.); Conf. Belg. art. 15. („Peccatum originis est totius naturae corruptio et vitium haereditarium, quo et ipsi infantes in matris suae utero polluti sunt, quodque veluti radix omne peccatorum genus in homine producit, ideoque ita foedum et exsecrabile est coram Deo, ut ad generis hum. condemnationem sufficiat"); Canon. Dordr. cap. 3. art. 1. („Libera sua voluntate a Deo desciscens [homo] eximiis istis donis [justitiae cet.] se ipsum orbavit, atque e contrario eorum loco coecitatem, horribiles tenebras, vanitatem ac perversitatem judicii in mente, malitiam, rebellionem ac duritiem in voluntate et corde, impuritatem denique in omnibus affectibus contraxit"); Heidelb. Katechismus Fr. 7. 8. („Woher kommt denn solche verderbte Art der Menschen? Aus dem Fall und Ungehorsam unserer ersten Eltern . ., da unsere Natur also vergiftet worden, daß wir alle in Sünden empfangen und geboren werden. Sind wir aber dermaßen verderbt, daß wir ganz und gar untüchtig sind zu einigem Guten, und geneigt zu allem Bösen? Ja" rc.); Form. Cons. helv. 10 sqq. („Duplici nomine post peccatum homo natura indeque ab ortu suo, antequam ullum actuale peccatum in se admittat, irae et maledictioni div. obnoxius est, primum quidem ob παράπτωμα et inobedientiam, quam in Adami lumbis commisit, deinde ob consequentem in ipso conceptu haereditariam corruptionem insitam").

1) Vornehmlich divergirten die strengeren Thomisten und Dominicaner einer=, und die laxeren Scotisten und Franciscaner (demnächst auch Jesuiten) andererseits. Die Lehre der evangel. Kirche sollte und mußte nun vom Concil verdammt, und dabei durfte doch weder die Autorität des Augustinus verletzt, noch eine mächtige kirchliche Parthei beleidigt werden.

2) Das ganze Decret über die Erbsünde wird dabei eingeleitet durch folgende Worte, welche bezeugen, wie wichtig der katholischen Kirche ihre Lehrbestimmung auch in diesem Punkte ist: „Ut fides nostra catholica, sine qua impossibile est placere Deo, purgatis erroribus, in sua sinceritate integra et illibata permaneat, et ne populus christianus omni vento doctrinae circumferatur; cum serpens ille antiquus, humani generis perpetuus hostis, inter plurima mala, quibus ecclesia Dei his nostris temporibus perturbatur, etiam de peccato originali ejusque remedio non solum nova, sed vetera etiam dissidia excitaverit: sacrosancta . . Trid. synodus . . jam ad revocandos errantes et nutantes confirmandos accedere volens, sacrar. scripturarum et sanctorum patrum ac probatissimorum Conciliorum testimonia et ipsius ecclesiae judicium et consensum secuta, haec de ipso peccato originali statuit, fatetur ac declarat."

1) Die ersten Menschen verloren durch Uebertretung des göttlichen Gebotes sogleich die Heiligkeit und Gerechtigkeit, die ihnen mitgetheilt war, und zogen sich durch den Ungehorsam den Zorn und Unwillen Gottes und so den Tod, den ihnen Gott gedrohet hatte, und mit dem Tode die Gefangenschaft unter die Gewalt des Teufels zu. Durch die Sünde wurde Adam nach seinem ganzen leiblichen und geistigen Wesen in deterius commutatus [1].

2) Die Sünde Adams schadete nicht blos ihm, sondern auch seinen Nachkommen; die von Gott empfangene Heiligkeit und Gerechtigkeit verlor er nicht blos für sich selbst, sondern auch für uns; er brachte den Tod und die Sünde über das ganze Geschlecht [2].

3) Diese Sünde Adams in ihrer Einheit, welche nicht durch Nachahmung, sondern durch Fortpflanzung in jeden Menschen übergeht, befindet sich wiederum in jedem einzelnen Menschen besonders, und kann weder durch die Kräfte der menschlichen Natur, noch durch ein anderes Mittel aufgehoben werden, außer durch das Verdienst Christi, welches im Sacrament der Taufe (Erwachsenen, wie Kindern) mitgetheilt wird [3].

4) Deswegen werden auch die kleinen Kinder getauft, und zwar auf Vergebung der Sünde im eigentlichen Sinne [4].

---

1) Diese erste Bestimmung, sammt dem Anathema über die Leugner, ist vollständig schon oben S. 274. Anm. 1. lateinisch mitgetheilt worden.

2) „Si quis Adae praevaricationem sibi soli, et non ejus propagini, asserit nocuisse; et acceptam a Deo sanctitatem et justitiam, quam perdidit, sibi soli, et non nobis etiam, eum perdidisse; aut inquinatum illum per inobedientiae peccatum mortem et poenas corporis tantum in omne genus humanum transfudisse, non autem et peccatum, quod mors est animae: anathema sit, cum contradicit apostolo (Rom. 5, 12.).“

3) „Si quis hoc Adae peccatum, quod origine unum est, et propagatione, non imitatione, transfusum omnibus inest unicuique proprium, vel per humanae naturae vires, vel per aliud remedium asserit tolli, quam per meritum unius mediatoris Domini nostri J. Chr., qui nos Deo reconciliavit in sanguine suo, factus nobis justitia, sanctificatio et redemptio; aut negat ipsum Chr. J. meritum per baptismi sacramentum in forma ecclesiae rite collatum tam adultis quam parvulis applicari: anathema sit (Act. 4, 12; Joh. 1, 29; Gal. 3, 27).“

4) „Si quis parvulos recentes ab uteris matrum baptizandos negat, etiamsi fuerint a baptizatis parentibus orti; aut dicit in remissionem quidem peccatorum eos baptizari, sed nihil ex Adamo trahere originalis peccati, quod regenerationis lavacro necesse sit expiari.., unde fit consequens, ut in eis forma baptismatis

5) Durch die in der Taufe mitgetheilte Gnade Christi wird die Schuld der Erbsünde erlassen und alles das aufgehoben, was den eigentlichen Charakter der Sünde hat; in dem Wiedergebornen ist nichts Gott Mißfälliges, er ist rein, schuldlos, unbefleckt. Freilich die Concupiscenz bleibt auch nach der Taufe, aber nicht als etwas selbst Sündhaftes, sondern unter Einwirkung der Gnade Jesu Christi vielmehr als Veranlassung zur Tugendübung[1]).

Außerdem wird noch in der 6. Session Decr. de justificatione im ersten Capitel über das liberum arbitrium bestimmt, es sei seit Adams Fall zwar nicht vernichtet, aber doch geschwächt und aus seiner wahren Richtung gekommen[2]); und in derselben Session de justif. in den Canones verdammt die Synode noch verschiedentlich abweichende Satzungen, namentlich im 5. Canon mit den

---

in remissionem peccatorum non vera, sed falsa intelligatur: anathema sit; quoniam non aliter intelligendum est Rom. 5, 12, nisi quemadmodum ecclesia catholica ubique diffusa semper intellexit. Propter hanc enim regulam fidei ex traditione apostolorum etiam parvuli, qui nihil peccatorum in semetipsis adhuc committere potuerunt, ideo in remissionem peccatorum veraciter baptizantur, ut in eis regeneratione mundetur, quod generatione contraxerunt (Joh. 3, 5)."

1) „Si quis per J. Chr. Domini nostri gratiam, quae in baptismate confertur, reatum originalis peccati remitti negat; aut etiam asserit non tolli totum id, quod veram et propriam peccati rationem habet; sed illud dicit tantum radi, aut non imputari: anathema sit. In renatis enim nihil odit Deus, quia nihil est damnationis iis, qui vere consepulti sunt cum Christo per baptisma in mortem, qui non secundum carnem ambulant, .. innocentes, immaculati, puri, innoxii ac Deo dilecti effecti sunt, haeredes quidem Dei, cohaeredes autem Christi . . Manere autem in baptizatis concupiscentiam, vel fomitem, haec sancta Synodus fatetur et sentit; quae cum ad agonem relicta sit, nocere non consentientibus, sed utiliter per Chr. J. gratiam repugnantibus, non valet; quin imo qui legitime certaverit, coronabitur. Hanc concupiscentiam, quam aliquando Apostolus peccatum appellat, s. Synodus declarat ecclesiam cath. nunquam intellexisse peccatum appellari, quod vere et proprie in renatis peccatum sit, sed quia ex peccato est et ad peccatum inclinat. Si quis autem contrarium senserit, anathema sit."

2) „Primum declarat s. Synodus, ad justificationis doctrinam probe et sincere intelligendam, oportere ut unusquisque agnoscat et fateatur, quod, cum omnes homines in praevaricatione Adae innocentiam perdidissent, facti immundi et, ut apostolus inquit, natura filii irae, . . usque adeo servi erant peccati et sub potestate diaboli ac mortis, ut non modo gentes per vim naturae, sed ne Judaei quidem per ipsam etiam litteram legis Mos. inde liberari aut surgere possent: tametsi in eis liberum arbitrium minime exstinctum esset, viribus licet attenuatum et inclinatum."

Worten: „Wenn jemand sagt, daß der freie Wille nach der Sünde Adams vernichtet sei, oder blos dem Namen nach existire, ja ein bloßes Wort ohne Realität sei rc., der soll verdammt seyn[1]),“ und endlich Can. 7: „Wenn jemand sagt, alle Werke vor der Rechtfertigung, wie sie vollbracht seyn mögen, seien eigentlich Sünden, und je mehr jemand strebe, sich für die Gnade vorzubereiten, desto schwerer sündige er, der sei auch verdammt“[2]).

Aus allen diesen Bestimmungen nun genauer zusammengefaßt, wie das Concilium Tridentinum, und zwar gewiß besonnen und gemäßigt genug, es ausspricht, ergibt als das Wesentliche der katholischen Lehre es sich zunächst, daß sie allerdings in nicht wenigen Punkten entschieden antipelagianisch und schriftgemäß, und daher in Uebereinstimmung mit der lutherischen Kirche, sich erklärt. Daß die erste Sünde der Stammeltern dem ganzen Geschlechte geschadet, daß sie durch Fortpflanzung, also nicht blos moralisch durch Nachahmung des Beispiels, sondern selbst physisch über das Menschengeschlecht sich ausgebreitet habe, daß ihre Folgen selbst wieder Sünde und Schuld, und daß mit der Erbsünde auch gewisse physische Erbübel, namentlich die Allgemeinheit und Nothwendigkeit des Todes, verbunden gewesen seien: dies Alles war die rein biblische Wahrheit. In anderen Punkten dagegen nähert sich dann freilich ziemlich entschieden das katholische System dem Pelagianismus, wiewohl es diese Annäherung nun doch möglichst zu verbergen sucht, und eben darum auch nicht einmal einen bestimmten Begriff von Sünde und Erbsünde aufstellt. Ueberhaupt demnächst concentrirt sich das Eigenthümliche der ganzen katholischen Lehre von der Erbsünde im Gegensatz gegen das biblisch lutherische Dogma im Einzelnen in folgenden drei Sätzen:

1) Die Erbsünde beruht darauf, daß der erste Mensch durch seinen Ungehorsam die von Gott übernatürlich empfangene Gerechtigkeit und Heiligkeit nicht blos für sich, sondern auch für uns ver-

1) „Si quis liberum hominis arbitrium post Adae peccatum amissum et exstinctum esse dixerit, aut rem esse de solo titulo, imo titulum sine re, figmentum denique a satana invectum in ecclesiam: anathema sit.“

2) „Si quis dixerit, opera omnia, quae ante justificationem fiunt, quacunque ratione facta sint, vere esse peccata, vel olium Dei mereri, aut, quanto vehementius quis nititur se disponere ad gratiam, tanto eum gravius peccare: anathema sit.“

loren hat, und daß sich dieser Verlust auf alle seine Nachkommen erstreckt; und hienach also ist die Erbsünde — was denn nun freilich ihre und aller Sünde Sündlichkeit und Schuld wesentlich verringert und den Ernst des göttlichen Gesetzes dawider als übertrieben erscheinen läßt — wesentlich nur etwas Negatives, ein Defectus justitiae originalis, ein fortdauernder Mangel der übernatürlichen Gnadengaben des Urstandes[1]), nicht, wie nach dem lutherischen Dogma[2]), eine positive Corruption.

2) Die sinnliche Lust („die böse Lust“ richtiger) und die daraus entspringende Neigung zur Sünde, concupiscentia, gehört nicht wesentlich zur Erbsünde, und kann (wenn sie gleich — so künstlich unterscheidet man! — ex peccato est et ad peccatum inclinat) im eigentlichen Sinne nicht Sünde genannt werden. Dieselbe ist vielmehr, rein natürlich und unwillkührlich in ihrem Ursprunge, etwas Indifferentes, was eben so gut als zum Bösen reizen, auch zur höheren Tugend Veranlassung geben kann. Alles, was an der Erbsünde den Charakter der Sünde und der Schuld trägt, wird durch die Taufe ja aufgehoben, und doch bleibt der Erfahrung gemäß die Concupiscentia auch in dem Getauften, als Veranlassung nehmlich zur Tugendübung, nicht als etwas an ihm Gott Mißfälliges, denn er ist rein und schuldlos[3]). Solch eine Indifferenz der Concupiscentia gibt dagegen die lutherische Kirche mit ihrem tieferen Ernst wider die Sünde, nicht in ihrem Werk nur, sondern

---

1) Das ist dann insbesondere auch — neben den oben angeführten symbolisch katholischen Stellen — die feste Meinung Bellarmins. Dieser erklärt Amiss. grat. 3, 1: „Poena, quae proprie primo peccato quasi e regione respondet, jactura fuit originalis justitiae et supernaturalium donorum;“ De gratia primi hom. I.: „Docent, per Adae peccatum totum hominem vere deteriorem esse factum, et tamen nec liberum arbitrium, neque alia naturalia dona, sed solum supernaturalia perdidisse;“ lib. c. 2: „Homo nunc nascitur pronus ad malum, infirmus, ignorans;“ und c. 5: „Quare non magis differt status hominis post lapsum Adae a statu ejusdem in puris naturalibus, quam differat spoliatus a nudo, neque deterior est humana natura (si culpam originalem detrahas), neque magis ignorantia et infirmitate laborat, quam esset et laboraret in puris naturalibus condita. Proinde corruptio naturae non ex alicujus doni carentia, neque ex alicujus malae qualitatis accessu, sed ex sola doni supernaturalis ob Adae peccatum amissione profluxit.“

2) Vergl. die oben angeführten Symbolstellen.

3) S. die Stelle aus d. Conc. Trid., ob. S. 291. Anm. 1.

in ihrem Wesen, nicht blos in vollendeter Erscheinung und Frucht, sondern schon in Keim und Wurzel, nicht zu. Zwar hat ja auch lutherischer Lehre gemäß nach der Taufe der sinnliche Hang rc des Menschen nicht mehr denselben Charakter, wie zuvor, sondern das, was von Schuld daran ist, wird aufgehoben durch die Gnade der Taufe; ungeachtet der Vergebung ihrer Schuld aber bleibt dann doch auch in dem Getauften die Concupiscentia[1]) etwas Sündhaftes und Verwerfliches, ja eben selbst Sündenwurzel[2]). Und im Wesentlichsten stimmen auch hier denn die meisten reformirten Symbole bei[3]).

---

1) Nur daß dann eben die lutherische Kirche sie nicht etwa als schlechthin Sinnlichkeit faßt, sondern als „böse Lust."

2) Vgl. besonders Augsb. Conf. Art. 2. (oben S. 282.), so wie die Apol. A. C. art. 1. p. 56 sq.: „Semper ita scripsit (Lutherus), quod baptismus tollat reatum peccati originalis, etiamsi materiale, ut isti vocant, peccati maneat, videlicet concupiscentia . . (vergl. Form. Conc. art. 1. Epit. p. 575: „Et sane affirmamus, quod hanc naturae corruptionem ab *ipsa* natura nemo, nisi solus Deus, separare queat, id quod per mortem in beata illa resurrectione plene fiet. Ibi enim ea ipsa natura nostra, quam nunc circumferimus, absque peccato originis et ab eodem omnino separata et remota resurget" cet.). At disputant, concupiscentiam poenam esse, non peccatum. Lutherus defendit peccatum esse. Supradictum est, Augustinum definire peccatum originis, quod sit concupiscentia. Expostulent cum Augustino, si quid habet incommodi haec sententia. Praeterea Paulus ait: Concupiscentiam nesciebam esse peccatum, nisi lex diceret, non concupisces. Item: Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meae et captivantem me legi peccati, quae est in membris meis. Haec testimonia nulla cavillatione everti possunt. Clare enim appellant concupiscentiam peccatum, quod tamen his, qui sunt in Christo, non imputatur, etsi res sit natura digna morte, ubi non condonatur . . Quodsi contendent adversarii, fomitem esse ἀδιάφορον, reclamabunt non solum multae sententiae scripturae, sed plane tota ecclesia. Quis enim unquam ausus est dicere, haec esse ἀδιάφορα ., dubitare de ira Dei, de gratia Dei, de verbo Dei, irasci judiciis Dei, indignari, quod Deus non eripit statim ex afflictionibus" cet. So erklärt denn auch die Form. Conc. art. 1. Epit. p. 575: „Rejicimus et damnamus dogma illud, quo asseritur, concupiscentias pravas non esse peccatum, sed concreatas naturae conditiones et proprietates quasdam essentiales."

3) Vergl. Conf. Gall. art. 11. („Affirmamus, hoc vitium etiam post bapt. esse vere peccatum, quod ad culpam attinet, quamvis qui filii Dei sunt, minime iccirco condemnentur, quoniam videlicet Deus illud ipsis non imputat"); Conf. Belg. art. 15. („Nec per bapt. penitus exstinguitur aut radicitus evellitur .., quamvis Dei filiis in condemnationem id non imputetur" cet.); Art. Angl. 9.

3) Trotz des von Adam fortgepflanzten Erbübels bleibt dem Menschen Freiheit des Willens zur Wahl zwischen Gut und Böse; denn der Fall raubte blos die übernatürlichen Gaben, die natürlichen aber, Vernunft und Freiheit an ihrer Spitze, sind zwar geschwächt, aber nicht verloren[1]. Hiegegen aber erkannte die lutherische Kirche (auch hier wieder im Wesentlichen nicht ohne die reformirte) mit Klarheit, daß, wenn der Mensch die Richtung seiner Freiheit aufs Gute verloren habe, nur die Richtung der Freiheit aufs Nicht-Gute[2]) bleibe, also auch der Begriff einer wahren Freiheit verloren sei[3]); wenn gleichwohl auch sie streng gefaßt nicht einen eigentlichen

---

(„Manet etiam in renatis haec naturae depravatio, qua fit, ut affectus carnis legi Dei non subjiciatur; et quanquam renatis et credentibus nulla propter Chr. est condemnatio, peccati tamen in sese rationem habere concupiscentiam fatetur apostolus“); Declar. Thorun. 2, 3. 7. („Concupiscentia proinde vere et proprie peccatum dicitur, non tantum, quatenus est causa peccati, sed etiam quatenus ipsa cum legi Dei tum spiritui gratiae repugnat“).

1) S. die angef. Symbolstellen, besonders S. 291. Anm. 2.

2) „Viribus suis coram Deo nihil aliud nisi peccare posse“ F. C. art. 1. Sol. decl. p. 643.

3) Vergl. Augsb. Conf. Art. 18. („Vom freien Willen wird gelehrt, daß der Mensch etlichermaßen einen freien Willen hat, äußerlich ehrbar zu leben und zu wählen unter denen Dingen, so die Vernunft begreift [„aliquam libertatem ad efficiendam civilem justitiam et deligendas res rationi subjectas“]; aber ohne Gnade, Hülfe und Wirkung des H. Geistes vermag der Mensch nicht Gott gefällig zu werden, Gott herzlich zu fürchten, oder zu glauben, oder die angeborne böse Lust aus dem Herzen zu werfen [„non habet vim sine Spiritu S. efficiendae justitiae Dei seu justitiae spiritualis“]; sondern solches geschieht durch den H. Geist, welcher durch Gottes Wort gegeben wird; 1 Cor. 2, 14.“); Apol. A. C. art 2. p. 64; Form. Conc. Sol. decl. art. I. p. 640. (die oben S. 284. Anm. 2. angef. Stelle, und unmittelbar danach: „In aliis enim externis et hujus mundi rebus, quae rationi subjectae sunt, relictum est homini adhuc aliquid intellectus, virium et facultatum“); besonders art. 2. de libero arbitrio, namentlich p. 657. („Etsi humana ratio . . obscuram aliquam notitiae illius scintillulam reliquam habet, quod sit Deus, et particulam aliquam legis tenet: tamen adeo ignorans, coeca et perversa est ratio illa“ cet.) und p. 661. („Sacrae literae hominis non renati cor duro lapidi, qui ad tactum non cedat, sed resistat, idem rudi trunco, interdum etiam ferae indomitae comparant, non quod homo post lapsum non amplius sit rationalis creatura“ cet.); auch art. 4. p. 700. („Etsi opera illa, quae ad conservandam externam disciplinam faciunt, qualia etiam ab infidelibus fiunt .., suam coram mundo dignitatem et laudem habent et temporalibus quibusdam praemiis in hoc mundo a Deo ornantur, attamen, cum non

Verlust der natürlichen Gaben annimmt, eben so wenig als eine bloße Schwächung[1]), vielmehr — dem sprechenden Zeugnisse der Herzenserfahrung und Menschengeschichte, wie des göttlichen Wortes gemäß — eine gänzliche Corruption derselben in allen ihren Theilen und bis auf den tiefsten Grund[2]).

Römisch katholische Exception der Jungfrau Maria von der Erbsünde.

Zu allen dargestellten bedeutungsvollen Unterschieden zwischen dem katholischen und evangelischen Dogma über die Erbsünde kommt schließlich noch ein einzelner Differenzpunkt hinzu, der die Anwendung dieser Lehre auf einen einzelnen Fall, auf die Jungfrau Maria, betrifft, indem die katholische Kirche die Mutter des Herrn, einerseits in ihrer übertriebenen Verherrlichung derselben, als einer erlösenden Potenz, eines blos menschlichen Wesens mit doch erlösenden Functionen, andererseits ganz gemäß ihrer Ansicht über die erbsündliche

---

ex vera fide proficiscantur, revera coram Deo sunt peccata, h. e. peccatis contaminata, et a Deo pro peccatis et immunditia reputantur propter naturae hum. corruptionem et quia persona cum Deo non est reconciliata. Mala enim arbor non potest bonos fructus ferre"). — Und was so hinsichtlich der jetzigen menschlichen Unfreiheit zum Guten und Göttlichen, der natürlichen geistlichen Blindheit, der Sündlichkeit ungläubiger Werke 2c. lutherischerseits fest und klar bezeugt wird, dem stimmen auch die meisten reformirten Symbole, wenn schon in unkräftigerem Ausdruck, im Ganzen wesentlich bei. Vergl. Conf. Helv. II. cap. 9: „Nullum est ad bonum homini arbitrium liberum nondum renato, vires nullae ad perficiendum bonum" (wobei gleichwohl, wie auch lutherischerseits, „terrenarum rerum intelligentia nonnulla" und „in externis liberum arbitrium" vindicirt, zugleich jedoch nun, wie nicht lutherischerseits, — s. die Stelle oben S. 288. Anm. 1. — die Angemessenheit eines Vergleichs mit lapis und truncus geleugnet wird); Conf. Gall. 9; Canon. Dordrac. 3, 4: „Residuum quidem est post lapsum in homine lumen aliquod naturae .., sed tantum abest, ut hoc nat. lumine ad salutarem Dei cognitionem pervenire .. possit, ut ne quidem eo in naturalibus ac civilibus recte utatur"; Art. Angl. 13.: „Opera, quae fiunt ante gratiam Chr. ., cum ex fide Chr. non prodeant, minime Deo grata sunt .., imo, cum non sint facta, ut Deus illa fieri voluit .., peccati rationem habere non dubitamus"; u. A.

1) Die Meinung, „naturam ex lapsu humani generis valde quidem debilitatam atque corruptam esse, non tamen prorsus omnem bonitatem (quoad rer. div. et spirit.) amisisse" wird ausdrücklich von der Form. Conc. art. I. Sol. decl. p. 642. verworfen.

2) S. oben S. 282 ff. und die daselbst angef. Symbolstellen.

minder tiefe und nicht totale Corruption der menschlichen Natur, von dem allgemein menschlichen Loos und Gesetz der Erbsünde glaubte ausnehmen zu dürfen und wirklich ausgenommen hat1), während die lutherische zugleich mit der reformirten Kirche (und hier ebenso nothwendig, als vollkommen unbeschadet der ernstesten Vorstellung vom erbsündlichen Wesen) lediglich und allein die Person Christi selbst als des alleinigen Erlösers den einzigen Ausnahmefall bilden läßt.

Die sündlose Empfängniß der Jungfrau Maria (daß dieselbe sündlos empfangen worden sei) war zuerst um 1140 von einigen Canonikern zu Lyon behauptet und seitdem, zuerst dort, dann auch anderwärts, durch ein besonderes Fest verherrlicht worden. Dagegen ward diese Lehre ernstlich durch den h. Bernhard (ep. 174. ad Canonicos Lugd. §. 5 sqq.), Albertus Magnus (in Sent. III, 3.), Bonaventura (in Sent. III, 3.), Thomas Aquinas (Summ. P. III. qu. 27. art. 2.) u. A. bestritten, und dann seit ihrer Vertheidigung durch Duns Scotus (in Sent. III, 3.) zwischen Thomisten und Scotisten, zwischen Dominicanern und Franciscanern ein Streitpunkt. Endlich jedoch, nach schon früheren günstigen Bestimmungen 1387 seitens der Pariser Universität und demnächst 1389 Clemens des VII., erklärte sich 1439 das Concil zu Basel (Sess. 36. im J. 1439.), und sodann, wenngleich schonend genug, 1477 und 1483 Pabst Sixtus IV. wesentlich für das Dogma von der unbefleckten Empfängniß Mariä und für das darauf bezügliche Fest (Extravag. commun. l. 3. tit. 12. c. 1. 2.), obschon der Dominicaner-Widerspruch nun auch jetzt noch keinesweges verstummte. Demgemäß hielt nun auch das Concilium Tridentinum für nöthig, den Gegenstand zu berühren, und fügte in der 5. Session am Schlusse des Decrets über die Erbsünde zweideutig weise genug das Folgende bei: „Doch erklärt die h. Synode, es sei nicht ihre Absicht, unter diesem

1) Und daß die katholische Kirche in ihrem pelagianisirenden Sündenbewußtseyn durch ihre Satzungen von der immaculata conceptio Mariae die Maria von der Erbsünde ausgenommen hat, ist ja eine unbestreitbare Thatsache, mag nun der Enthusiasmus für diese immaculata conceptio beatae virginis eigentlich ausgegangen seyn von dem mangelhaften anthropologischen Bewußtseyn der Sünde selbst im Pelagianisirenden des Sündenbewußtseyns, oder vielmehr von dem phantastischen theanthropologischen Bewußtseyn der Erlösung, welches auch die Maria zu seinem Objecte machte, auch auf ein blos menschliches Wesen erlösende Functionen übertrug, oder vielleicht — am richtigsten leicht — von allem Beiden.

Decrete die selige und unbefleckte Jungfrau Maria, die Mutter Gottes, mit zu begreifen, sondern es seien zu beobachten die Constitutionen Sixtus des IV. unter den darin angedrohten Strafen" [1]). Indeß war doch auch hiedurch das Dogma noch keinesweges zu entschieden unbedingter Geltung gebracht worden [2]), und erst Pabst Pius IX. hat am 8. Dec. 1854 in förmlich und feierlich cathedraler Sanction dasselbe pomphaft als unantastbar für alle Zeit promulgirt.

Natürlich ward dies ganze, nur zu übertriebener Verherrlichung der Maria erfundene, nicht einmal durch eine ältere Tradition legitimirte Dogma von der lutherischen Kirche (sammt der reformirten) auf keine Weise recipirt [3]). Man konnte nicht anders, als es mit dem Be-

---

1) „Declarat tamen haec ipsa sancta Synodus, non esse suae intentionis, comprehendere in hoc decreto, ubi de peccato originali agitur, beatam et immaculatam virginem Mariam, Dei genitricem; sed observandas esse constitutiones felicis recordationis Xysti Papae IV. sub poenis in eis constitutionibus contentis, quae innovat."

2) Pabst Clemens VII. gilt ja der römischen Curie für einen schismatischen und das Baseler Concil ist von derselben nicht bestätigt worden; Pabst Sixtus IV. aber, dessen Satzungen das Tridentinum erneuert, hatte das Dogma nur empfohlen (durch Verherrlichung seines Festes) und seine öffentliche Bestreitung verpönt (mit Erlaubniß für die Dominicaner, ihre entgegengesetzte Lehre unter sich in der Stille vorzutragen). Demgemäß äußerte auch Bellarmin Amiss. grat. 4, 15. über dies Dogma sich so: „non haberi apud catholicos pro re certa et explorata ac fide catholica tenenda, b. Virginem sine peccato fuisse conceptam," fügte jedoch hinzu, „hanc opinionem non esse ullo modo haereticam vel erroneam judicandam," und dann, „non esse temerariam, sed piam admodum ac probabilem atque adeo contraria sententia longe probabiliorem." In der Folge machte noch 1614 der spanische Franciscaner Franc. de San Jago durch seine eifrige Vertheidigung der immaculata conceptio die Dominicanerparthei von neuem auffässig, so daß dieser Streit endlich durch päbstliche Erneuerung der alten Sixtinischen Bestimmungen geschlichtet ward; und auch noch neuerdings, bis zu der plötzlichen pomphaften Endkrise 1854, — obgleich die unbefleckte Empfängniß ja allerdings in Frankreich, Deutschland ꝛc. selbst durch römisch katholische Wunder mittelst einer 1832 auf die Vision einer jungen Nonne zu Ehren der Maria und ihrer unbefleckten Empfängniß geprägten Medaille verherrlicht ward [M., Priest. d. Congr. des h. Lazarus, Geschichtl. Notiz über den Urspr. und die Wirkk. der Wundermedaille. 1834, 8. Aufl. 1842, und aus dem franz. Original ins Italienische, Englische, Flamische, Deutsche, Spanische, Griechische, Chinesische übersetzt] — schien die Sache symbolisch um nichts entschiedener.)

3) „Sintemal nicht ein Buchstab davon stehet im Evangelio oder sonst in

griffe der Erbsünde schlechthin unvereinbar finden, daß auch nur Ein natürlich gezeugter Mensch ohne dieselbe empfangen seyn sollte, und durfte mithin (was denn auch ausdrücklich geschieht Gr. Katech. Art. 2. p. 495. u. Form. Conc. art. 1. Epit. p. 574, sowie Sol. decl. p. 648; vergl. auch Art. Angl. 15; Conf. Belg. 18; Declar. Thorun. 23, 4.) allein Christum den einigen Erlöser selbst (dessen ausschließlich alleinige Erlöserfunction irgendwie anzutasten ohnehin wider das ganze protestantische Grundprincip lief) von aller Kategorie der Erbsünde und ihrer Befleckung ausnehmen.

§. 42.

Griechische Kirche.

Die griechische Kirche hatte schon in ihrer früheren Entwicklung ein pelagianisirendes Element in sich aufgenommen, welches sie dann auch für alle Zeit beibehalten, obgleich doch so wenig dogmatisch ausgebildet und fixirt hat, daß sie in manchem Bezug trotzdem selbst der protestantischen Lehre noch näher, als die katholische, zu stehen scheinen könnte.

Seit alter Zeit unterschied die orientalische Kirche sich von der occidentalischen unter Anderem und nicht unbedeutsam dadurch, daß in ihr der occidentalische Augustinismus nie wahrhaft heimisch

---

der Schrift," wie Luther schon in der Kirchenpostille erklärt (Lpz. A. XIV, 458.), obgleich er zum Schluß der Predigt (S. 462.) doch hinzusetzt: „Gedanken aber sind zollfrei, mag denken jedermann, was er will; aber doch daß er keinen Artikel des Glaubens daraus mache." — Ausdrücklich unter den Symbolen verwirft jenes Dogma die reformirte Declar. Thorun. 23, 4, indem sie die Maria unter das allgemeine Loos der Menschen hinsichtlich der Erbsünde subsumirt. — Vergl. über den Gegenstand besonders Sartorius Vergleichende Würdigung evangel. lutherischer und röm. katholischer Lehre 1859. S. 61—90. („Ueber die Ausnahme der Jungfrau Maria von der Erbsünde"), woselbst er mit den Worten abschließt: „Unser keiner kann noch will noch wird je mit dem Pabste singen: meine Seele erhebt die von Anbeginn höchst heilige und großmächtige Maria, und mein Geist freuet sich ihrer als meiner himmlischen Heilsvermittlerin und Königin; sondern mit Maria, deren liebende Verehrer, nicht aber kriechende und unwahre Schmeichler wir sind, mit ihr, der Gebenedeieten, die wir selig preisen um ihres Glaubens willen (Luc. 1, 45.) und holdselig in ihrer huldvollen Demuth, wollen wir gläubig und selig singen: meine Seele erhebet den Herrn und mein Geist freuet sich Gottes meines Heilandes; denn er hat meine Niedrigkeit angesehen, und seine Barmherzigkeit währet immer für und für bei denen, die ihn fürchten. Gloria in excelsis soli Deo! Hütet euch vor den Abgöttern 1 Joh. 5, 21."

geworden, sondern ein gewisser Pelagianismus, obwohl auf der ökumenischen Synode zu Ephesus 431 verdammt, immer die vorherrschende Denkart gewesen war. Da im Lauf der Zeit indeß auch im Abendlande durch die Scholastiker der Semipelagianismus sich die Herrschaft erworben, und sodann auch selbst auf die Bestimmungen des Tridentiner Concils einen bedeutenden, ja, zum Theil wenigstens, überwiegenden Einfluß gewonnen hatte, so mußte doch in der Lehre vom Menschen zwischen der griechischen und der semipelagianischen neueren römisch-katholischen Lehre, im Gegensatze gegen den strengen Augustinismus der Protestanten, eine gewisse Uebereinstimmung sich bilden; eine Uebereinstimmung jedoch nicht schlagend genug, daß griechischer Mangel an Präcision nicht selbst die Entfernung der symbolisch-griechischen Lehre von der protestantischen theilweise (in Betreff des Urstandes namentlich) noch minder weit, als die der römisch katholischen, hätte erscheinen lassen können.

Dem ersten Menschen im Urstande nehmlich — was die einzelnen Bestimmungen betrifft — schreibt das griechische Hauptsymbol nicht blos Sündenfreiheit und Unschuld (*ἀκακία καὶ ἀθωότης*), sondern auch — hier eben gewissermaßen protestantisirend — Vollkommenheit des Willens und der Erkenntniß und angeborne (a n g e b o r n e) Gerechtigkeit (*δικαιοσύνη ἔμφυτος*) zu[1]). Der Wille

---

1) Conf. orthod. pag. 50 sq.: *Ἡ κατάστασις τῆς ἀκακίας καὶ ἀθωότητος εἶναι ἡ ἄγνοια καὶ ἡ ἀπειρία τοῦ κακοῦ, ἤγουν ὅταν δὲν γνωρίζῃ οὔτε ἐδοκίμασε καθόλου τὸ κακὸν, ἢ διὰ τὴν ἡλικίαν του ἢ δι᾽ ἄλλαις αἰτίαις. Καὶ κατὰ τοῦτον τὸν τρόπον ἦτον εἰς τὸν Ἀδὰμ ἡ ἀθωότης καὶ ἡ ἀκακία, πρὶν ἁμάρτῃ, κατὰ πᾶσαν τελειότητα καὶ δικαιοσύνην ἔμφυτον, τόσον ἀπὸ τὸ μέρος τῆς διανοίας, ὅσον καὶ ἀπὸ τὸ μέρος τῆς θελήσεως, εἰς τὴν διάνοιαν περικλείεται πᾶσα ἐπιστήμη· καὶ εἰς τὴν θέλησιν πᾶσα χρηστότης καὶ καλοσύνη . . . Περὶ δὲ τῆς θελήσεως αὕτη πάντοτε ὑπετάσσετο εἰς τὸν λόγον· καλᾶ καὶ πάντοτε νὰ ἦτον ἐλεύθερα, καὶ ἦτον ἐξουσία εἰς τὸν ἄνθρωπον νὰ ἁμάρτῃ ἢ νὰ μὴν ἁμάρτῃ.* — Uebrigens deutet doch auch griechischerseits auf eine Unterscheidung natürlicher und übernatürlicher Bestandtheile im ersten Menschen Metrophanes Kritop. hin Conf. c. 3. p. 51: *Οἱ πρωτόπλαστοι . . πάντα τὰ θεῖα καὶ πνευματικὰ δῶρα ἀπωλέσαντες ἔμειναν τούτων ἔρημοι, μηδενὸς τούτοις ἐναπολειφθέντος πλὴν τοῦ φυσικοῦ φωτός*; auf die Unterscheidung aber von *εἰκών* und *ὁμοίωσις θεοῦ* der Patr. Jeremias Actt. Würt. p. 366, insofern er ersteres als etwas dem Menschen von Natur Zukommendes, letzteres als das Resultat seiner sittlichen Bestrebungen betrachtet. Noch bestimmter hatte schon viel früher der alte J o h a n n e s D a m a s c e n u s (de fide orthod. l. II. c. 12.) — wesentlich in lateinischer (kathol.) Weise — zwischen beidem unterschieden.

nun war der Vernunft unterworfen, aber frei, mit Wahlfähigkeit zum Guten und Bösen ausgestattet. Die erste Sünde der Stammeltern (*τὸ προπατορικὸν ἁμάρτημα*) sodann hatte nachtheilige Folgen für sie und ihre Nachkommen. Der Mensch wurde dadurch sterblich, verlor die ursprüngliche Vollkommenheit der Erkenntniß und des Willens, trat aus dem Stande der Unschuld, und empfing eine Neigung mehr zum Bösen, als zum Guten[1]), wiewohl seine Freiheit (*αὐτεξούσιον*) dadurch doch nicht aufgehoben ward[2]). Das Taufsacrament endlich tilgt und entfernt nach der griechischen Kirchenlehre die Erbsünde[3]), insofern sie den Charakter der Schuld oder eigentlichen Sünde hat[4]), und stellt den Menschen in den Stand der Unschuld, wie er vor dem Sündenfall war, wieder her, so daß die Erbsünde nicht mehr wirkt in dem Getauften, wobei der Concupiscenz nicht ganz bestimmt gedacht wird griechischerseits. Unterscheidet denn aber mithin so bestimmt, wie die r. katholische, die griechische Kirche allerdings nicht zwischen dem Mangel der ursprünglichen Gerechtigkeit nach dem Falle und der bleibenden Concupiscentia, so kommt gleichwohl deutlich genug im seichten Wesentlichen der Gesammt-Anthropologie doch die griechische Kirche mit dem röm. Katholicismus im Gegensatz gegen die Lehre der Protestanten überein.

§. 43.

Arminianismus und Socinianismus.

In weit grellerem Gegensatze, als die katholische und griechische, ja im grellsten, zur rein biblischen Anthropologie steht der

---

1) Conf. orthod. p. 52: *Ὡ ἂν ἔσφαλε μὲ τὴν παράβασιν, παρευθὺς εἰς τὸν ἴδιον τόπον τοῦ παραδείσου, πέρνωντας τὴν κατάστασιν τῆς ἁμαρτίας ἐγίνηκε θνητός . . Καὶ τότε παρευθὺς ἔχασε τὴν τελειότητα τοῦ λόγου καὶ τῆς γνώσεως· καὶ ἡ θέλησις ἔκλινε περισσότερον εἰς τὸ κακὸν, παρὰ εἰς τὸ καλόν. καὶ οὕτως ἡ κατάστασις τῆς ἀθωότητος καὶ ἀκακίας, ἔστωντας καὶ νὰ δοκιμάσῃ τὸ κακὸν, ἄλλαξεν εἰς κατάστασιν ἁμαρτίας.*

2) Conf. orthod. p. 58; vergl. auch Jerem. in Actt. Würtemberg. p. 367; Metroph. Critop. Conf. c. 4. p. 66; Dosithei Confess. c. 3. 14.

3) Confess. orthod. p. 282: *Τὸ προπατορικὸν ἁμάρτημα μὲ οὐδεμίαν μετάνοιαν εἶναι δυνατὸν νὰ ἐξαλειφθῇ, μόνον μὲ τὴν χάριν τοῦ θεοῦ ἀφανίζεται διὰ τῆς ἐν σαρκὶ οἰκονομίας τοῦ κυρ. Ἰ. Χ. καὶ τῆς ἐκχύσεως τοῦ τιμίου αἵματος αὐτοῦ, καὶ τοῦτο γίνεται μὲ τὸ μυστήριον τοῦ ἁγ. βαπτίσματος.*

4) Hierüber äußeren die griechischen Symbole sich freilich nicht genau genug.

Socinianismus, der alle wesentlichen Vorzüge des Urstandes, wie alle wesentliche Verschlimmerung seit dem Falle, damit das ganze eigentliche Wesen der Erbsünde, verwirft; an den Socinianismus aber schließt sich in der Hauptsache, wiewohl in vageren Bestimmungen, seitdem er sich mehr zur Selbstbewußtheit entwickelt hatte der Arminianismus an; beide sehr nahe der eigenthümlichen Ansicht Zwingli's[1]) (die ja freilich von dem großen Ganzen der reformirten Kirche nicht recipirt worden ist).

1. Nach socinianischer Lehre bestand das Ebenbild Gottes im ersten Menschen nicht in ursprünglicher Gerechtigkeit und leiblicher Unsterblichkeit, sondern vielmehr nur in der Herrschaft über die Thiere und die Natur überhaupt, vermöge deren der Mensch Repräsentant Gottes auf Erden ist[2]). Diese Herrschaft setzt ja allerdings geistige Ueberlegenheit voraus; das Wesentliche aber ist doch die Herrschaft an sich, wie ja auch Gott von uns vorzugsweise nur als Gott erkannt wird, insofern sein Wille für uns Gesetz ist. So ist den Socinianern das göttliche Ebenbild ein Unverlierbares (vergl. Anm. 2.). — Der erste Mensch sündigte nur darum nicht, weil ihm die Veranlassung dazu fehlte (vergl. das Folgende). Aus Erde gebildet, war er sogleich seiner Natur nach sterblich; trotz dieser natürlichen Sterblichkeit aber hätte er durch Gehorsam gegen Gott, vermittelst einer besonderen übernatürlichen Wirkung desselben, doch vor dem Tode bewahrt bleiben können[3]). Daß jetzt nun nothwendig alle Menschen sterben,

1) S. die Anmerkung am Schluß des §.

2) Vergl. Soc. Praelectt. c. 3.: „Dei imago et similitudo . . ne in ipsa quidem mente ac ratione . . praecipue consistit, sed in dominatu rerum omnium, praesertim inferiorum . ., ut satis patet ex loc. Genes. 1, 26.“ (und Ps. 8. — nach and. D.), und Cat. Rac. qu. 42.: „Sciendum est, imag. Dei non significare immortalitatem (quod hinc patet, quod scriptura eo tempore, quo homo aet. morti subjectus fuerat, agnoscat in hom. istam imag. Gen. 9, 6; Jac. 3, 9.), sed potestatem hom. et dominium in omnes res a Deo conditas supra terram“ cet. Auch Soc. de statu primi hominis.

3) Cat. Racov. p. 18. (letzte Rev.): „Ab initio homo mortalis creatus fuit i. e. talis, qui non solum natura sua mori potuerit, sed etiam, si naturae suae relinqueretur, non potuerit non mori, licet divino beneficio semper in vita conservari posset.“ Vergl. Socin. Praelectt. c. 1. und vorzüglich Responsio ad defens. F. Puccii in den Opp. II. p. 272 sqq.

das (nach Röm. 5, 12. — und hier erscheint so wirklich eine einzelne antipelagianische Auslegung —) ist allerdings eine Folge und Strafe der ersten Sünde[1]. Doch ist durch diese erste Sünde keinesweges etwa eine Neigung zum Bösen und eine sittliche Verdorbenheit in dem Menschengeschlechte veranlaßt worden. Wie hätte wohl durch Eine Sünde eine reine moralische Natur sollen verderbt werden können? Auch in dem gegenwärtigen Zustande vielmehr besitzt der Mensch volle Freiheit des Willens und alle die Anlagen und Kräfte, die ihm Gott ursprünglich anerschaffen hat. Die Neigung zum Bösen in der menschlichen Natur, von der es sich übrigens selbst fragt, ob sie wirklich in allen Menschen vorhanden, kommt lediglich von dem Mißbrauche des freien Willens, insofern der Mensch nicht der Vernunft, sondern dem niederen Begehrungsvermögen folgt, und von der Macht der schlechten Gewohnheit, die von Geschlecht auf Geschlecht sich fortpflanzt. Eine Imputation der Sünde Adams an seine Nachkommen, oder eine solche Fortwirkung derselben auf sie, die ihnen alle sittlichen Kräfte raubte, würde mit der Gerechtigkeit Gottes streiten. So gibt es mithin keine Erbsünde[2].

---

1) Cat. Racov. p. 21: „Homo morti est obnoxius, quod primus homo apertum Dei mandatum, cui adjuncta fuit mortis comminatio, transgressus fuit. Unde porro factum est, ut universam suam posteritatem secum in eadem mortis jura traxerit, accedente tamen cujusvis in adultioribus proprio delicto, cujus deinde vis per apertam Dei legem, quam homines transgressi fuerant, aucta est.“ Vergl. F. Socin. Praelectt. c. 4. („Concludimus . . . nec aliud malum ex primo illo delicto ad posteros omnes necessario manasse, quam moriendi omnimodam necessitatem, non quidem ex ipsius delicti vi, sed quia, cum jam homo natura mortalis esset, ob delictum illud suae naturali mortalitati a Deo relictus est“); auch de Christo serv. 4, 6. (wo in diesem Sinne Socin die Nothwendigkeit zu sterben einen reatus delictorum nostrorum nennt).

2) Vergl. Cat. Racov. qu. 422. („Certum est, primum hominem ita a deo conditum fuisse, ut libero arbitrio praeditus esset, nec vero ulla causa subest, cur deus post ejus lapsum illum eo privaret; ac neque justitia dei admittit“ cet.); ib. qu. 423. („*Peccatum originis nullum prorsus est;* quare nec liberum arbitrium vitiare potuit; nec enim e scriptura id peccatum originis doceri potest; et lapsus Adae, cum unus actus fuerit, vim eam, quae depravare ipsam naturam Adami, multo minus vero posteriorum ipsius posset, habere non potuit“ cet.; welche Stelle nach der letzten Revision p. 294. so lautet: „Peccatum originis quid sit, nondum inter auctores ipsos convenit. Hoc certum est, per Ad. lapsum haudquaquam hominis naturam ita vitiatam esse, ut in iis, quae deus ab ipso idque sub

2. Im Wesentlichsten nun kommen in anthropologischem Betracht mit den Socinianern auch die Arminianer überein. Ihre anthropologische Bestimmungen nehmen von dem absoluten Streben ihren Ausgang, Alles zu vermeiden, was der Lehre von der stets fortdauernden freien Selbstbestimmung des Menschen nachtheilig seyn könnte; die Freiheit gehöre ja dergestalt zum menschlichen Wesen, daß sie gar nicht vertilgt werden könne. Der specielle arminianische Lehrbegriff von Erbsünde entwickelte sich dann daraus erst nach und nach, indem schon die Apologie für die remonstrantische Confession viel mehrere eigenthümliche Bestimmungen enthält, als diese selbst, obgleich derselbe Episcopius Verfasser beider ist, und noch mehrere darauf das System späterer Dogmatiker, wie namentlich Limborchs. — Mit Socin setzen demgemäß die Socinianer das Ebenbild Gottes in dem ersten Menschen in die Herrschaft über die Natur, und den moralischen Zustand Adams in den einer natürlichen Unschuld. Episcopius zwar widersetzte sich nicht unbedingt den Bestimmungen von einer moralischen Vollkommenheit des ersten Menschen, wollte sie aber auch nicht annehmen. Das moralische Elend der Menschen nach dem Fall im Allgemeinen gibt er zu[1],

---

poenae comminatione aut praemii pollicitatione requirat, obediendi vel non obediendi deo libertate et arbitrio privatus sit . . Et lapsus Adae, cum unus actus fuerit, [nun wie oben, bis potuit]. Non negamus tamen, assiduitate peccandi naturam hominum labe quadam et ad peccandum nimia proclivitate infectam esse. Sed eam vel peccatum per se esse vel talem esse negamus, ut homo vim sibi facere non possit" cet.); F. Socin. de Christo servat. 4, 6. („Corruptio nostra et ad peccandum proclivitas non ex uno illo delicto in nos propagata est, sed continuatis actibus habitus modo hujus modo illius vitii est comparatus, quo naturam nostram corrumpente ea corruptio deinde per generis propagationem in nos est derivata"); Ej. Praelectt. c. 4. („Cupiditas ista mala, quae cum *plerisque* hom. nasci dici potest, non ex pecc. illo primi parentis manat . . . Etenim unum ill. pecc. per se non modo univers. posteros, sed ne ips. quidem Adamum corrumpendi vim habere potuit . . Quare qui ex ipso nascuntur, eadem conditione nasci omnes oportet; nihil enim illi ademptum fuit, quod naturaliter haberet" cet.); Ej. Opp, II. p. 463 b. („Quilibet homo, ubi ad eam aetatem pervenerit, ut rationis usum habeat, si nulla mala institutione aut usu corruptus fuerit, posset, si plane id vellet, nullum ex iis peccatis committere, quae cum ipsa ratione pugnant" cet.), u. a. Stellen.

1) Conf. Rem. 7, 3 sq.: „Per transgressionem factus est homo (Adam) ex vi comminationis divinae reus aeternae mortis ac multiplicis miseriae, exutus est primaeva illa felicitate, quam in creatione acceperat . . Quia vero Ad. stirps ac

nur so nicht, daß die freie Selbstbestimmung zum Guten dadurch verloren sei[1]), und nur so vielmehr, daß der Mensch blos dann strafbar ist, wenn er frei den Neigungen zum Bösen wirklich folgt. Auch er behauptete dabei, daß Adam von Natur sterblich war[2]); daß er aber wirklich sterben mußte, war Folge der ersten Sünde[3]); diese Folge sodann hat auf alle Menschen sich verbreitet, jedoch, wie alle Folgen der ersten Sünde, nur als natürliche Folge, als Strafe blos für Adam selbst. Die Imputation der ersten Sünde und die Fortpflanzung der Schuld endlich leugnete er (wiewohl noch nicht in der Confess., erst in der Apol.); mithin auch den Charakter der Erbsünde als eigentlicher Sünde[4]).

---

radix erat totius generis humani, ideo non se ipsum tantum, sed omnes etiam posteros suos, qui quasi in lumbis ipsius conclusi erant, et ex ipso per naturalem generationem prodituri, eidem morti ac miseriae involvit et una secum implicuit, adeo ut omnes hom. sine ullo discrimine, excepto solo J. Chr., per hoc unicum Ad. peccatum privati sint primaeva illa felicitate et destituti vera justitia ad aeternam salutem consequendam necessaria."

1) Conf. Rem. c. 6. p. 22: „Innatam arbitrii hum. libertatem, olim semel in creatione datam, nunquam . . tollit (Deus)."

2) „Falsum est, sagt die Apol. Conf. Rem. p. 60 b, corpus Adami immortale h. e. incorruptibile fuisse; corpus omne animale . . corruptibile esse ratio recta docet."

3) Vergl. Limborch Theol. christ. 2, 24, 10: „Primum hominem, nisi peccasset, non fuisse moriturum, dubitandum non est . . . Mortalitatem istam, nisi homo peccasset, in perpetuum a moriendi actu immunem conservasset Deus."

4) Apol. Conf. Rem., p. 84 a: „Fatentur Rem., peccatum Adami a Deo imputatum dici posse posteris ejus, quatenus Deus posteros Ad. eidem malo, cui Adamus per peccatum obnoxium se reddidit, obnoxios nasci voluit, sive quatenus Deus malum, quod in poenam Adamo inflictum fuerat, in posteros ejus dimanare et transire permisit. At nihil cogit eos dicere, peccatum Ad. posteris ejus sic fuisse a Deo imputatum, quasi Deus posteros Ad. revera censuisset ejusdem cum Adamo peccati et culpae, quam Ad. commiserat, reos . . Peccatum originale nec habent pro peccato proprie dicto, quod posteros Adami odio Dei dignos faciat, nec pro malo, quod per modum proprie dictae poenae ab Adamo in posteros dimanet, sed pro malo, infirmitate, vitio aut quocunque tandem alio nomine vocetur, quod ab Adamo justitia originali privato in posteros ejus propagatur . . . Malum culpae non est, quia nasci plane involuntarium est, ergo et nasci cum hac aut illa labe . . Si malum culpae non est, nec potest esse malum poenae, quia culpa et poena sunt relata" cet. — (Dies Episcopische System bringt dann sichtlich zur Vollendung Limborch. Vergl. s. Theol. christ. 3, 3, 4: „Fatemur, etiam infantes nasci minus puros, quam Adamus fuit creatus, et cum quadam propen-

Unverkennbar übrigens hatte das Wesentlichste der ganzen Lehre des Socinianismus und Arminianismus von der Erbsünde schon theilweise anticipirend aufgestellt Zwingli, insofern auch er (vgl. s. Epist. ad Urbanum Rhegium[1])) die Erbsünde nicht im eigentlichen, sondern nur im metonymischen Sinne Sünde und Schuld nennen wollte, und sie vielmehr nur für eine moralische Erbkrankheit, für die in der menschlichen Natur seit Adams Fall gegründete (seit dem ersten Fall aus dem Vorherrschen der Selbstsucht herrührende) Neigung zur Sünde, die aber (wenn auch die Ursach alles Bösen, doch) nicht selbst Sünde sei[2]), erklärte — eine Ansicht, welche darauf schon in der Augsb. Conf. Art. 2. der Sache nach aufs bestimmteste verworfen worden ist.

§. 44.

Noch andere eigenthümliche Kirchenpartheien (Mennoniten, Quäker, Swedenborgianer).

Außer den Socinianern und Arminianern kommen auch die übrigen kleineren Kirchenpartheien, drei namentlich, in speciell an-

---

sione ad peccandum; illam autem habent non tam ab Adamo quam a proximis parentibus, cum, si ab Adamo esset, in omnibus hominibus debeat esse aequalis;" ib. 3, 4, 1: „Inclinatio illa proprie dictum peccatum non est aut peccati habitus ab Adamo in ipsos propagatus, sed naturalis tantum inclinatio habendi id, quod carni gratum est, quae proprie oritur a temperamento corporis, quod a proximis parentibus propagari scimus;" ib. 3, 4, 4: „Nullam scriptura in infantibus corruptionem esse docet, quae vere ac proprie sit peccatum;" ib. 3, 4, 5: „Absurdum est statuere, Deum homines punivisse corruptione tali, quae vere ac proprie dictum est peccatum, et ex qua omnia actualia peccata tanquam ex fonte necessario scaturiunt, et deinde propter illam corruptionem homines denuo punire poena inferni;" ib. 3, 4, 7: „Nullum peccatum poena dignum est involuntarium, quia nihil magis debet esse voluntarium, quam quod hominem poenae et quidem gravissimae reum facit. Atqui corruptio originaria est involuntaria;" ib. 5, 15, 15: „Illa physica est impuritas, non moralis, et tantum abest, ut sit vere ac proprie dictum peccatum, ut motus primi inde orti materia sint virtutis exercendae.")

1) Die Declarat. de peccato orig. s. im 2. Theile der Werke.

2) Er vergleicht sie mit der Naturanlage des jungen Wolfs. „Est ergo — so heißt es demgemäß in der Declaratio, a. a. O. p. 117. — ista ad peccandum amore sui propensio peccatum originale; quae quidem propensio non est proprie peccatum, sed fons quidem et ingenium. Exemplum dedimus de lupo adhuc catulo . . Ingenium ergo est peccatum sive vitium originale; rapina vero peccatum, quod ex ingenio dimanat, id ipsum peccatum actu est, . . quod et proprie peccatum est."

thropologischen Betracht: die Mennoniten, indem sie strengeren Theils die reformirte Lehre aufgenommen haben, weit überwiegenden laxeren Theils aber eine zum Arminianismus abschüssige; die Quäker, indem sie überhaupt nur in allgemeineren unbestimmteren Ausdrücken sich erklären, aus denen jedoch allerdings soviel hervorgeht, daß die quäkerisch anthropologische Theorie besser, als ihre Praxis, auch in der Theorie indeß kaum wesentlich mehrsagend, als die arminianische ist; die Swedenborgianer endlich, indem sie die übrigen fast noch an Willkühr überbieten, sofern sie die ganze biblisch anthropologische Basis allegorisiren, um alle Erbsünde und Erbschuld zu tilgen, wovon dann aber dennoch ein Residuum bleibt, bedeutend genug, um die inneren Widersprüche der Parthei grell ans Licht zu stellen.

1. Unter den Mennoniten stimmen die Wenigen, welche ganz in Menno Simons Richtung fortgingen, mithin auch seine Meinung von der absoluten Prädestination fortwährend theilten, in der Lehre vom menschlichen Urstande und von der Erbsünde wesentlich mit der reformirten Kirche überein. Die überwiegende Mehrzahl aber hatte frühzeitig die absolute Prädestinationslehre verlassen, und diese erklären nun schon in dem Glaubensbekenntnisse von 1580[1]), nachdem dasselbe über den menschlichen Urstand sich ganz allgemein ausgedrückt, Art. 4., „daß der erste Mensch durch seine Uebertretung des göttlichen Gebotes den Zorn Gottes sich zugezogen habe, wiewohl er sogleich wieder durch trostvolle Verheißungen aufgerichtet worden sei, in deren Folge keiner seiner Nachkommen der Sünde oder Strafe schuldig geboren werde"[2]). Dieser dunkle Satz könnte dahin gedeutet werden, daß die Mennoniten die Erbsünde ganz leugneten. Ihre Ansicht aber ist doch vielmehr dem Zusammenhange nach diese, daß sich zwar eine Sündhaftigkeit von Adam auf alle seine Nachkommen verbreitet habe, daß aber keine Schuld in ihrem Gefolge sei, indem dieselbe durch Gottes Gnade erlassen werde[3]).

---

1) Ris Confess.; s. ob. §. 27.

2) „Primus homo in peccata lapsus . . et a Deo per consulatoria promissa iterum erectus et ad vitam aeternam admissus est simul cum omnibus illis, qui lapsi erant, eo usque ut *nemo posterorum ipsius* respectu hujus restitutionis *aut peccati aut culpae reus nascatur.*"

3) Analog referirt Schyn Plen. deduct. p. 229. aus dem Frankenthaler

Der folgende 5te Artikel nehmlich gibt über die Vermögen Auskunft, die der Mensch nach dem Falle noch besitze, und lehrt, daß, wie Adam vor dem Falle sein Inneres dem Geiste der Bosheit habe erschließen oder versagen können, er ebenso nach dem Falle die Einwirkungen Gottes auf ihn vernehmen und aufnehmen oder verwerfen könne[1]). Der aus Adam Geborne ist also allerdings einem Verderben unterworfen, und kann als solcher nichts Gottgefälliges erzeugen oder ausführen; dies Verderben aber ist nicht ein totales und — nach dem Obigen — ein schuldloses.

2. Mit diesem mennonitischen Lehrbegriffe hat dann auch die Theorie der Quäker, insofern diese besser, als ihre Praxis ist, einige, wenn schon immer nur partielle, sichtliche Verwandtschaft. Ueber die Beschaffenheit des paradiesischen Adams erklären sich die Quäker nicht weiter[2]); im Uebrigen demnächst setzen sie nur fest, daß von dem gefallenen Adam ein Keim des Todes, eine Aussaat der Sünde, über alle seine Nachkommen ausgestreuet worden sei. (Des Wortes „Erbsünde" bedienen sie dabei sich nicht, s. S. 309. Anm. 1. —, wie überhaupt, in seltsamer Inconsequenz bei ihrer Unterordnung des Schriftwortes unter den Geist, keines nicht im Sprachgebrauche der Bibel begründeten Wortes.) Hiedurch gingen des Ebenbildes Gottes, das nun aber nicht näher beschrieben wird, alle Menschen verlustig, und dies eben ist unter dem angedrohten Tode, einem geistlichen, zu verstehen. So lange jedoch dieser allgemeine Todessame durch selbstbewußte und selbstthätige Pflege desselben keine Früchte trägt, begründet er auch keine Schuld, verdammt daher auch keineswegs; weswegen denn auch die bewußtlosen Kin-

---

Protocoll: „Fatetur, omne id, quod in peccato Adami ad aet. condemnationem facit, in Christo ademptum esse, quare infantes quoad reatum aet. damnationis per Christi obedientiam absolvantur, et absolute negat, peccatum originale in infantibus esse ad mortem aet. vel ipsos adhuc esse filios irae natura reosque aet. mortis" (nur durch peccata actualia, welche aus der concupisc. carnis hervorgehen, werde der Mensch verdammlich).

1) Es bestehe fortdauernd die facultas, occurrens et a Deo oblatum bonum audiendi, admittendi, aut rejiciendi.

2) Barclai. Apol. 4, 2. p. 54: „Curiosas illas notiones, quas plerique docent de statu Adae ante lapsum, praetereo; in hoc omnes consentiunt, quod lapsu magnam felicitatem amiserit, non solum in iis, quae ad externum hominem spectant, sed etiam respectu propinquae illius, quam cum deo habebat, communionis."

der den ewigen Strafen nicht unterworfen werden[1]). Alle (selbstbewußte) Nachkommen Adams aber sind seit seinem Fall von Natur in geistlichem Unvermögen[2]) und äußerer und innerer sittlicher Verderbtheit[3]) auch wirklich actuell befangen. Gleichwohl ist ihre Natur doch für die erlösende Thätigkeit empfänglich geblieben[4]);

---

1) Barcl. Apol. thes. 4, 5. p. 62: „Confitemur igitur, semen peccati ab Adamo ad omnes homines transmitti (licet nemini imputatum, donec peccando sese illi actualiter jungat), in quo semine in omnibus occasionem peccandi praebuit, et origo omnium malarum actionum et cogitationum in cordibus hominum est. ἐφ' ᾧ nempe θανάτῳ, ut 5. ad Rom. habet, i. e. in qua morte omnes peccavere. Hoc enim peccati semen frequenter in scriptura mors dicitur, et corpus mortiferum, quum revera mors sit ad vitam justitiae et sanctitatis; ideoque hoc semen et quod ex eo fit, dicitur homo vetus, vetus Adam, in quo omnes peccant. Proinde hoc nomine ad significandum peccatum illud utimur, et non originali peccato, cujus phrasis in scriptura nulla fit mentio, et sub qua excogitata et (ut hoc verbo utar) inscripturali barbarismo haec peccati infantibus imputatio inter Christianos intrusa est.“ (Das Letztere hattte er kurz zuvor, p. 60, so erläutert: „Peccatum non imputatur iis, quibus nulla est lex . . Qui sub physica impossibilitate sunt vel audiendi vel agnoscendi vel intelligendi ullam legem, et ubi haec imposs. non provenit ab aliquo proprio ipsorum actu, sed fit secundum ipsum naturae ordinem a Deo ordinatum, talibus nulla est lex. Sed infantes sub hujusmodi physica impossibilitate sunt, ergo illis nulla est lex.“ Daher denn auch — wie es noch etwas zuvor heißt — „semen pravum infantibus non imputatur, nisi quando actualiter ei sese peccando conjungant.“)

2) Vergl. Barcl. thes. 5. 6. p. 87: „Fatemur, hominem, sicut est animal rationale, habere rationem, . . neque negamus, quod hac rationalitate capax sit homo in cerebro apprehendere quasdam notiones scientiae Dei et rerum spiritualium. Sed cum hoc non sit aptum et rectum organum, nihil illi ad salutem prodesse potest, sed potius impedit, et revera magnae apostaseos causa fuit, quod homo res Dei comprehendere conatus est per rationalem hanc et naturalem proprietatem inque ea religionem aedificare“ cet.) und Apol. thes. 5. („Homo, quatenus in hoc statu [dem durch Adams Fall gewirkten] subsistit, nihil recte potest cognoscere, imo et cogitationes et conceptus ejus de Deo rebusque div., donec a pravo illo semine disjunctus sit, et ipsi et aliis omnibus omnino inutiles sunt“).

3) Barcl. Apol. thes. 5.: „Tota posteritas Adamica . . subjecta est potentiae naturae et semini Satanae, quod ille sevit in cordibus hominum, dum in naturali et corrupto statu permanent, unde fit, quod non solum dicta et facta, sed et omnes imaginationes eorum malae sint perpetuo in conspectu Dei, utpote a depravato hoc et maligno semine provenientes.“

4) Barcl. thes. 5. 6. p. 90: „Natura hum., licet ex se totaliter corrupta, polluta et ad omne malum prona sit, capax tamen est, in qua gratia div. operari

und diese erlösende Thätigkeit — was um des quäkerischen Lehrconnexes willen gleich hier noch hinzugesetzt sei — ist dann auch gleich nach Adams Falle bereits eingetreten. Gott verhieß ja nicht blos einen zukünftigen Erretter; sondern von diesem göttlichen Logos, der in der Mitte der Geschichte persönlich erscheint, und um seiner Verdienste willen geht ein schöpferisches Lebensprincip durch alle Zeiten hindurch aus, wie von dem Mittelpunkte eines Kreises Strahlen nach allen Theilen der Peripherie; so weht auch der Geisteshauch Christi vor- und rückwärts, und läßt Niemanden unberührt. Das eben ist „das innere Licht, der innere Christus, das geistliche, himmlische, unsichtbare Princip" u. s. w., dessen auch die Menschen nach dem Fall theilhaftig sind; und dies nun und nichts Anderes ist denn auch das eigentliche Princip und die eigentliche Quelle aller religiösen Erkenntniß der Quäker, wie es in seiner ganzen Unbestimmtheit ihre Praxis bestimmt (vergl. §. 31. S. 197.).

3. Die Swedenborgische Anthropologie endlich erscheint bezugsweise als die theils abweichendste, theils aber auch inconsequenteste unter allen. Swedenborg leugnet, im Gegensatz gegen die lutherische Orthodoxie, entschieden und „völlig"[1]) alle „Erbsünde oder Erbschuld," verfällt nun aber dabei in seltsame Widersprüche mit sich selbst. Die Erzählung der h. Schrift von dem verhängnißvollen Ungehorsam der Stammeltern erklärt er, um den Ursprung des Bösen „widerspruchslos" zu verständlichen, für Allegorie, indem er Adam und Eva nicht als wirkliche Personen, sondern nur, wie er sagt, als Personificationen der ältesten Kirche faßt[2]), und hinzufügt, so falle die beliebte Meinung, daß die Sünde Adams die Ursach des uns angebornen Uebels sei, ganz und gar zusammen[3]). Auf der anderen Seite aber nimmt er doch auch an,

---

potest, sicut ferrum, ex se metallum durum et frigidum, ignis tamen calore calefieri et emolliri potest."

1) Und zwar als „widersprechend, unbiblisch und das sittliche Gefühl empörend" — Tafel Vergleich. Darstell. 2c. S. CI.

2) S. s. Vera chr. rel., nach der engl. Ausg. vol. II. p. 110. (Nach Tafel Vergleich. Darstell. 2c. S. C. u. S. 227 ff. ist unter Adam „gemäß der Bildersprache der Urwelt eine Mehrheit von Generationen, nehmlich aller bis zu Noah zu verstehen, und die ganze Geschichte bis zu Abraham als Hieroglyphe zu fassen.")

3) A. a. O. p. 196.

daß sich von den Eltern eine Neigung zur Sünde auch auf ihre Kinder vererbe; nur bemerkt er dabei, daß dieselbe eben allein von den Eltern abzuleiten sei[1]). Wenn so einerseits ein durch Abstammung sich verbreitendes Uebel angenommen, und andererseits die Allgemeinheit desselben nicht in Abrede gestellt wird, so kann man freilich consequenterweise bei den Eltern allein nicht stehen bleiben, und auch Swedenborg hätte daher wohl, da selbst nach seiner Meinung die sündhafte Entwicklung gleichen Schrittes mit der geschlechtlichen geht, auf einen Ausgangspunkt der geschlechtlichen Entwicklung, auf einen ersten Sünder, und das ist eben Adam, kommen müssen, selbst dann, wenn er nun unter Adam nicht eine Person, sondern ein Menschenalter, eine zuerst sündigende Menschheit, verstehen wollte: eine Ansicht, die aber, wie es scheint, erst der neuere Swedenborgianismus, obwohl nicht ohne neuen inneren Widerspruch, zu erfassen begonnen hat[2]). — Uebrigens nehmen die Swedenborgianer — so naiv sie gegen jeden Vorwurf „des Pelagianismus oder auch nur Semipelagianismus" protestiren[3]) —, mit Anerkennung „eines stetigen (nie abgebrochenen oder unterbrochenen[4])) Einflusses des göttlichen Geistes und Lebens"[5]), die Möglichkeit einer vollkommenen Gesetzerfüllung für den stets wie jetzt, und jetzt wie

1) A. a. O. p. 196.

2) Tafel a. a. O. S. C f. spricht das offen genug aus, daß „nicht die ersten Menschen, welche zu Ebenbildern Gottes herangebildet worden waren, gefallen sind, sondern eine der folgenden Generationen," und zwar sodann „in fortwährender Steigerung;" wenn nun aber damit, was nicht recht deutlich ist, gesagt seyn soll, daß diese folgende Generation demnach als erster Sünder zu betrachten sei, so sieht man doch einen wesentlichen Unterschied zwischen diesem und dem kirchlich adamitischen ersten Sünder ohne Widerspruch auf keine Weise ein, man müßte denn jene erste Sünde nur als nothwendige Entwicklung (eben auch als bloße „fortwährende Steigerung") des allerursprünglichsten Zustandes auffassen dürfen, wodurch dann aber wieder auf diesen selbst die allererste Sünde, also Alles, nur eben mit mannichfachem Widerspruch, doch immer auf das Wesentliche der bitter bestrittenen orthodox kirchlichen Lehre zurückgeführt werden würde.

3) S. Tafel a. a. O. S. CI.

4) Eine justitia originalis wird von Tafel a. a. O. dem Urstande nicht mehr zugeschrieben, als der Folgezeit, eben „der stetige Einfluß des göttl. Geistes" 2c.

5) S. Tafel a. a. O.

stets zu allem Guten vollkommen frei und geschickt geachteten Menschen (also doch wesentlich pelagianisch) an[1]), als deren Folge sie dann die Wiedergeburt setzen[2]).

Vierter Abschnitt.

Christologie.

I. Person Christi.

---

§. 45.

Allgemeines.

Das Bewußtseyn von der Fundamentalbedeutung des Artikels von der Person Christi überhaupt und von der wahren Gottheit, wie Menschheit Christi insbesondere, auf Grund der h. Schrift und in Harmonie mit der reinen kirchlichen Ueberlieferung von jeher, wie dieselbe namentlich die ökumenischen Concilien zu Ephesus und Chalcedon 431 und 451[3]) ausgesprochen, durchdrang auch seit der Reformation das große Ganze der Christenheit. Fast ausnahmslos alle einzelnen christlichen Kirchenpartheien erkennen in dem Erlöser, damit er die Erlösung vollziehen konnte, in Christo, der Einen Person, dem Einen Ich Christi, göttliche und menschliche Natur an; die r. katholische und griechische, die evangelische und reformirte Kirche in überhaupt bestimmtester Weise, wodurch

---

1) Der neue Swedenb. Katechismus Frage 19. antwortet auf die Frage: „Hast du denn auch Kraft, auf diese Weise“ (nach Matth. 22, 37 ff.) „den Herrn und deinen Nächsten zu lieben?“ „Ja; nicht jedoch von mir selbst, sondern die Kraft wird mir fortwährend gegeben vom Herrn —“ (letzteres ein aus dem soeben und dem unten bei der Lehre von der Gnade §. 53. Bemerkten erklärlicher Zusatz), und die hieher gehörige Stelle in dem kurzen Glaubensbekenntnisse darin bekennt: „Ich glaube, daß ich, um selig zu werden, alles Böse als Sünde gegen Gott fliehen, und ein Leben nach den zehn Geboten führen muß.“

2) Der Katech. Fr. 23. antwortet auf die Frage: „Wenn du auf diese Weise zum Herrn aufsiehst, und Ihn von Herzen verehrst, und deine Pflicht gegen Ihn und deinen Nächsten erfüllst, was wird die Folge davon für dich selbst seyn?“ „Ich werde wiedergeboren oder ein wahrs Kind Gottes werden.“

3) Lutherischerseits anerkannt im Anh. der C.-F. p. 833 sqq.

sie von den Secten sich unterscheiden, welche in dieser oder jener Richtung die Festigkeit dieses allgemeinen Bekenntnisses relaxiren, die Mennoniten mit angestrebter inconsequenter Meidung metaphysischen Ausdrucks, die Arminianer unter trübendem Einflusse subordinatianischer Trinität, die Swedenborgianer in theils patripassianisch pantheistischer, theils anscheinend zweckloser Richtung, die Quäker in vager und doch dabei singulärer Unbestimmtheit. Nur die Socinianer verwerfen die Annahme der Gottheit Christi schlechthin, indem sie an die Stelle der Menschwerdung Gottes eine Vergöttlichung des Menschen setzen. — Aber auch unter jenen harmonirenderen Gemeinschaften behauptet dann doch allein die evangelisch-lutherische Kirche die Lehre von der persönlichen Einheit der göttlichen und menschlichen Natur Christi in ihrer wesentlich vollen Entschiedenheit und Klarheit und unzweideutigen Realität, während die r. katholische und griechische sie beziehungsweise indifferenziren und die reformirte sie in seiner Irrlehre zum Theil entstellt.

Von der allgemeinen Harmonie der vier christlichen Hauptkirchen, die in Christo wie einen wahren Menschen, so zugleich den wahren Gott, den Sohn Gottes, völlig gleichen Wesens mit dem Vater, erkennen, differiren zunächst die Quäker, indem sie im inconsequenterweise auch hier ausschließlichen Festhalten biblischer Redeweise den Gebrauch des Ausdrucks Naturen bei Bezeichnung der Person Christi umgehen, und dabei nun freilich mit dem Worte auch mehr oder weniger die Sache schwinden lassen, oder sie wenigstens ins Unklare stellen, zugleich aber doch mit Aussprache eigenthümlicher Vorstellung über einen einzelnen Punkt[1]);

1) Das Somatische in Christo ist es, hinsichtlich dessen die Quäker eine singuläre Meinung hegen, insofern sie — nicht ohne eine zu Grunde liegende mehr geahnete, als erkannte Wahrheit (S. 318. Anm. 1.) — ihm einen doppelten Leib beilegen, außer dem sichtbaren, mit welchem er im Schooße der Maria bekleidet wurde, einen himmlischen und geistigen, durch den er sich von jeher den Menschen mitgetheilt habe und fortdauernd die Vereinigung der Erleuchteten mit Gott vermittle. Vergl. Barclai. Apol. thes. 13, 2. p. 288 sqq. („Corpus Christi, cujus participes fiunt fideles, spirituale est et non carnale, et sanguis ejus, de quo bibunt, purus est et coelestis . . Si quaeratur, quid sit illud corpus, quid ille sanguis? respondeo: coeleste illud semen, divina illa et spiritualis substantia, hoc est vehiculum illud seu spirituale Christi corpus, quo hominibus vitam et salutem communicat . . . Sicut igitur Christus habebat externum et visibile corpus

— sodann, obschon gelinder, die Mennoniten, indem sie zwar im Wesentlichen der Lehre der christlichen Hauptkirchen, der reformirten insbesondere, beipflichten, mit der bestimmt ausgesprochenen Absicht jedoch, metaphysische Ausdrucksweise bei Bezeichnung der metaphysischen Sache zu vermeiden, ohne dies gleichwohl anders, als mit einer grell hervortretenden Inconsequenz, zu vermögen[1]); — ferner, und in wesentlich vielleicht noch schwächerem Maße, die Arminianer, indem bei ihnen nur die Subordinationsidee in der Lehre von der Dreieinigkeit völligere Harmonie mit der reformirten Mutterkirche hemmt; — sodann, und sie nun offenbar schon in weit höherem Grade, die Swedenborgianer. Selbst Swedenborg zwar sieht in Christo den wahren Einen Gott, „Jehovah, in verklärter menschlicher Gestalt" (s. oben §. 37, 3); dabei jedoch leugnet er durch seine fanatische Bestreitung der dreifachen Persönlichkeit in dem Einen göttlichen Wesen die wirkliche Realität eines Sohnes Gottes, und schiebt so unwillkührlich statt des allein wahren Gottes einen anderen unter, deß zu schweigen, daß ohnehin bei seiner Verkennung des Ursprungs der menschlichen Sündhaftigkeit der biblische Gegensatz von dem ersten und zweiten Adam in Swedenborgs System keinen Sinn mehr hat, er also in der Lage der

---

aut templum, quod originem traxit a Maria virgine, ita etiam spirituale corpus Christus habebat, per quod ille, qui erat Verbum . ., revelavit semetipsum filiis hominum omni aetate, et per quod omni aetate participes facti sunt vitae aeternae . . Spirituale Christi corpus, licet justorum cibus salutaris est et ante legem et sub lege, tamen sub lege velatum erat et obumbratum variis typis . ., imo et velatum et absconditum quodammodo erat sub externo templo et corpore Christi . .").

1) Auch Menno nehmlich (s. Schyn Plen. deduct. p. 164.) und ein Theil der älteren Mennoniten (als deren Satzung die Lehre, „Christum carnem et sanguinem suum non e Maria virgine assumpsisse, sed de coelo attulisse," dann auch von der Concordienformel Art. 12. p. 828. ed. Rechenb. verworfen wird) lehren bei all ihrer Scheu vor Metaphysitismus doch gerade in einseitig metaphysischem Interesse den Quäkern ähnlich hinsichtlich des Somatischen in Christo etwas Besonderes, indem sie den menschlichen Leib Christi im Schooße der Maria nicht erzeugt, sondern vom H. Geiste erschaffen werden lassen. So namentlich das Emdener Colloquium (Schyn l. c. p. 241.); wogegen die übrigen mennonit. Confessionen allerdings nichts Bestimmtes darüber enthalten (Ris Conf. art. 8. hat nur: „in corpore Mariae caro factus"), und eine Straßburger Synode 1555 (Schyn p. 165.) selbst das Gegentheil decretirte („Christum suam carnem et sanguinem a Maria accepisse").

Menschheit keine hinreichende Ursach mehr fand, die Menschwerdung der Gottheit zu erklären, und demnach, um sie zu motiviren, außerhalb des irdischen Menschengeschlechts, in gnostisch theosophischen Speculationen über Unterwerfung der Hölle und Wiederherstellung der Ordnung im Himmel, Ursachen aufsuchte[1]). Immerhin aber hielt doch auch er den Worten nach[2]) in jener Beziehung an reiner Lehre fest[3]). — Endlich divergiren von der christlichen Gesammtlehre über die Person Christi, und zwar sie nun am allerbedeutendsten, so daß ihre weite Abweichung von der Lehrreinheit der christlichen Hauptkirchenharmonie selbst gerader Gegensatz dagegen wird[4]), die Socinianer, indem sie geradezu die Gottheit Christi verwerfen, und statt ihrer nur eine vergötterte Menschheit lehren. Nach ihrer Meinung (vergl. §. 37, 2. bei der Trinität) war ja eben Christus bloßer Mensch; er war aber nun doch nicht blos ein gewöhnlicher Mensch, vielmehr ein mit göttlicher Macht begabter und in gewissem Sinne vergöttlichter, ein specifisch einziger Mensch[5]);

---

1) S. Vera chr. eccl., engl. Ausg. I. p. 168. Vergl. §. 47.

2) Deren innerster Sinn nun freilich, der Lehre von dem Werke Christi und dem oben §. 37. S. 249. Anm. 1. Bemerkten gemäß, gar leicht ein anderer seyn dürfte.

3) Nur die — freilich mehrdeutige — Bestimmung (des kurzen Glaubensbekenntnisses im Swedenb. Katech.), daß Jesus Christus sei „Jehovah in verklärter menschlicher Gestalt," enthält — im Zusammenhang mit der Swedenborgianischen anderweiten Lehre — eine Andeutung, welche, auch auf den Zustand der Erniedrigung bezogen, leicht noch eine neue Abweichung von reiner Lehre involviren dürfte.

4) So jedoch, daß — selbst nach Schneckenburgers Zugeständniß und Darlegung (Vergleich. Darstell. des luther. und reformirten Lehrbegriffs Th. II. S. 216 f.) — der Socinianismus „sich wirklich nur als die reale Exposition und Evolution der der reformirten Doctrin inwohnenden Schwäche herausstellt."

5) Selbst auch in Annahme der übernatürlichen Zeugung durch Gottes Kraft, in Annahme der Geburt Christi von einer Jungfrau, stimmen — was als anerkennenswerthes Residuum eines ökumenisch christlichen Geistes hervorzuheben ist — die Socinianer, indem sie dies Dogma wenigstens nicht in Abrede stellen, mit allen christlichen Kirchenpartheien und schon dem Symb. apostol. überein. Vergl. Catech. Racov. p. 46. („Jesus nullo pacto est purus et vulgaris homo. Quia licet natura sit homo, [p. 45: „homo verus, olim quidem, cum in terris viveret, mortalis, nunc vero immortalis"], nihilominus tamen simul est unigenitus dei filius idque etiam a primo ortu. Etenim conceptus e spiritu

ein Mensch, der zum Lohn nach seiner Auferstehung zu göttlicher Macht, Würde und Herrschaft erhoben worden ist. Keinenfalls aber kann nun doch bei ihnen noch von irgend einer Menschwerdung des Sohnes Gottes die Rede seyn, sondern immer nur von einer Erhebung des Menschen Jesus zu einer gewissen Sohnschaft Gottes; es kann nicht mehr die Rede seyn von zwei verschiedenen, aber innigst verbundenen Naturen in Christo, sondern immer nur von Einer, nehmlich der menschlichen, zu welcher seine Gottheit oder vielmehr Göttlichkeit mit gehört, auf welche Eine Natur die letztere blos aufgetragen ist.

Doch auch unter jenen vier großen christlichen Kirchengemeinschaften hält die reine Lehre von der Person Christi[1]) in ihrer ganzen wesentlichen Entschiedenheit und Heilsamkeit nur eine einzige fest, während die r. katholische und griechische sie theilweise mehr oder minder indifferenziren, die reformirte aber sie in eben so entschiedener und gefährlicher, als feiner Irrlehre beziehungsweise entstellt und corrumpirt. Nur dann nehmlich hat ja die Lehre von den beiden Naturen in Christo ihre große, ihre unendliche praktische Bedeutsamkeit, ja selbst dann nur ihre Wahrheit[2]), wenn zugleich

---

s. et e virgine sine ullo viri congressu natus, nullum alium patrem hactenus praeter deum habuit"); F. Socin. Breviss. inst. p. 654. a. („De Christi essentia ita statuo, illum esse hominem in virginis utero et sic sine viri ope divini spiritus vi conceptum ac formatum indeque genitum" cet.); Ostorodt Unterr. C. 6. S. 48. („So halten wir denn dafür, daß die essentia oder das Wesen des Sohnes Gottes nichts anderes, denn eines Menschen essentia gewesen, d. i. ein wahrhaftiger Mensch, und wissen von keiner anderen essentia oder Natur in ihm. Nur das bekennen wir daneben, daß er einen anderen Anfang gehabt, denn alle anderen Menschen, d. i. daß er nicht von einem Manne, sondern von Gott selber seinen Anfang und Herkommen empfangen und bekommen hat; sintemal ihn die Jungfrau Maria vom h. Geist, d. i. durch die Kraft Gottes, empfangen hat, um welcher Ursache willen er auch hat Gottes Sohn sollen geheißen werden").

1) Und damit nicht etwa sie blos. Denn „wer hierin recht und fest stehet — sagt Luther „über die drei Symbola" (neue Erlang. Ausg. Th. 23. S. 258 f.) —, daß Jesus Christus rechter Gott und Mensch ist, für uns gestorben und auferstanden, dem fallen alle andere Artikel zu, und stehen ihm fest bei . . Wiederum hab ich auch gemerkt, daß aller Irrthum, Ketzerei, Abgötterei, Aergerniß, Mißbrauch und Bosheit in der Kirchen daher kommen sind ursprünglich, daß dieser Artikel oder Stück des Glaubens von Jesu Christo veracht oder verloren worden ist."

2) Denn die gegentheilige Annahme, welche am Ende immer in der schlecht-

eine so innige Verbindung beider angenommen und geglaubt wird, daß durchaus nie die eine von der anderen in concreto getrennt gedacht werden kann, nie die Gottheit Christi ohne seine Menschheit, nie seine Menschheit ohne seine Gottheit: so daß zunächst Maria also nicht etwa blos den Menschen Jesus geboren hat, ein Kind, das uns in Allem gleich gewesen bis auf die Sünde, sondern das Kind, in welchem wahrhaftige Gottheit und wahrhaftige Menschheit zu Einer unzertrennlichen Persönlichkeit sich wunderbar verbunden hatte [1]), und welches als der zweite Adam (1 Cor. 15, 45 ff.) die Reihe einer neuen Schöpfung in der Menschheit begann; so daß ferner die Person des erschienenen, auf Erden wandelnden lebendigen Christus nicht etwa bestanden hat in einer lediglich menschlichen Natur, auf welche die Gottheit auf die innigste und unmittelbarste Weise einwirkte, ohne doch die Menschheit selbst, die leibliche zumal, mit der wesenhaft göttlichen Kraft untrennbar zu durchdringen, sondern als eine solche Person, in welcher (auf Grund natürlich der ewigen Gottheit als des nach dem ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο Joh. 1, 14. wahrhaft Personbildenden im Gottmenschen) Gottheit und Menschheit ohne Vermischung sich so untrennbar ver-

---

hinigen Setzung allein des Menschlichen als des eigentlich Personbildenden in Christo sich zuspitzt, würde ja zuletzt nur die communio naturarum selbst in ihrer wesenhaften Wirklichkeit auflösen, sie zu einer bloßen Redensart, zu einem bloßen Scheine machen.

1) „Die Mutter Maria trägt, gebiert, säuget und nähret nicht den Menschen allein, oder Fleisch und Blut, denn das wäre die Person getrennet; sondern sie trägt und nähret einen Sohn, der da ist Gottes Sohn [„daß man nicht Gott droben im Himmel unter den Engeln müßig sitzen lasse, sondern hier unten in der Krippen und in der Mutter Schooß liegend"]. Darum heißt sie recht nicht allein des Menschen, sondern auch Gottes Mutter. Wie auch die alten Väter solches gelehret haben wider die Nestorianer .., daß es wahrhaftig heiße: Maria ist des rechten wahrhaftigen Gottes Mutter" — Luther über Joh. 13, 15. 16. Lpz. A. Th. X. S. 56. (Vgl. unter Luthers ungedruckten Predigten, herausgegeben von W. Hoeck. Berl. 1847, die 31ste, über Joh. 3, 16, Th. I. S. 140 f.: „Dieweil es Gott also zusammenreimet, so sollen wirs auch thun und sagen, daß Maria nicht allein nach der Menschheit Christi Mutter sei, sondern auch Gottes Sohnes Mutter und ihr Sohn sei Gott und Mensch .. Dies Kind, von Maria geboren, das ihr an den Brüsten hänget, oder im Schooß liegt, hat Himmel und Erden geschaffen. Und wenn jemand sagen wollt: Ei was sollt das Kindlein schaffen? da antworte ich darauf, die h. Schrift sagets, so singens auch die lieben Engel im Weihnachten" 2c.).

einigt hatten, daß selbst der Leib, das Fleisch Christi von der wesenhaft göttlichen Kraft durchdrungen war[1]), als eine solche gottmenschliche Person, welche nun allein, nach apostolischem Wort 1 Joh. 4, 1 ff., dem Schibboleth der Glaubensprüfung, als der Ἰησοῦς Χριστὸς ἐν σαρκὶ ἐληλυθώς, als nach 1 Tim. 3, 16. der Θεὸς φανερωθεὶς ἐν σαρκί, der christlichen Grundlehre gemäß, bekannt werden kann; so daß ferner am Kreuze nicht blos der Mensch Jesus gestorben ist, welcher ja, wie jedweder andere Mensch, unfähig gewesen seyn würde, die Menschenwelt mit Gott zu versöhnen, sondern Christus der Gottmensch, der allein durch sein wunderbares Sterben, als das tiefe Geheimniß, worein die Engel zu schauen gelüstete, das recht Lösegeld zu geben vermögend war[2]); so daß endlich Christus nach seiner Verheißung in seiner Kirche stets,

---

1) Eben dies ist ja die Wahrheit, welche als der oben bezeichneten quäkerischen und mennonitischen Irrlehre von dem Leibe Christi unbewußtes Substrat gedacht werden kann.

2) „Wo er (der Teufel) mir das angewönne, daß ich Christum als einen lauteren Menschen für mich gekreuzigt und gestorben ansähe, so wäre ich verloren. Wenn ich aber den Schatz und das Gewicht daran hänge, daß Christus beide wahrhaftiger Gott und Mensch für mich gestorben ist, das wiegt und schlägt weit über alle Sünde, Tod, Hölle und allen Jammer und Herzeleid" — Luther a. a. O. über Joh. 13. (Vgl. desselben ungedruckte Predigten a. a. O.: „Nach der h. Schrift sagen wir, daß zwo Naturen in Christo sind, aber nur eine und nicht zwo Person; daß also diese Person, Gott und Mensch, gelitten hat, item Gottes Sohn und Marien Sohn gekreuzigt sei. Ob wohl ein Schwärmergeist sagen möcht, Gott kann nicht gekreuzigt werden, so sage du, daß diese Person sei gekreuzigt worden, die da ist Gott und Mensch . . . Denn also redet auch St. Paulus zu den Hebr. 6., da er redet von den falschen Christen und spricht, daß sie wiederum ihnen selbst den Sohn Gottes kreuzigen, item in dem 1. Cor. 2: Hätten sie es gewußt, sie hätten den Herrn der Ehren nicht gekreuzigt. Dieweil denn St. Paulus und die h. Schrift also reden, so sollen wir ohne Scheu auch also reden und gläuben, und wer diesem Buch der h. Schrift gläubt, der wird nichts dawider mucken . . Dieweil diese Person Gott und Mensch ist, so wird recht gesagt: Gottes Sohn ist Schöpfer Himmels und der Erden und wird auch gekreuzigt. Man muß die Person nicht zertrennen, also daß allein die Menschheit da bliebe, sondern sie auch Gott gewesen ist . . Und wenn wir auch das nicht erhalten, daß diese Person sei Gott und Mensch, so am Kreuze gestorben ist, so müßten wir ewiglich verdammt und verloren seyn. Denn wir müssen einen Heiland haben, der mehr sei denn ein Heiliger oder Engel; denn wenn er nicht mehr, größer und besser wäre, so würde uns nicht geholfen. So er aber Gott ist, so ist der Schatz so schwer, daß er nicht allein weg wieget und aufhebet die

und bei der Feier des Abendmahlssacraments insbesondere, nicht blos nach seinem göttlichen Geiste, mithin nur halb, real also gar nicht, sondern nach seiner wahren göttlich menschlichen Persönlichkeit und Leibhaftigkeit gegenwärtig ist, und also in der heiligen Speise sich leibhaftig mittheilt, welche dadurch allein die reale communicative Gemeinschaft Christi und der Gemeine bedingt und vermittelt. Nur bei solch einer wahren und wirksamen Gemeinschaft der Gottheit und Menschheit Christi, die ja freilich alles Begreifen der Vernunft bei weitem übersteigt[1]), und keineswegs bei einem bloßen Ankitten oder Anstücken der Gottheit an die Menschheit oder umgekehrt, das thatsächlich doch immer die Eine gottmenschliche Person in zwei Persönlichkeiten zerreißt, das Eine wahrhaft personbildende Ich des Erlösers in ein zwiefaches spaltet, die Lehre von den zwei Naturen in Christo nach ihrem eigentlichen Zusammenhange wieder aufhebt, und dem Erlöser sein eigenthümliches und zum Bewirken des Heils nothwendiges wahrhaft göttliches, gottmenschliches Wesen nimmt, kann die Lehre von Christo ihren

---

Sünde und den Tod, sondern auch gibt das ewige Leben. Das könnte sonst kein Mensch geben noch thun, oder den Teufel und Tod überwinden. Das ist unser christlicher Glaube, und drum bekennen wir recht: Ich gläube an Jesum Christum seinen einigen Sohn unsern Herrn, der von Maria geboren, gelitten und gestorben ist. Bei dem Glauben da halte fest, und laß Heiden und Ketzer immer klug seyn, so wirst du selig werden.") — Nur eben in dem so ausgesprochenen Bedürfnisse des Gewissens nach Sicherstellung seiner Sündenvergebung, nicht in irgend etwas Anderem (wie etwa der Abendmahlslehre), hatte (was dann auch aus der in der Conc.-Formel ed. W. p. 698. citirten Stelle des großen Bekenntnisses vom h. Abendmahl über die Zwinglische Alloosis klar hervorgeht) die Polemik Luthers gegen die reformirte Auseinanderhaltung der beiden Naturen in Christo ihre letzte Wurzel.

1) „Sieh, also lerne diesen Artikel fassen, daß man diese Person Christi ganz behalte, und beider Natur Werk in einander schließe . . Sonst . . vermöchte er mit alle seiner Heiligkeit, Blut und Sterben nicht Eine Sünde von uns zu nehmen, oder ein Tröpflein des höllischen Feuers zu löschen. Das ist unsere Kunst, Lehre und Trost aus der Schrift, so wir von Christo haben; wiewohl es für der Welt und spitzigen Vernunft für lauter Thorheit angesehen wird. Aber laß Andere klug seyn in ihres Gottes des Teufels Namen, und das Herzeleid haben mit ihrer unzeitigen Grammatica und Rhetorica, so sie damit wollen die Schrift meistern. Es gehören andere Leute dazu denn diese Vocabulisten und Grammatisten, nehmlich die etliche Mal sich mit der Sünde und Tod gerauft und gefressen, oder mit dem Teufel gebissen und gekämpfet haben" ꝛc. — Luther a. a. O. über Joh. 13. (S. 317. Anm. 1.).

einigt hatten, daß selbst der Leib, das Fleisch Christi von der wesenhaft göttlichen Kraft durchdrungen war[1]), als eine solche gottmenschliche Person, welche nun allein, nach apostolischem Wort 1 Joh. 4, 1 ff., dem Schibboleth der Glaubensprüfung, als der Ἰησοῦς Χριστὸς ἐν σαρκὶ ἐληλυθώς, als nach 1 Tim. 3, 16. der Θεὸς φανερωθεὶς ἐν σαρκί, der christlichen Grundlehre gemäß, bekannt werden kann; so daß ferner am Kreuze nicht blos der Mensch Jesus gestorben ist, welcher ja, wie jedweder andere Mensch, unfähig gewesen seyn würde, die Menschenwelt mit Gott zu versöhnen, sondern Christus der Gottmensch, der allein durch sein wunderbares Sterben, als das tiefe Geheimniß, worein die Engel zu schauen gelüstete, das recht Lösegeld zu geben vermögend war[2]); so daß endlich Christus nach seiner Verheißung in seiner Kirche stets,

---

1) Eben dies ist ja die Wahrheit, welche als der oben bezeichneten quäkerischen und mennonitischen Irrlehre von dem Leibe Christi unbewußtes Substrat gedacht werden kann.

2) „Wo er (der Teufel) mir das angewönne, daß ich Christum als einen lauteren Menschen für mich gekreuzigt und gestorben ansähe, so wäre ich verloren. Wenn ich aber den Schatz und das Gewicht daran hänge, daß Christus beide wahrhaftiger Gott und Mensch für mich gestorben ist, das wiegt und schlägt weit über alle Sünde, Tod, Hölle und allen Jammer und Herzeleid" — Luther a. a. O. über Joh. 13. (Vgl. desselben ungedruckte Predigten a. a. O.: „Nach der h. Schrift sagen wir, daß zwo Naturen in Christo sind, aber nur eine und nicht zwo Person; daß also diese Person, Gott und Mensch, gelitten hat, item Gottes Sohn und Marien Sohn gekreuzigt sei. Ob wohl ein Schwärmergeist sagen möcht, Gott kann nicht gekreuzigt werden, so sage du, daß diese Person sei gekreuzigt worden, die da ist Gott und Mensch . . . Denn also redet auch St. Paulus zu den Hebr. 6., da er redet von den falschen Christen und spricht, daß sie wiederum ihnen selbst den Sohn Gottes kreuzigen, item in dem 1. Cor. 2: Hätten sie es gewußt, sie hätten den Herrn der Ehren nicht gekreuzigt. Dieweil denn St. Paulus und die h. Schrift also reden, so sollen wir ohne Scheu auch also reden und gläuben, und wer diesem Buch der h. Schrift gläubt, der wird nichts dawider mucken . . Dieweil diese Person Gott und Mensch ist, so wird recht gesagt: Gottes Sohn ist Schöpfer Himmels und der Erden und wird auch gekreuzigt. Man muß die Person nicht zertrennen, also daß allein die Menschheit da bliebe, sondern sie auch Gott gewesen ist . . Und wenn wir auch das nicht erhalten, daß diese Person sei Gott und Mensch, so am Kreuze gestorben ist, so müßten wir ewiglich verdammt und verloren seyn. Denn wir müssen einen Heiland haben, der mehr sei denn ein Heiliger oder Engel; denn wenn er nicht mehr, größer und besser wäre, so würde uns nicht geholfen. So er aber Gott ist, so ist der Schatz so schwer, daß er nicht allein weg wieget und aufhebet die

und bei der Feier des Abendmahlssacraments insbesondere, nicht blos nach seinem göttlichen Geiste, mithin nur halb, real also gar nicht, sondern nach seiner wahren göttlich menschlichen Persönlichkeit und Leibhaftigkeit gegenwärtig ist, und also in der heiligen Speise sich leibhaftig mittheilt, welche dadurch allein die reale communicative Gemeinschaft Christi und der Gemeine bedingt und vermittelt. Nur bei solch einer wahren und wirksamen Gemeinschaft der Gottheit und Menschheit Christi, die ja freilich alles Begreifen der Vernunft bei weitem übersteigt[1]), und keineswegs bei einem bloßen Ankitten oder Anstücken der Gottheit an die Menschheit oder umgekehrt, das thatsächlich doch immer die Eine gottmenschliche Person in zwei Persönlichkeiten zerreißt, das Eine wahrhaft personbildende Ich des Erlösers in ein zwiefaches spaltet, die Lehre von den zwei Naturen in Christo nach ihrem eigentlichen Zusammenhange wieder aufhebt, und dem Erlöser sein eigenthümliches und zum Bewirken des Heils nothwendiges wahrhaft göttliches, gottmenschliches Wesen nimmt, kann die Lehre von Christo ihren

---

Sünde und den Tod, sondern auch gibt das ewige Leben. Das könnte sonst kein Mensch geben noch thun, oder den Teufel und Tod überwinden. Das ist unser christlicher Glaube, und drum bekennen wir recht: Ich gläube an Jesum Christum seinen einigen Sohn unsern Herrn, der von Maria geboren, gelitten und gestorben ist. Bei dem Glauben da halte fest, und laß Heiden und Ketzer immer klug seyn, so wirst du selig werden.") — Nur eben in dem so ausgesprochenen Bedürfnisse des Gewissens nach Sicherstellung seiner Sündenvergebung, nicht in irgend etwas Anderem (wie etwa der Abendmahlslehre), hatte (was dann auch aus der in der Conc.=Formel ed. W. p. 698. citirten Stelle des großen Bekenntnisses vom h. Abendmahl über die Zwinglische Allöosis klar hervorgeht) die Polemik Luthers gegen die reformirte Auseinanderhaltung der beiden Naturen in Christo ihre letzte Wurzel.

1) „Sieh, also lerne diesen Artikel fassen, daß man diese Person Christi ganz behalte, und beider Natur Werk in einander schließe . . Sonst . . vermöchte er mit alle seiner Heiligkeit, Blut und Sterben nicht Eine Sünde von uns zu nehmen, oder ein Tröpflein des höllischen Feuers zu löschen. Das ist unsere Kunst, Lehre und Trost aus der Schrift, so wir von Christo haben; wiewohl es für der Welt und spitzigen Vernunft für lauter Thorheit angesehen wird. Aber laß Andere klug seyn in ihres Gottes des Teufels Namen, und das Herzeleid haben mit ihrer unzeitigen Grammatica und Rhetorica, so sie damit wollen die Schrift meistern. Es gehören andere Leute dazu denn diese Vocabulisten und Grammatisten, nehmlich die etliche Mal sich mit der Sünde und Tod gerauft und gefressen, oder mit dem Teufel gebissen und gekämpfet haben" ꝛc. — Luther a. a. O. über Joh. 13. (S. 317. Anm. 1.).

vollen Segen für die Menschen haben; und eine solche wahre, nicht blos verbale, sondern reale Gemeinschaft der Gottheit und Menschheit Christi behauptet nun selbstbewußt und vollständig (substantiell wahr, ob auch immerhin dann noch formaler Fortbildung fähig[1])) nur die lutherische Kirche, indem sie dadurch vor Allem den Charakter wahrer Kirche zu erkennen gibt[2]), während die griechische, die in der Confessio Critopuli (p. 55 sq.) auf den Grund der alten ökumenischen Concilsschlüsse jene wahre und wirksame Gemeinschaft

1) Vgl. (Thomasius) Ein Beitrag zur kirchlichen Christologie, in Harleß Zeitschrift für Protestantismus und Kirche, Neue Folge Bd. IX. H. 1—4. Januar—April 1845; F. Delitzsch Die biblisch prophetische Theologie 2c. Lpz. 1845. S. 249 f.; M. Schneckenburger Die orthodoxe Lehre von dem doppelten Stande Christi nach lutherischer und reformirter Fassung, in Zeller's theol. Jahrbüchern 1844. H. 2—4. (erweitert in M. Schneckenburger Zur kirchlichen Christologie; die orthodoxe Lehre vom doppelten Stande Chr. nach lutherischer und reformirter Fassung. Pforzh. 1848. — eine Darstellung und Kritik übrigens nicht der symbolischen, sondern der später darauf erwachsenen dogmatischen Fassungen); u. A.

2) Wie selbst ein Stahl Die lutherische Kirche und die Union S. 178. 185. 2c. — obgleich er S. 169 ff. den Schrift- und anderweiten Grund der lutherischen Lehre klar darlegt, S. 176 ff. treffend den Unterschied der lutherischen und reformirten Kirche in diesem Lehrstück auf das verschiedene Grundmotiv der beiden Reformationen (einerseits die Rechtfertigung aus dem Glauben, andererseits die alleinige Heilsursächlichkeit Gottes) zurückführt, auch S. 178 bekennt: „Sollte es Aufgabe der Theologie seyn, eine Vorstellung hierüber zu bilden, so kann es keine andere seyn als die lutherische" — dennoch die specifisch lutherische Lehre von der Person Christi in ihrer Ausbildung für eine „in weit untergeordneter Linie stehende," die kein religiöses, sondern blos ein speculatives Interesse habe und deren Bejahung wie Verneinung die Kirche entbehren könne, erklären dürfe, ist schwer zu verstehen. Nur seine unbefugte scharfe Auseinanderhaltung der „Lehre von der Allgegenwart des Leibes Christi" (wonach die Gottheit des Erlösers ewig in innigster Einheit mit der angenommenen und ewig bewahrten Menschheit steht, nur daß diese jetzt nicht mehr irgend ein Hemmniß, irgend eine Schranke, sondern blos ein Vehikel ist für seine unbedingte göttliche Gnaden- und Machtentfaltung, um die Herrlichkeit des verklärten Menschensohnes mitzutheilen und mittheilen zu können, wo, wann und wie er will), die doch nur als einfach folgerechte Vollendung der anderweiten luth. Lehre von der Person Christi erscheinen kann, und der „Lehre von der Durchdringung der beiden Naturen, welche letztere allerdings von einem tiefen religiösen Interesse und ein wesentlicher Fortschritt der lutherischen Theologie ist, die deshalb von der lutherischen Kirche auch nie aufgegeben oder für indifferent erklärt werden darf" (S. 185.), gibt darüber einiges Licht.

allerdings auch auszusprechen geneigt ist[1]), sie doch nur als todte unfruchtbare Speculation behandelt, die r. katholische aber, ungeachtet die traditionelle Consequenz aus den ökumenischen Concilien zu Ephesus und Chalcedon und ihrer orthodox kirchlichen Fortbildung nothwendig darauf hinleitet, durch die ausgebildetste Transsubstantiationslehre gesättigt, symbolisch sie weder ausspricht noch leugnet, in einzelnen ihrer ausgezeichnetsten Dogmatiker und Polemiker indeß, wie Bellarmin[2]), im Gegensatze gegen die lutherische Kirche sie allerdings bestreitet, und die reformirte Kirche endlich sammt allen ihr oder ihrem Geiste entsprossenen Secten, die nicht weiter noch von der Wahrheit abirren[3]), mit ihrer Scheu vor dem allzu unbegreiflichen Wunder und ihrer Neigung, den Glauben an der Krücke der Vernunftcontrolle gehen zu lassen, in nestorianisirender Häresie — dem theoretischen Grundirrthum der Reformirten — sie verwirft.

Descensus ad inferos.

Ein besonderer, untergeordneter Differenzpunkt hinsichtlich der Person Christi, kaum indeß zum kirchlichen Streitpunkt ausgebildet, betrifft noch die Niederfahrt Christi zur Hölle (zum Todtenreich als solchem). Während nehmlich die r. katholische Kirche (Catech. Rom. p. 48. 59; Canis. Catech. p. 18; Bellarmin. I. 4. de anim. Chr. c. 12.) annimmt, daß Christus und zwar nur der Seele nach den Descensus vollbracht habe, um die Väter aus dem s. g. Limbus patrum (s. unten §. 69. Ende) zu befreien, die reformirte (nach Calvin. Instit. II, 16, 8 — 12.) — vorzugsweise ungeschickt und unglücklich — die Höllenfahrt, sie ganz uneigentlich und unörtlich fassend, als das empfindlichste Seelenleiden bezeichnet (natürlich so denn noch zum Stande

1) Auch selbst schon bei Johannes Damascenus findet sich die Lehre von der realen Gemeinschaft der beiden Naturen Christi (von Ubiquität und Communicatio idiomatum) in wesentlichen Grundzügen.

2) Bellarmin. de Christo 3, 10 sqq., Becan. Man. controvers. 2, 1, neuerlich auch Klee Kathol. Dogm. I. S. 435. (vergl. Möhler Symbolik S. 301. ed. 2.), erklären sich gegen die lutherische Communicatio idiomatum ausdrücklich.

3) Die oben bezeichneten singulären quäkerischen und mennonitischen Meinungen dagegen suchen selbst, ob auch verkehrt, der Dürre des reformirten Lehrbegriffs mehr Lebens-Fülle und -Saft zu geben.

der Erniedrigung gehörig[1]), die Arminianische Dogmatik (namentlich Episcopius in d. Instit.) sie metaphorisch erst nach der Himmelfahrt durch die Geistesausgießung geschehen läßt, und die socinianische endlich den Ausdruck für figürliche Bezeichnung eines Kommens in den Zustand der Todten nimmt: verpönt die lutherische Kirche in einfachem Glauben alle Klügelei und Künstelei über dies fest geschichtliche, wenn gleich geheimnißvolle, Lehrstück, indem sie doch zugleich (auf Grund der Stelle 1 Petri 3, 18 — 20.[2])) entschieden das Factum[3]) schon dem Stande der Erhöhung zuzuschreiben, und ihm also eine vorzugsweise triumphatorische Tendenz beizumessen geneigt ist. Sie erklärt in der Concordienformel art. 9. (Epit. p. 613 sq.): „Cum hic fidei nostrae articulus . . neque sensibus neque ratione nostra comprehendi queat, sola autem fide acceptandus sit: unanimi consensu consulimus, de hac re non esse disputandum, sed quam simplicissime hunc art. credendum et docendum esse . . Satis enim nobis esse debet, si sciamus, Chr. ad inferos descendisse, infernum omnibus credentibus destruxisse, nosque per ipsum e potestate mortis et Satanae, ab aeterna damnatione atque adeo e faucibus inferni ereptos. (Vergl. Sol. declar. p. 788: „Simpliciter igitur credimus, quod tota persona, Deus et homo[4]), post sepulturam ad inferos descenderit, Satanam devicerit, potestatem inferorum everterit, et diabolo omnem vim et potentiam eripuerit"). Quo autem modo haec effecta fuerint, non curiose scrutemur, sed hujus rei agnitionem alteri seculo reservemus: ubi non modo hoc mysterium, sed alia multa, in hac vita simpliciter a nobis credita, revelabuntur, quae captum coecae nostrae rationis excedunt."

---

1) Diese Ansicht spricht auch der Heidelberger Katechismus aus, indem er Frage 44. „Warum folgt abgestiegen zu der Hölle?" antwortet: „Daß ich in meinen höchsten Anfechtungen versichert sei, mein Herr Christus habe mich durch seine unaussprechliche Angst, Schmerzen und Schrecken, die er auch an seiner Seelen am Kreuze und zuvor erlitten hat, von der höllischen Angst und Pein erlöset."

2) Entscheidend sind ja besonders die Worte ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι, ἐν ᾧ καὶ τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασι πορευθεὶς ἐκήρυξεν.

3) Als eine Siegesbethätigung nach dem Tode, und als solche natürlich eingetreten nach dem ganzen Wesen des Erlösers, bei dem ja eine Separation der Seele vom Leibe oder der Seele vom Logos undenkbar wäre.

4) Vergl. §. 46. S. 330. nach Form. Conc. p. 607.

§. 46.

Gegensatz der lutherischen und reformirten Kirche insonderheit, in der Lehre von der Person Christi.

Die Differenz in der Lehre von der Person Christi bildet unstreitig den tiefsten theoretisch-doctrinellen Unterschied der evangelisch-lutherischen und der reformirten Kirche. Beide Kirchen wollen ja bestimmten Erklärungen nach eine Gemeinschaft der Gottheit und Menschheit in der Person Christi zum Zweck der Vollziehung des Erlösungswerks festhalten; nur die lutherische Kirche aber entwickelt nun diese Lehre in ihrer wirklichen und nothwendigen Consequenz, so daß die Communio naturarum, falls sie eben nicht blos eine verbale, sondern eine reale, falls sie wesenhaft wirksam seyn soll, nothwendig eine gegenseitige Mittheilung der Eigenschaften und mithin auch eine Ubiquität der verherrlichten Menschheit Christi einschließt, wogegen die reformirte Kirche dasjenige, was sie wörtlich von der Gemeinschaft der Naturen zu persönlicher Einheit aussagt, dadurch wieder thatsächlich aufhebt und annullirt, daß sie die evangelische Lehre von der Communicatio idiomatum und der Ubiquität in entschiedenem, wenn auch verfeinertem Nestorianismus verpönt.

Unter den Abendmahlsstreitigkeiten mit Zwingli hatte Luther in lebendig praktisch christlichem Interesse (vergl. §. 45.), allerdings zwar zur mehreren Begründung der biblischen Abendmahlslehre, keinesweges aber etwa aus Consequenzmacherei für dieselbe, vielmehr nur aus Gewissensdrang zur Sicherstellung der Sündenvergebung (s. ob. S. 319.), mit dem ganzen Zusammenhange der evangelischen Lehre von Christi Person auch die Lehre (S. 320. Anm. 2.) von einer Allgegenwart oder ubiquitas der verherrlichten Menschheit Christi vermöge ihrer Vereinigung mit der göttlichen Natur angewandt: ein Dogma, welches, auf die orthodoxe Lehre von einer vollständigen persönlichen Union der beiden Naturen in Christo nothwendig gegründet, zwischen dem beide separirenden Nestorianismus und dem sie fast identificirenden, wenigstens confundirenden, Eutychianismus die reine Mitte behauptet, und auf welchem ebenso die Wahrheit des lutherischen Artikels vom Abendmahl beruht, als es an und für sich mit dem Fundamentalartikel des christlichen Glaubens von der Versöhnung der gefallenen Menschheit mit Gott durch den Gottmenschen Jesus Christus in der allerinnigsten und unzer-

trennlichsten Verbindung steht (vergl. §. 45.). Gegen Luthers Lehre von der realen Gegenwart des Leibes Christi im Abendmahle hatte nehmlich Zwingli eingewandt, daß ja der Leib Christi nicht zugleich, wie die Schrift lehre, zur Rechten Gottes sich befinden und zugleich im Abendmahle vorhanden seyn könne, und daß es überhaupt der Natur einer endlichen Leiblichkeit widerspreche, an verschiedenen Orten zugleich zu seyn. Dagegen erwiederte Luther: der Ausdruck Rechte Gottes sei keine Bestimmung, die eine Beschränkung in sich fasse; vielmehr sei gerade die Rechte Gottes überall; also könne auch Christus, wenn er sich zur Rechten Gottes befinde, überall, und sein Leib und sein Blut, vermöge seiner Verheißung, im Abendmahle gegenwärtig seyn; die menschliche Natur Christi sei ja in der Vereinigung mit der göttlichen der Eigenschaften der letzteren theilhaftig geworden; dadurch eben komme ihr auch im Allgemeinen Allgegenwart zu, und diese sei insbesondere da mit Sicherheit anzunehmen, wo der Herr sie unzweideutig verheißen, nehmlich im Sacrament[1]). Diese Lehre von der Ubiquität ward

---

1) Vergl. z. B. die gewaltige Schrift Luthers vom J. 1527: Daß die Worte, das ist mein Leib, noch vest stehen (Lpz. Ausg. der Werke Th. XIX. S. 388 ff.). „Die Schrift — sagt er hier u. A. (S. 403 ff.) — lehret uns, daß Gottes rechte Hand nicht sei ein sonderlicher Ort, da ein Leib solle oder möge seyn, als auf einem güldenen Stuhl; sondern sei die allmächtige Gewalt Gottes, welche zugleich nirgend seyn kann, und doch an allen Orten seyn muß . . ., denn Gott ists, der alle Dinge schafft, wirkt und erhält durch seine allmächtige Gewalt und rechte Hand, wie unser Glaube bekennet . . Hieher gehet nu die Schrift gewaltiglich . . (Jes. 66,.2; Ps. 139, 7—9; Apg. 2, 33; Ps. 118, 15. 16; Apg. 17, 27. 28; Röm. 11, 36; Jer. 23, 23 f.; Jes. 66, 1.) . . Ja, sagen sie, wir gläuben wohl, daß Gottes Gewalt allenthalben sei, aber drum muß nicht sein göttlich Wesen oder rechte Hand allenthalben seyn. Antwort: Ich gläube auch wohl, daß ihr im Grund des Herzens weder von Gott noch Gottes Gewalt etwas gläubt . . Wir wissen aber, daß Gottes Gewalt, Arm, Hand, Wesen, Angesicht, Geist, Weisheit rc. Alles Ein Ding sei. Denn außer der Creatur ist nichts, denn die einige einfältige Gottheit selbst . . Nu laßt uns mit ihnen reden. Sie bekennen, daß Christus sei zur rechten Hand Gottes, und damit wollen sie gewonnen haben, daß er nicht sei im Abendmahl. Das ist freilich das greuliche Schwert des Riesen Goliath, darauf sie pochen. Wie aber, wenn wir euch eben dasselbige Schwert nähmen, und schlügen euch damit den Kopf ab? . Christus Leib ist zur Rechten Gottes, das ist bekannt. Die Rechte Gottes ist aber an allen Enden . . So ist sie gewißlich auch im Brod und Wein . .; denn die rechte Hand Gottes ist nicht zu theilen in viel Stücke, sondern ein einiges einfältiges Wesen . . . . Doch einen Grund haben sie, den

von Zwingli sowohl an und für sich in ihrem Zusammenhange mit dem Gesammtinhalt der Lehre von der Person Christi überhaupt und der wirklichen und wahren Gemeinschaft ihrer beiden Naturen, der göttlichen und menschlichen, insbesondere, als in der Consequenz für die Abendmahlslehre, aus seichten rationalisirenden Gründen bestritten; die entscheidenden biblischen Stellen, welche Luther für seine Lehre anzog und zuversichtlichst anziehen durfte [1]), wollte er nur bildlich erklärt wissen, und er gebrauchte dazu besonders mit Berufung auf Plutarch die rhetorische Form der Allöosis [2]), wodurch eine Namenvertauschung hier für statthaft erklärt wird, also der blos rednerischen Weise und Redensart [3]), nach welcher z. B. Christus in den Worten „mein Fleisch ist wahrhaftig Speise" das „mein Fleisch" nicht in sachlicher Wahrheit, sondern nur in einer Namenvertauschung „per commutationem sive

---

halt ich für den allerstärksten und den sie auch mit Ernst meinen, und ich gläube, daß er wahr sei; das ist der: Es beschweret, sagen sie, die Leute solcher Artikel. Denn es ist schwer zu gläuben, daß ein Leib sei zugleich im Himmel und im Abendmahl. Da lobe ich meine Schwärmer, daß sie doch einmal frei heraus bekennen den rechten Grund, was sie bewegt. Sie hätten der anderen Gründe und so viel Schreibens wohl längst mögen schweigen; dieser einige wäre fürwahr alleine genug gewest, ihren Glauben zu beweisen. Denn aus dem Grunde quellen alle andere ihre Gründe. Sie hätten sich auch mit dem Anderen nicht also bemühet, wo sie dieser nicht hätte gedrungen. Da steckts nu, wem etwas zu gläuben schwer ist, der gläube und spreche: es sei nicht wahr, so ists denn gewißlich nicht wahr, wie dieser Grund schleußt und beweiset. Darum ists gewißlich nicht wahr, daß Christus Gott und Mensch sei. Denn es ist schwer, ja unmöglich zu gläuben, ausgenommen den Heiligen, welchen ists nicht alleine leicht, sondern auch Lust und Freude, ja Leben und Seligkeit, zu gläuben allen Worten und Werken Gottes. Aber die gehen uns nichts an. Da haben wir nu die Schwärmer bei ihrem eigenen Bekenntniß, daß sie dem Sacrament feind sind" 2c.

1) S. über dieselben auch Stahl a. a. O. S. 169. vergl. mit S. 166 ff.

2) „Zwingli leugnete jedwedes Band unter den beiden Naturen selbst. Alles, was da göttlich ist, gelte nicht der Menschheit, alles, was da menschlich ist, nicht der Gottheit in Christo. Daß die h. Schrift das anders ausdrücke, sei nur die Redefigur des Gegenwechsels" — Stahl a. a. O. S. 168.

3) „Ist es denn aber wirklich ein evangelisches Interesse, die gewaltigen Realitäten der h. Schrift zur bloßen hochgehenden Redefigur zu machen?" — Stahl a. a. O. S. 169. (Mit gleichem Grunde wenigstens würde auch die ganze Erlösung zur bloßen Redefigur zusammenschrumpfen — wie denn Zwingli kraft der Allöosis wirklich auch die Menschwerdung Gottes geleugnet hat.)

ἀλλοίωσιν pro divina natura," nach welcher die Schrift in den Worten „sie haben den Herrn der Herrlichkeit gekreuzigt," „Gott hat durch sein eigen Blut die Kirche erlöset" ꝛc. Herr der Herrlichkeit und Gott statt Jesu menschlicher Natur gesetzt habe[1]). Die Augsb. Confession und die früheren lutherischen Symbole überhaupt indeß, wenn sie auch deutlich genug die Zwinglische Wirrung verpönen[2]), enthalten blos einfach die Lehre von der wirklichen Communio naturarum in Christo[3]), ohne dieselbe ausdrücklich

---

1) Zwingl. Exegesis eucharistiae negotii (Opp. III. p. 525.): „Alloeosis, quam nos desultoriam locutionem interpretati sumus, Plutarcho autore tropus est, quo consuetus ordo sive ratio commutatur: cum scilicet propter affinitatem aliquam passionum grammaticarum fit de una ad aliam saltus aut permutatio. Eas itaque permutationes sive commutationes sive desultus, quibus divini homines de Christo pro duarum in illo naturarum unione libere usi sunt, imo Christus ipse de se ipso jucunda variatione usus est, quas paulo ante theologi idiomatum h. e. proprietatum communicationem vocabant: eas inquam alloeoses sive desultus, quo grammaticos haberemus magis propitios, appellavimus . . . Est ergo ἀλλοίωσις, quantum huc attinet, desultus aut transitus ille aut si mavis permutatio, qua de altera in eo natura loquentes alterius vocibus utimur. Ut cum Christus ait: caro mea vere est cibus, caro proprie est humanae in illo naturae, attamen per commutationem hoc loco pro divina ponitur natura. Quatenus enim Dei filius est, eatenus est animae cibus . . . Rursus cum perhibet filiumfamilias a colonis trucidandum, — cum filiusfamilias divinitatis ejus nomen sit, pro humana tamen natura accipit; secundum enim istam mori potuit, secundum divinam minime." („Hüte dich, hüte dich — sagt gebührend dann Luther von dieser Zwinglischen Allöosis 1528 in s. großen Bekenntnisse vom Abendm. [Form. Conc. art. 8. p. 771.] — für der Alloeosi, sie ist des Teufels Larven, denn sie richtet zuletzt einen solchen Christum zu, nach dem ich nicht gern wollte ein Christ seyn, nehmlich daß Christus hinfort nicht mehr sei, noch thue mit seinem Leiden und Leben, denn ein ander schlechter Heiliger. Denn wenn ich das gläube, daß allein die menschliche Natur für mich gelitten hat, so ist mir der Christus ein schlechter Heiland, so bedarf er wohl selbst eines Heilandes, Summa es ist unsäglich, was der Teufel mit der Alloeosi suchet.")

2) Um dieser reformirten Lehre willen, welche nur dem Namen nach, nicht aber in der That und Wahrheit eine Gemeinschaft der göttlichen und menschlichen Natur in Christo zugesteht, spricht die lutherische Kirche ja schon in allen ihren früheren Bekenntnissen über das Abendmahl von einem wahren Leibe und Blute Christi, eben zur Abwehr der Vorstellung, als heiße es nur so.

3) Der 3. Art. der Augsb. C. bekennt — als gleichsam der Text des ganzen ausführlichen Commentars in der Concordienformel —: „Es wird gelehret, daß Gott der Sohn sei Mensch worden, geboren aus der reinen Jungfrauen Maria, [lat. „quod Verbum h. e. Filius Dei assumpserit humanam naturam in

durch ihre Ausdehnung auf eine allerdings daraus, wenn sie nicht illusorisch gedeutet werden soll (vergl. §. 45.), nothwendig resultirende gegenseitige Mittheilung der Eigenschaften der beiden Naturen oder Communicatio idiomatum noch weiter zu erörtern. Der wiedererwachende Sacramentsstreit aber machte das ausdrückliche Aussprechen der lutherischen Lehre von der Ubiquität und Communicatio idiomatum, die ja ohnehin ihrem wesentlichen Inhalte nach hinsichtlich der wahrhaft und wirklich gottmenschlichen Person Christi stets eine Grundlehre der lutherischen Kirche, bezeugt in den lieblichsten, kindlichsten Kirchenliedern, gewesen war[1]), von neuem wichtig und nothwendig. Joh. Brenz und seine Freunde traten mit klarer und scharfer Einsicht und glühendem Eifer als Kämpfer für diese jetzt nun leider selbst von Melanchthon und den Philippisten fallen gelassene Lehre auf; und im Gegensatz gegen die Philippisten, wie besonders jetzt auch gegen Calvin[2]), welcher demnächst wiederum die Zwinglisch-Nestorianischen Ansichten verfocht, stellte daher die Concordienformel in aller Schärfe und Bestimmtheit, und doch zugleich in schön vermittelnder Besonnenheit[3]), im 8. Artikel[4]) die substantiell reine Lehre von der Ubiquität der verherrlich-

---

utero beatae Mariae"], und daß die zwo Naturen, göttliche und menschliche, in Einer Person also unzertrennlich vereiniget, Ein Christus sind, welcher wahrer Gott und Mensch ist, wahrhaftig geboren, gelitten, gekreuziget, gestorben" 2c.

1) Schon die frühesten lutherischen Weihnachtslieder (Luthers unvergleichliches „Gelobet seist du, Jesu Christ" — vom J. 1524 — vor allen; aber auch alle übrigen) sprechen sie aufs innigste und lieblichste aus; — dies ein Zeugniß zugleich für das charakteristische Wesen dieser Lehre, welches seinem Kerne nach nicht auf abstracter Speculation, sondern auf kindlichem Glauben ruht. (Vergl. auch die bei §. 45. angef. Stellen Luthers, aus der Zeit der Schmalk. Artt.).

2) Vergl. Calv. Institut. IV, 17, 30.

3) Den Streit zwischen zwei Theilnehmern an ihrer Entwerfung, Jac. Andreä, welcher mit Brenz und den Würtembergern eine ubiquitas absoluta (die Ubiqu. als unbedingte und nothwendig stets fortdauernde Folge der Communicatio idiomatum), und Mart. Chemnitz, welcher eine ubiquitas respectiva et limitata (daß Christus allerdings seiner Menschheit nach gegenwärtig seyn könne, wo er wolle, daß man aber nur da befugt sei, eine Ubiquität zu behaupten, wo man durch Zeugnisse der Schrift dazu veranlaßt werde) behauptet hatte, schlichtete sie durch Feststellung einer gewissermaßen mittleren Ansicht (einer etwas limitirten absoluten Ubiquität; s. das Folgende).

4) Damit steht dann auch in Zusammenhang der Anhang der Concordien-

ten Menschheit Christi als Folge einer unbegreiflichen realis communicatio idiomatum der beiden Naturen des Erlösers fest. Durch die ebenso wunderbare, als trostreiche Gemeinschaft der Naturen in der einigen hochheiligen Person Christi — worin der höchste Christentrost und das tiefste Christengeheimniß liege (1 Tim. 3, 16.) — sei nothwendig, solle nicht die Gemeinschaft der Naturen selbst neutralisirt und wieder aufgehoben werden, eine Gemeinschaft der Eigenschaften hervorgebracht, nicht blos verbal, nicht als bloße Redensart, wie die reformirte Kirche behaupte, wodurch eben die communio naturarum selbst wieder aufgehoben werde, sondern real, nicht physisch — denn die beiden Naturen bleiben wesenhaft unvermischt —, sondern hyperphysisch; und dieselbe bestehe der Schrift gemäß in Folgendem:

1) Was der einen Natur zukommt, das ist vermöge der persönlichen Vereinigung auch von der anderen zu prädiciren, aber nicht von dieser abgesondert und für sich bestehend, sondern verbunden mit der anderen, mithin von der ganzen Person, die immer zugleich Gott und Mensch ist.

2) Die Handlungen insbesondere, die zum Messianischen Werke gehören, sind nothwendig gemeinschaftliche Handlungen beider Naturen; Jesus ist Mittler und Versöhner in Einheit der Person nach beiden Naturen.

3) Jede Natur hat dabei ihre wesentlichen Eigenschaften behalten; die göttliche hat durch die Menschwerdung nichts verloren (ob auch verleugnet), und konnte dadurch freilich auch nichts gewinnen; die menschliche aber hat von dem ersten Augenblick der unio personalis, von der Empfängniß an eben durch die Vereinigung mit der Gottheit an der Kraft und Majestät Gottes Theil genommen[1]), zunächst — bei der ja nur erst allmähligen Entfaltung der göttlichen Siegermacht des Erlösers über das Leid und Elend mensch-

---

formel mit den Zeugnissen der h. Schrift und der Kirchenväter über die Person und die göttliche Majestät der Menschheit Christi.

1) Zum Erweise, daß unendliche göttliche Eigenschaften nach der h. Schrift dem Menschen Christus mitgetheilt worden sind, beruft sich die Concordienformel auf Stellen, wie Joh. 5, 27; 6, 39; Math. 28, 18; Joh. 3, 35; 13, 3; Eph. 1, 22; Hebr. 2, 8; 1 Cor. 15, 27; Joh. 1, 3; indem sie das Verhältniß der Gottheit und Menschheit in Christo mit dem des Feuers und Eisens im glühenden Eisen vergleicht (s. S. 329. Anm. 2.).

licher Art und irdisch creatürlicher Gebundenheit — in dem Stande der Erniedrigung, in welchem der Erlöser kraft eines Actes freiwilligster erbarmendster Freiheit durch alle Stadien der Niedrigkeit in völliger Gleiche menschlicher Art die Knechtsgestalt an sich trug, ohne davon (von jener Kraft und Majestät Gottes) vollständig und immer hier Gebrauch zu machen, in dem Stande der Erhöhung aber (mit dem an die Stelle der Knechtsgestalt die volle Entfaltung und Bethätigung der Gestalt und Herrlichkeit Gottes trat als Entschränkung die irdisch menschlichen Natur, wie als ungebundener Wiedergewinn der vollen Entfaltung der göttlichen) nach der Auferstehung und Himmelfahrt so, daß sie nun in den vollkommen wirksamen Besitz getreten ist; nach seiner Erhöhung ist demgemäß Christus auch seiner menschlichen Natur nach allgegenwärtig, allmächtig, allwissend, so daß er deshalb durch seine göttliche Macht insbesondere auch mit seinem Leibe, den er zur Rechten der Majestät und Macht Gottes erhoben hat, überall gegenwärtig seyn kann, wo er will, und besonders da gegenwärtig ist, wo er, im Abendmahl nehmlich, seine leibliche Gegenwart in seinem klaren Worte verheißen hat. Dabei verwahrte man zugleich die Ubiquitätslehre doch gegen alle grob sinnlichen Vorstellungen, indem man die Behauptung verdammte, daß die Menschheit Christi an allen Orten des Himmels und der Erde räumlich ausgedehnt sei [1]), und erklärte, daß man sich unter dem Sitzen der Menschheit Jesu zur Rechten Gottes nicht etwa die räumliche Beschränkung auf einen gewissen Platz zu denken habe, sondern die Erhebung zu göttlicher Macht, die Himmel und Erde erfülle. [2])

---

1) Ist ja selbst auch der irdischen Sonne himmlisch leibliches Wesen nicht räumlich allenthalben ausgedehnt. Gleichwohl sendet sie ihre Strahlen und ihren Schein allenthalben hin, wo nur eine bestimmte Hemmung ihr nicht entgegentritt.

2) Im Zusammenhange besagt der in seiner ganzen Vollständigkeit wichtige 8te Art. der C.-F. als Complex des Hauptsächlichsten aus der Epitome und einiger erläuternden Stellen aus der Sol. Declar. Folgendes. Als Status controversiae wird bezeichnet (p. 605): „Principalis hujus dissidii quaestio fuit, an divina et humana natura et utriusque proprietates propter unionem personalem *realiter* h. e. vere et reipsa in persona Christi invicem communicent, et quousque illa communicatio extendatur. Sacramentarii affirmarunt, divinam et humanam naturas in Christo eo modo personaliter unitas esse, ut neutra alteri quicquam realiter h. e. vere et reipsa, quod cujusque naturae proprium sit, communicet, sed nomina tantum nuda

Mit kurzem Ausdruck faßt treffend Stahl a. a. O. S. 173. den wesentlichsten Gehalt dieser ganzen lutherischen Lehre dahin zusammen: „Es

---

communicari. Unio, inquiunt illi, facit tantum nomina communia.“ Als Affirmativa wird sodann festgestellt (p. 606 sqq.): „Perspicue profitemur, quod divina et humana natura in Christo personaliter unitae sint, ita prorsus, ut non sint duo Christi, unus filius Dei, alter filius hominis, sed ut unus et idem sit: Dei et hominis filius. Credimus, docemus et confitemur, divinam et hum. naturas, non in unam substantiam commixtas, nec unam in alteram mutatas esse: sed utramque naturam retinere suas proprietates essentiales, ut quae alterius naturae proprietates fieri nequeant. Proprietates divinae nat. sunt, esse omnipotentem cet. Humanae autem nat. proprietates sunt corpoream esse creaturam, constare carne et sanguine, esse finitam et circumscriptam, pati, mori cet. Haec neque sunt, neque unquam fiunt proprietates divinae nat. Cum vero divina et humana naturae personaliter . . sint unitae, credimus . ., unionem illam hypostaticam non esse talem copulationem aut combinationem, cujus ratione neutra cum altera personaliter h. e. propter unionem person. quicquam commune habeat: qualis combinatio fit, cum duo asseres conglutinantur, ubi neuter alteri quicquam confert, aut aliquid ab altero accipit. Quin potius hic summa communio est, quam Deus cum assumpto homine vere habet: et ex personali unione et summa ac ineffabili communione, quae inde consequitur, totum illud promanat, quicquid humani de Deo, et quicquid divini de homine Christo dicitur et creditur. Et hanc unionem atque communionem naturarum antiquissimi eccl. doctores similitudine ferri candentis, itemque unione corporis et animae in homine declararunt. Haec etiam credimus, doc. atque confit., quod Deus sit homo et homo sit Deus . . Eam ob causam credimus, doc. et conf., quod virgo Maria non nudum aut merum hominem duntaxat, sed verum Dei filium conceperit ei genuerit: unde recte Mater Dei et appellatur et revera est. Inde porro credimus . ., quod non nudus homo tantum pro nobis passus, mortuus et sepultus sit, ad inferos descenderit, a mortuis resurrexerit, ad coelos ascenderit, et ad majestatem et omnipotentem Dei virtutem evectus fuerit: sed talis homo, cujus humana natura cum filio Dei tam arctam ineffabilemque unionem et communicationem habet, ut cum eo una facta sit persona. Quapropter vere filius Dei pro nobis est passus, sed secundum proprietatem hum. naturae, quam in unitatem divinae suae personae assumpsit . . Ex eodem etiam fundamento credimus . ., filium hominis ad dextram omnipotentis Majestatis et virtutis Dei *realiter* h. e. vere et reipsa secundum humanam suam nat. esse exaltatum, cum homo ille in Deum assumptus fuerit, quamprimum in utero matris a Sp. S. est conceptus . . Eamque majestatem, ratione unionis personalis, semper Christus habuit: sed in statu suae humiliationis sese exinanivit . . Quare majestatem illam non semper, sed quoties ipsi visum fuit, exercuit; donec formam servi, non autem naturam hum. post resurrectionem pure et prorsus deponeret, et in plenariam usurpationem, manifestationem et declarationem divinae majestatis collocaretur . . Hanc suam potestatem ubique praesens exercere potest, neque quicquam illi aut impossibile est aut ignotum. Inde adeo, et quidem facillime, corpus suum verum et sanguinem suum in s. coena praesens distribuere

besteht eine Durchdringung der beiden Naturen zu der Einen ungetheilten Person des Erlösers und seinem Einen ungetheilten Mittlerwerk. Es

potest. Id vero non fit secundum modum et proprietates humanae nat., sed sec. mod. et propr. dextrae Dei . . . Hac nostra fide . . persona Christi non solvitur, quod olim Nestorius fecit . . Neque hac pia nostra doctr. duae in Chr. naturae earumque proprietates confunduntur, aut in unam essentiam commiscentur, in quo errore Eutyches fuit; neque humana nat. in persona Chr. negatur, aut aboletur; neque altera natura in alteram mutatur. Sed Christus verus Deus et homo in una indivisa persona est permanetque in omnem aeternitatem. *Hoc post illud Trinitatis summum est mysterium* (1 Tim. 3, 16.), *in quo solo tota nostra consolatio, vita et salus posita est.*" Demgemäß werden alle entgegengesetzten Lehren in der Negativa (p. 609 sq.) ausdrücklich verworfen. — Ausführlicher über einzelne wichtige Punkte handeln folgende Stellen der Sol. Declar. P. 767: „Postquam Chr. non communi ratione, ut alius quispiam sanctus in coelos ascendit, sed, ut apostolus (Eph. 4, 10.) testatur, super omnes coelos ascendit, et revera omnia implet et ubique non tantum ut Deus, verum etiam ut homo, praesens dominatur et regnat a mari ad mare . . . Haec autem non terreno modo, sed, ut D. Lutherus loqui solet, pro modo et ratione dexterae Dei facta sunt, quae non est certus aliquis et circumscriptus in coelo locus (ut Sacramentarii sine testimonio s. s. fingunt), sed nihil aliud est, nisi omnipotens Dei virtus, quae coelum et terram implet, in cujus possessionem Christus, juxta humanitatem suam, sine confusione tamen et exaequatione naturarum, et in essentia et in essentialibus proprietatibus, realiter seu revera venit. Ex hac communicata sibi divina virtute homo Christus, juxta verba testamenti sui, corpore et sanguine suo in sacra coena . . praesens esse potest et revera est." P. 768: „Ex hoc fundamento . . . quod unio personalis docet, . . promanat etiam doctr. illa de communicatione idiomatum duarum in Chr. naturarum." P. 773: „Quantum ad divinam in Chr. naturam attinet, cum in ipso nulla sit transmutatio (Jac. I, 17.), divinae Christi naturae per incarnationem nihil (quoad essentiam et proprietates ejus) vel accessit vel decessit, et per eam in se vel per se neque diminuta neque aucta est . . . Quod ad humanam nat. in persona Chr. attinet, non defuerunt quidam, qui contenderent, eam in personali etiam cum divinitate unione nihil amplius habere, quam duntaxat suas naturales essentiales proprietates, quarum ratione fratribus suis per omnia similis est. Unde affirmarunt, humanae in Chr. naturae nihil eorum tribui vel debere vel posse, quod sit supra vel contra naturales ipsius proprietates, etiamsi scripturae testimonia humanae Chr. naturae talia tribuant. Hanc vero ipsorum opinionem falsam esse, verbo Dei adeo perspicue demonstrari potest, ut etiam ipsorum consortes eum ipsum errorem reprehendere et rejicere tandem coeperint. Sacrae enim literae et orthodoxi patres scripturae verbis edocti praeclare testantur, quod humana nat. in Chr. eam ob causam et inde adeo, quod cum divina natura personaliter unita est, (deposito servili statu et humiliatione, jam glorificata et ad dexteram majestatis et virtutis div. exaltata) praeter et supra naturales, essentiales atque in ipsa permanentes humanas proprietates etiam singulares, excellentissimas, maximas, supernaturales, impervestiga-

besteht eine Betheiligung der göttlichen Natur an den Zuständen und Begegnissen der menschlichen und besteht eine Betheiligung der mensch-

---

biles, ineffabiles atque coelestes praerogavitas majestatis, gloriae, virtutis ac potentiae super omne, quod nominatur . ., acceperit, ut ita humana in Chr. natura (suo modo et ratione) in exsequendo officio Christi simul adhibeatur, cooperetur . .; non tantum ex suis natural. proprietatibus . ., sed praecipue secundum majestatem, gloriam, virtutem atque potentiam, quam per unionem hypostaticam, glorificationem et exaltationem accepit." P. 778: „His vocabulis (realis communicatio cet.) nunquam ullam physicam communicationem vel essentialem transfusionem (qua naturae in suis essentiis aut essential. proprietatibus confunderentur) docere voluimus, ut quidam vocabula et phrases illas astute et malitiose falsa interpretatione, contra conscientiam suam, pervertere non dubitarunt, tantum ut piam doctr. suspicionibus iniquissimis gravarent: sed vocabula et phrases illas verbali communicationi opposuimus, cum quidam fingerent, communicationem idiomatum nihil aliud, nisi phrasin et modum quendam loquendi, h. e. mera tantum verba, nomina et titulos inanes esse . . Quapropter ad recte declarandam majestatem Christi vocabula (de reali communicatione) usurpavimus, ut significaremus, communicationem illam vere et reipsa (sine omni tamen naturarum et proprietatum essentialium confusione) factam esse." P. 779: „Hac ratione est permanetque in Chr. unica tantum divina omnipotentia . ., quae est solius divinae nat. propria. Ea vero lucet et vim suam plene, liberrime tamen, exerit in et cum assumpta humanitate, et per illam assumptam, exaltatam in Chr. humanitatem. Quemadmodum etiam in ferro candente non duplex est vis lucendi et urendi (quasi ignis peculiarem et ferrum etiam peculiarem et separatam vim lucendi et urendi haberet), quin potius illa vis lucendi et urendi est proprietas ignis. Sed tamen, quia ignis cum ferro unitus est, ideo vim et virtutem luc. et ur. in et cum ferro et per ferrum illud candens exerit, ita quidem, ut ferrum ignitum ex hac unione vim habeat et luc. et ur." cet. P. 780: „Credimus, doc. et conf., non fieri talem majestatis Dei et omnium proprietatum ejus effusionem in humanam nat. Chr., qua divinae nat. aliquid decedat, aut ut de suo alii ita largiatur aliquid, quod hac ratione sibi ipsa non in se retineat, aut quod humana nat. in substantia atque essentia sua parem majestatem acceperit, quae a natura et essentia divinae nat. sit separata et divisa, quasi cum vinum, aqua aut oleum de uno vase in aliud transfunditur. Neque enim vel humana in Chr. nat. vel ulla alia creatura in coelo aut in terra eo modo omnipotentiae div. capax est, ut per se omnipotens essentia et nat. fiat aut omnipotentes proprietates in se et per se habeat. Hac enim ratione humana nat. in Chr. abnegaretur et in divinitatem prorsus transmutaretur." Endlich, unter den Sätzen, welche „unanimi consensu, ore et corde" verworfen werden, heißt es, p. 787. (zuerst antithetisch, dann thetisch): „Quod humanitas Christi in. omnia loca coeli et terrae localiter extensa sit; quod tamen ne quidem divinitati tribui debet. Quod autem Christus per divinam omnipotentiam suam corpore suo (quod ad dexteram majestatis et virtutis Dei collocavit) praesens esse possit, ubicunque voluerit, ibique imprimis, ubi suam praesentiam illam, ut in sacra sua Coena, in verbo suo promisit, hoc ipsius

lichen Natur an den Eigenschaften, Rechten und Prärogativen der göttlichen. Die Erniedrigung nach der göttlichen Natur hat zu ihrem Gegenstück die Erhöhung nach der menschlichen Natur. Die Gottheit ist in die Menschheit völlig eingegangen, damit die Menschheit in die Gottheit völlig erhoben werde." — Mit anderem Worte: Die Person des ewigen Sohnes und seine göttliche Machtfülle sind und bleiben in dem Herrn Christo der Wesensgrund, von dem das creatürliche Leben der Menschennatur ergriffen und durchdrungen wird, aber, weil eben diese Menschheit nicht ein Abstractes, sondern schon im Mutterschooße ein wirklich geistleibliches Menschenleben im Keime war, beide, göttliche und menschliche Natur, mit bleibendem eigenthümlichen Entwicklungsgange, die Machtfülle des göttlichen Wesens und die Seynsweise der menschlichen Natur fortdauernd als die beiden Lebensgebiete, die unvermischt neben einander bestehen ohne Umwandlung des Göttlichen in Menschliches und ohne Aufgehen des Creatürlichen in Schöpferisches, doch aber zugleich auch untrennbar von einander, und insofern denn gar nicht (gleich einer Ankittung) neben, sondern vielmehr in einander, als die beiden innigst verbundenen Lebensgebiete, über welche die Eine Person des ewigen Logos herrscht, die vollkommene Gottesnatur mit ihren Kräften die entwicklungsfähige und befreiungsbedürftige menschliche durchdringend und verklärend, bis eben die Menschheit endlich gar kein Hemmniß, gar keine Schranke mehr, sondern ewig nur ein Vehikel noch ist zur unbedingten Gnadenentfaltung und -Mittheilung, wo der Erlöser will (vergl. ob. S. 320. Anm. 2.).

Diese specifische Lehre der lutherischen Kirche nun von der Communicatio idiomatum und von der Ubiquität, damit dann aber zugleich auch thatsächlich die Lehre von der wahren und wahrhaft wirksamen Communio naturarum selbst in ihrer unendlich hohen Bedeutung, ward von jeher von den Reformirten, in ihrem nestorianistrenden Interesse nicht sowohl für die Gottheit und Gottmenschheit, als vorzugsweise nur für die Menschheit Christi[1]), nicht

---

omnipotentia et sapientia optime efficere potest, sine transmutatione aut abolitione verae suae humanae naturae."

1) Daß dies aber nicht etwa nur der reformirten Kirche aufgebürdet werde, sondern im Wesentlichen wirklich bei ihr stattfinde und eben so zwischen ihr und der lutherischen Kirche eine unausfüllbare Kluft bestehe, gestehen selbst Schneckenburger Vergleich. Darstell. und Güder im Vorwort dazu unumwunden genug ein. „Der Lutheraner," sagt letzterer S. XXXIII, „müht sich ab, in Christo den Gottmenschen zur Anschauung zu bringen, der Reformirte thut es auch,

blos wesentlich bestritten, sondern auch — zum Theil freilich zwar absichtlich entstellt[1]) — in der Gesammtheit ihrer Bekenntnißschriften, in einigen allerdings nur auf die feinste, täuschendste, verhüll-

würde indessen genau genommen mit der Aufzeigung des Menschen ausreichen, welcher den Geist besitzt ohne Maaß." Genauer erklärt dann Schneckenburger Th. I. S. 65 f. es für „eine Haupteigenthümlichkeit der reformirten Christologie, die vollkommene Homousie Christi mit uns hervorzuheben und Alles zu entfernen, was ihr entgegenstehen könnte," „die wahre uns völlig gleiche Menschheit Christi zu premiren" rc. und „deshalb die reale communicatio idiomatum zu verwerfen, welche die Lutheraner darum festhalten, weil ihnen nur mit derselben Christus als Subject der Erlösung, als Factor der Wirkung denkbar ist, die das Heilsbewußtseyn postulirt," indem er darnach ausführlicher Th. II. S. 204 f. 207. 214. 286. 288 f. dies dahin erörtert, „die gemeinsam anerkannte Idee des Gottmenschen erhalte bei beiden Theilen eine verschiedene Fassung, der Reformirte habe vorzüglich das Bedürfniß, die Homousie des Gottmenschen mit Allen hervorzustellen, ihn als den vollkommenen Menschen in jedem Betracht zu denken, der Lutheraner suche in diesem Menschen vornehmlich den menschgewordenen Gott (wobei er denn auch Menschwerdung und Erniedrigung trennen müsse); das reformirte Hauptaxiom heiße: finitum non est capax infiniti, der Lutheraner aber sage in casu: finitum est capax infiniti (nicht per se, sondern per infinitum)." [Wesentlich ebenso bestimmt neuerdings auch L. Noack Die Theologie als Religionsphilosophie. Lüb. 1853. S. 217. den Unterschied dahin, daß „der reformirte Standpunkt den Gegensatz des Endlichen und Unendlichen premire, der lutherische aber das Endliche im Unendlichen denke," womit dann eben auch die lutherische Auffassung „der menschlichen Natur Christi als einer viel höheren Potenz" gesetzt sei.] Dabei gesteht denn Schneckenburger auch zu (S. 286 ff.), daß „beiderseits diese christologischen Interessen unabhängig vom Abendmahl seien, in ihrer divergenten Wurzel vielmehr die gleiche Wurzel hätten wie die Abendmahlsdifferenzen selbst, daß übrigens gerade der Streit über die Person Christi für die Stellung beider Confessionen zu einander bezugsweise der wichtigste geworden, indem er auch insbesondere den Uebergang deutscher Gebiete zur reformirten Confession entschieden habe." Daß zugleich der Genannte so selbst im Socinianismus eigentlich nur die Exposition des reformirten Lehrbegriffs erkenne — indem beide eben statt mit dem Lutheranismus auf die Gottheit oder Gottmenschheit Christi den Hauptnachdruck (der Socinianismus den alleinigen Nachdruck) auf seine Menschheit legen — ist schon oben S. 315. Anm. 4. bemerkt worden.

1) Die meisten reformirten Symbole wenden ja bei Verwerfung der evangelischen Lehre von der Person Christi den Kunstgriff an, sie absichtlich in derselben groben, plumpen, fleischlichen Weise zu zeichnen, gegen die sich der evangelische Lehrbegriff selbst vielfach verwahrt hat, — um sie dann so desto leichter zu rejiciren. Gemeint aber war eben nur die wesentlich evangelische Lehre selbst, weil ja nur sie dem reformirten Lehrbegriffe historisch entgegenstand.

teste Weise, kirchlich verworfen[1]); und diese Differenz eben ist es, in welcher nun der tiefste doctrinell-theoretisch-materiale Unterschied

---

1) Die Wahrhafte Bekenntniß der Diener der Kirche zu Zürch von 1545 bekennt: „Christi wahrer menschlicher Leib ist (nach der Himmelfahrt) mit seiner vernünftigen menschlichen Seele nicht vergottet . ., sondern allein verklärt worden. Durch die Verklärung wird aber das Wesen des menschlichen Leibes nicht vertilgt, sondern demselben nur die Schwachheit abgenommen und der Leib herrlich, glänzend und unsterblich gemacht . . Nach der Himmelfahrt ist Chr. auf Erden nicht mehr leiblich, indem er nach der Eigenschaft seines wahren menschlichen Leibes nur an Einem Orte und nicht allenthalben ist." — Conf. Helv. II, 11: „Non docemus, veritatem corporis Christi a clarificatione desiisse aut deificatam esse, ut suas proprietates . . deposuerit ac prorsus in naturam divinam abierit." — Conf. Gall. 15: „Credimus, in una eademque persona, quae est J. Chr., vere et inseparabiliter duas illas naturas sic esse conjunctas, ut etiam sint unitae, manente tamen unaquaque illarum naturarum in sua distincta proprietate, ita ut, quemadmodum in ista conjunctione divina Verbi natura proprietates suas retinens mansit increata, infinita et omnia replens, sic etiam natura humana manserit mansuraque sit in aeternum finita, suam illam naturalem formam, dimensionem atque adeo proprietatem habens, cui nimirum veritatem humanae nat. non ademerit resurrectio et glorificatio sive assumptio ad dexteram patris." — Conf. Angl. (die 39 Artikel äußeren sich allerdings nicht ebenso ausdrücklich) p. 89 sq.: „ . . (Credimus) quamvis majestas et divinitas Christi ubique diffusa sit, tamen corpus ejus . . in uno loco esse oportere: Christum corpori suo majestatem dedisse, naturam tamen corporis non ademisse: neque ita asserendum esse Christum Deum, ut eum negemus esse hominem." — Conf. Belg. art. 19: „ . . . Sed duae naturae in unam personam unitae, quarum utraque proprietates suas distinctas retineat, adeo ut sicut natura div. semper increata permansit absque initio dierum et vitae fine, coelum et terram implens, sic humana nat. proprietates suas non amiserit, sed creatura remanserit, initium dierum et naturam finitam habens, omniaque illa, quae vero corpori conveniunt, retinens. Et quamvis eidem naturae immortalitatem resurrectione sua dederit, nihilominus veritatem ejus non commutavit, si quidem . . resurrectio nostra etiam a veritate ejus corporis dependet." — Confess. March. 4: „S. Churf. Gn. bekennen, daß Sie im Art. von der Person Christi von Herzen gläuben, wie in Christo zwo unterschiedliche Naturen, die göttliche und menschliche, also persönlich vereiniget und verbunden, daß sie nun und nimmermehr mögen oder können von einander getrennt werden, und daß jede Natur ihre gewissen natürlichen Eigenschaften habe und behalte auch in der persönlichen Vereinigung, und dennoch eine wahre Communion und Gemeinschaft sei . .; daß Chr. bei uns sei und bleibe bis ans Ende der Welt nach seiner unendlichen Natur, nach seiner göttlichen Majestät, nicht aber nach der Natur, nach welcher er gen Himmel gefahren und von diesem wiederkommen wird, welche ohne Vertilgung ihrer Eigenschaft auch in der höchsten Glorie wesentlich nicht kann überall seyn . . Item daß der Herr Chr. zwar nach seiner angenommenen Menschheit mit hohen und übernatürlichen Ga-

der lutherischen und reformirten Kirche besteht, wie sie denn in der That auch erst die ganze reformirte Divergenz in der Lehre von den Sacramenten eigentlich bedingt.

Ueber die hohe Bedeutung der luth. Kirchenlehre in diesem Punkte vergl. übrigens E. Sartorius Die luth. Lehre von der gegenseitigen Mittheilung der Eigenschaften der beiden Naturen in Christo, vertheidigt 2c., in den Dorpater Beiträgen zu den theol. Wissenschaften. Bd. I. (Hamb. 1832.) S. 348—384; Thomasius a. a. O. (ob. S. 320. Anm. 1.) und „Ein Beitrag zur kirchl.

---

ben geziert und gekrönt worden Ps. 8., dennoch die menschliche Natur nicht in die Gottheit verwandelt, noch derofelben verglichen worden sei, welches der eutychianische Irrthum ist." — Vergl. auch die ungestüme Conf. Czenger. art. 8. („corporaliter . . non est hic, oportet in coelo esse usque ad diem judicii"), Colloqu. Lips. p. 33., Conf. Anhalt. art. 8. 2c. — Besonders fein und verhüllt, wenngleich doch auch er dann mit der der lutherischen Lehre strict entgegengesetzten Bestimmung, daß Christus nach seiner menschlichen Natur im Himmel weile und nicht zur Erde kommen könne, erklärt sich über den Gegenstand „das populärste aller reformirten Bekenntnisse, nicht gleich der Conc.-Formel ein Buch der Theologen, sondern das Buch der Gemeinde und die Quelle für den Jugendunterricht" (Stahl a. a. O. S. 185.), der Heidelberger Katechismus. Er begnügt sich zunächst damit zu erklären (Frage 35.), was in allen reformirten Symbolen steht, Jesus habe in Allem ganz menschliche Natur gehabt außer der Sündlosigkeit („daß der ewige Sohn Gottes . . wahre menschliche Natur . . an sich genommen hat: auf daß er auch der wahre Samen Davids sei, seinen Brüdern in Allem gleich, ausgenommen die Sünde"), bekennt dann aber bestimmt Fr. 47., nach seiner menschlichen Natur sei er nicht mehr auf Erden („Chr. ist wahrer Mensch und wahrer Gott. Nach seiner menschlichen Natur ist er jetzunder nicht auf Erden; aber nach seiner Gottheit, Majestät, Gnade und Geist weichet er nimmer von uns"), worauf dann endlich die 48. Frage („Werden aber mit der Weise die zwo Naturen in Chr. nicht von einander getrennet, so die Menschheit nicht überall ist, da die Gottheit ist? Antwort: Mit nichten; denn, weil die Gottheit unbegreiflich und allenthalben gegenwärtig ist, so muß folgen, daß sie sowohl außerhalb ihrer angenommenen Menschheit, und dennoch nichts desto weniger auch in derselben ist, und persönlich mit ihr vereiniget bleibet") zwar eine communio naturarum, aber nicht [zur Constituirung einer wirklich und unleugbar nur einigen Persönlichkeit] idiomatum behauptet. (Und wie die reformirte Kirche dann doch selbst schon hiedurch, ja selbst schon durch jene Frage 35., den δεύτερος Ἀδάμ leugne, erkannte scharf und tief die Concordienformel, indem sie auf jene täuschende Ausdrucksweise bündig entgegnet, p. 766: „Hujus hypostaticae unionis ratione et naturarum communione Maria, laudatissima illa virgo, *non hominem duntaxat,* sed *talem* hominem, qui vere filius Dei altissimi est, genuit" cet.).

Christologie" in derselben Zeitschr. für Protest. und Kirche 1850. Jan. S. 1—42; beziehungsweise auch (in Betreff des genaueren innerlich dogmatischen Verhältnisses der lutherischen und reformirten Lehre) Schneckenburger a. a. O. (ob. S. 320. Anm. 1.) und in der Vergleich. Darstell. an den betr. O.; u. A.

II. Werk Christi.

§. 47.

Allgemeines.

Alle christliche Kirchenpartheien sind, mit Ausnahme einer einzigen, darüber einverstanden, — was Fundamentallehre der christlichen Kirche von Anbeginn war —, daß Christus in der Erlösungsthat die Versöhnung der Menschen mit Gott bewirkt hat; mehrverzweigte Abweichungen betreffen dann nur Einzelnes. Von jener großen Harmonie gehen wesentlich allein die Swedenborgianer ab, indem sie, in äußerster Opposition gegen die lutherische Orthodoxie (von stellvertretender Genugthuung, zuzurechnendem Verdienste Christi rc.), den Zweck der Erscheinung Christi selbst außerhalb der irdischen Menschheit setzen. Zwar sieht ja auch Swedenborg in Christo den Erlöser; unter Erlösung jedoch versteht er vielmehr eine Wirkung Christi in Beziehung auf überirdische Geister, als auf die Menschenwelt, und der Begriff der Erlösung des Menschengeschlechts fällt bei ihm mithin in ein ebenso mysteriöses, als bedeutungsloses Etwas, wenn man nicht sagen will in ein hochtrabendes Nichts zusammen[1].

---

1) Die diesseitige Kirche, sagt Swedenborg (vergl. s. Vera chr. rel. engl. Ausg. I, 168. 237 ff.), bildet mit den jenseitigen Ordnungen der Geister Ein Ganzes; die Genossen der Gemeine Gottes auf Erden sind gleichsam die Füße und Beine, die Geister im Himmel Brust, Schulter u. s. w. dieses großen Leibes. Das stete Wachsthum des sittlichen Verderbens hieniden brachte daher auch Unordnung in das obere Geisterreich, worin satanische Gewalten immer weiter vordrangen. Der Mensch gewordene Gott befreiete nun die guten Geister von der Zudringlichkeit der Teufel, indem er dieselben in die Grenzen der Hölle zurückdrängte. Durch diese richterliche Handlung, durch diese strenge Ausscheidung der Guten von den Bösen hat sich der Herr als die Gerechtigkeit dargestellt, keineswegs aber durch Leistung eines

Aber auch alle die übrigen christlichen Kirchengemeinschaften sind nun freilich getheilter Meinung über die Mittel, wodurch Christus die Versöhnung der Menschen mit Gott bewirkt hat. Die weithin meisten, die r. katholische und die lutherische Kirche, und im Anschluß, wenn auch minder klarem, an die erstere die griechische, an die letztere die reformirte[1]), welcher letzteren dann wieder, sei es

---

vollkommenen Gehorsams anstatt der Menschen oder dgl. Sein Gehorsam und sein Tod verdienten nur seiner Menschheit die vollkommene Verklärung, in welcher er die höllischen Mächte auf ewig in Unterwürfigkeit zu erhalten vermag. Von einer stellvertretenden Genugthuung, einem zuzurechnenden Verdienste Christi u. dergl. kann also gar nicht die Rede seyn; ja selbst die eigentliche Beziehung des Erlösungswerks auf die irdische Menschheit ist bei Swedenborg sonach hinweggefallen. — Jene soterologischen Ansichten spricht kurz der Swedenborgianische Katechismus (vergl. oben §. 38. Schlußanm. die Swedenb. Angelologie und Dämonologie nach dem Katechismus) Fr. 9. 10. dahin aus: „Was verstehest du unter Erlösung? A. Befreiung von der Macht der Hölle oder der höllischen Geister. Wie bewirkte der Herr diese Erlösung? A. Dadurch, daß Er menschliche Natur annahm, durch die Geburt aus der Jungfrau Maria, und daß Er in derselben bekämpfte und überwand die höllischen Mächte, welche den Menschen in Banden hielten, und daß Er, nachdem Er seine Menschheit verklärt oder göttlich gemacht hat, jene auf ewig in Unterwürfigkeit erhält.“ Weitläuftiger exponirt dieselben Tafel Vergleich. Darstell. 2c. S. 255 — 263, worauf er sie S. CII also in jenem ihrem Etwas zusammenfaßt: „Die Neue Kirche leugnet jene Gott angedichtete ungöttliche Strafgerechtigkeit (die „einen völlig unbiblischen, wahrhaft heidnischen und unwürdigen Begriff von Gott voraussetzt“) ganz, und lehrt, daß Er vermöge seiner Liebe Jedem vergibt, nach seiner unwandelbaren Ordnung aber den Himmel Keinem öffnen kann, der sich nicht durch Besserung und innere Reinigung für denselben empfänglich gemacht hat. Diese Besserung und Wiedergeburt wurde aber nur dadurch wieder möglich, daß Er durch die mit dem Tode Jesu zusammenhängende Verherrlichung Seines Menschlichen und dessen fortwährende Einwirkung auf das ganze All die Freiheit zum Guten, als sie unterzugehen im Begriff war, für immer wiederherstellte“ 2c.

1) Von der reformirten Kirche im Ganzen darf dies allerdings ja wohl gelten. Vgl. §. 48. Erst stimmführende neuere einzelne reformirte Theologen mit ihren Schulen sind in Fort- und Durchbildung des sonstigen Princips ihrer Kirche zu bestimmt abweichenden Theorieen auch über das Erlösungswerk Christi (wie damit zugleich oder daneben auch über andere Haupttheile des Lehrbegriffs) gekommen; so Schleiermacher (dessen Erlösungstheorie sich wesentlich darauf reducirt, daß der Mensch durch seine Lebensgemeinschaft mit dem Urbilde der Menschheit, d. h. als ein in der Entwicklung begriffener Theil der Erscheinung Christi, ein Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens werde), demnächst auch Gottfr. Menken (welche Christum in seiner Menschheit der Anlage nach die Sündlichkeit und den Tod in sich tragen, aber die Anlage zur Sünde niemals

dann auch wiederum die einen wenigstens minder bestimmt, die anderen dagegen selbst lax halbirend, die Mennoniten[1]) und endlich selbst die Arminianer sich zugesellen, erkennen jenes Mittel (das Hauptmittel) in dem stellvertretenden Tode Christi[2]), indem sie die Versöhnung als ein auf Christi Verdienst unmittelbar sich gründendes göttliches Gnadengeschenk betrachten; wogegen andererseits die Quäker sich in unbestimmter mystischer Ausdrucksweise darüber gefallen, die Socinianer aber endlich die Versöhnung durch Christus schlechthin selbst nur für die Folge des eignen sittlichen Verdienstes der Menschen erklären. Im Lehrconnex der Quäker nimmt ja allerdings die Lehre von der Erlösung eine nicht unwesentliche Stelle ein (s. §. 44, 2.); sie enthalten sich indeß nicht allein meist unzweideutig bestimmter Aeußerungen über die Art des Erlösungswerks, sondern verdunkeln dasselbe noch zugleich durch eine mystische Deutung[3]); die Socinianer aber betrachten

verwirklichen, vielmehr sie in seinem Tode am Kreuze völlig vernichten läßt, was dann nach Gottes Gerechtigkeit der ganzen, Adams Unrecht leidenden Menschheit zu gute gekommen, und dessen Erlösungstheorie so ein Schleiermacherisirendes — daß Jesus die menschliche Natur in seiner Person vermöge seines thuenden Gehorsams unsündlich vor Gott dargestellt &c. —, zugleich aber auch ein Swedenborgianisirendes Element — daß durch jene Erlösung in der sichtbaren, wie allermeist in der unsichtbaren Welt, eine große Veränderung vorgegangen, Alles in eine andere Form und Verfassung gebracht, und besonders die vormalige große Macht des Satans eingeschränkt und in Beziehung auf gewisse Wirkungen und Gegenwirkungen der Schöpfung aufgehoben worden &c. — in sich schließt), u. A.

1) Vergl. Ris Confess. art. 2. 13. und die Brev. Confess. der Friesen und Deutschen art. 3. 6. 7. (bei Schyn Plen. deduct. p. 90. 94 sq.).

2) Ueber den Begriff einer auch activ von Christo geleisteten Genugthuung, wie derselbe mit dem der passiven innig zusammenhängt, aber nur von der lutherischen und demnächst auch — ja bezugsweise, der reformirten Lehre von der Person Christi und von der Rechtfertigung gemäß, noch prononcirter — von der reformirten Kirche (einigermaßen auch von der griechischen) bestimmt bezeugt, von der r. katholischen nicht ausgesprochen, von der arminianischen verneint wird, dann erst bei §. 48. mehr.

3) Auch die Quäker reden allerdings von dem Versöhnungstode Christi in biblischen Ausdrücken; aber theils meistens sehr allgemein, theils unterscheiden sie auch eine doppelte Erlösung, die eine factische oder äußerliche, welche durch den Tod Christi bewirkt worden ist, und dem Sünder die Fähigkeit, das Heil zu erlangen, gebracht hat, die andere innere, durch Mittheilung der von Christus ausströmenden Lebenskraft des inneren Lichts. Beide in Verbindung wirken erst die Entsündigung des Menschen, eine ist so nothwendig wie die andere. (S.

in geradem Gegensatze gegen die Lehre aller jener Kirchen die Versöhnung als in Folge eigener sittlicher Besserung eintretende göttliche Wohlthat, indem sie das Verdienst Christi lediglich darein setzen, daß er durch Lehre und Beispiel den untrüglichen Weg zur sittlichen Besserung gezeigt habe. Wenn der Tod Christi bei jener Kirchengesammtheit der Mittelpunkt alles dessen ist, was Christus für die Menschheit leistete, so erscheint er bei den Socinianern dagegen blos als ein untergeordnetes Stück im Verdienste Christi, als Bestätigung seiner Lehre und kräftigere Ermunterung der Menschheit zum Gehorsam; und wenn bei jenen Lehre und Beispiel Christi nur als ein Theil seines Verdienstes und in der engsten Beziehung auf seinen Tod, als Mittelpunkt des ganzen Erlösungswerks, betrachtet wird, so erscheint beides, Lehre und Beispiel, vereinigt den Socinianern als Hauptsache, der auch erst der Tod Christi gedient habe. Außerdem unterscheiden sich von jenen Kirchen die Socinianer auch dadurch, daß die ersteren je nach dem Maaße der Klarheit und Reinheit ihrer Ueberzeugung auch von einer Versöhnung Gottes mit den Menschen ebensowohl, als der Menschen mit Gott reden dürfen, während die letzteren nur diese zugeben.

Jene überwiegende Kirchengesammtheit, die an eine Versöhnung durch Christi stellvertretenden Tod glaubt, dem quäkerischen Mysticismus und dem socinianischen crassen Pelagianismus gegenüber, trägt indeß nun doch auch einen Keim wesentlichen inneren Zwiespalts insofern in sich, als ihre einzelnen Zugehörigen die Vermittlung der Versöhnung durch Christi Tod nur sehr verschieden fassen. Die lutherische Kirche nehmlich mit der reformirten[1])

Barclai. Apol. thes. 7, 2: „Prima est redemptio a Christo peracta in corpore suo crucifixo extra nos. Altera est redemptio, quam Christus in nobis operatur, quae non minus proprie et dicitur et aestimatur redemptio, quam praecedens. Prior igitur illa est, qua homo, prout in lapsu stat, in salutis capacitate ponitur . . Secunda illa est, qua possidemus et cognoscimus puram et perfectam hanc redemptionem in nobis ipsis . . . Sicut . . nemo potuit posteriore frui absque priore, sic etiam nemo priore frui absque posteriore potest: nobis igitur utraque justificationis causae sunt. Prior est causa procurans et efficiens, secunda causa formalis.")

1) Insofern die reformirte Kirche nicht durch das Calvinistische Prädestinationsdogma factisch sich zur entgegengesetzten Ansicht, dahin nehmlich führen läßt, auch ihrerseits factisch die Versöhnung Christi für nur zum Theil zureichend zu erklären, nach Gottes Willen nur für die Auserwählten — ein Lehr-

und auch der mennonitischen Gemeinschaft[1]) erklärt den Versöhnungstod Christi für das völlig zureichende, die Arminianische Parthei dagegen für das nur zum Theil zureichende, die r. katholische Kirche endlich in einer, von der arminianischen aber verschiedenen Beziehung ebenfalls für das nur zum Theil zureichende, in einer anderen aber für das überzureichende Mittel der Versöhnung, während die griechische Kirche diesen Punkt symbolisch überhaupt nicht genau erörtert, obwohl sie durch stillschweigende Mißbilligung des Ueber doch am meisten an die erstere und an die r. katholische Schattirung der zweiten Ansicht sich anschließt; s. §. 48.

Endlich scheiden sich auch selbst noch die beiden protestantischen Kirchen, die lutherische und die reformirte, in diesem Lehrpunkte dadurch von einander, daß nur die erstere, insofern nur sie die reine Wahrheit in Betreff der Person Christi festhält, die im innigsten Zusammenhange mit derselben stehende gemeinsame Lehre von dem Versöhnungswerke Christi (als allein der Anwendung der Lehre von der Person Christi) wahrhaft lebendig und kräftig selbstbewußt zu erfassen vermag.

§. 48.

Römisch-katholische (und griechische), lutherische (und reformirte), und arminianische Lehre insbesondere.

Was das der überwiegenden Kirchengesammtheit Gemeinsame in der Lehre von dem Werke Christi betrifft, so bekennen die r. katholische Kirche, so wie die lutherische unter Anschluß der reformirten, und (obschon laxer) die arminianische Parthei sich in ihrer Vorstellung über das Verdienst Christi wesentlich zur Lehre von einer stellvertretenden Genugthuung, zur Satisfactionslehre, mit fast ebenso wesentlicher Divergenz dann doch aber in der Art und Weise dieser Vorstellung. In der r. katholischen Kirche selbst hatte

---

punkt, der dann ja allerdings selbst noch tiefere Bedeutsamkeit haben würde, als der entsprechende arminianische und katholische, indem er die Bedeutung des ganzen Wesens und Werkes Christi für die gesammte Menschheit als solche an und für sich aufhöbe.

1) Noch das Glaubensbekenntniß der Feinen vom J. 1755 lehrt ausdrücklich von Christo, „daß er nicht blos, um seine Lehre zu bestätigen, sondern vielmehr als unser allein genugsamer Bürge zur Versöhnung unserer Sünden sich freiwillig zum Kreuzestod und Begräbniß überliefert habe."

noch vor der Reformation eine zwiefache Ansicht über diesen Gegenstand sich gebildet, die eine, welche dem Verdienste Christi überzureichende Kraft beilegt, dann approbirt durch das Tridentiner Concil, die andere, welche das Verdienst Christi nur als partiell zureichend betrachtet, in der Folge recipirt von den Arminianern. Zwischen Beidem behauptet die reine Mitte das evangelische Dogma. — In anderer Beziehung aber schreibt gleichwohl nun auch die r. katholische Kirche dem Verdienste Christi nur ein partiell zureichendes Vermögen bei, indem sie für persönliche Sünde noch persönliche Genugthuung fordert, während die evangelische Kirche die Wirkung des Verdienstes Christi ohne irgend welche Schmälerung desselben auf alle Sünde ausdehnt[1]. — Doch das Einzelne, zunächst eben die allgemeine Harmonie aller jener drei Kirchengemeinschaften, bedarf der Einzelbetrachtung.

Die lutherische Kirche — treu der Anschauungsweise Luthers selbst[2] — spricht ihren allgemeinen Glauben an Christi stellvertretende Genugthuung sehr schlicht und einfach in ihren Bekenntnissen aus. Sie bekennt in der Conf. Aug.[3] art. 3. von Christo: „welcher wahrer Gott und Mensch ist, wahrhaftig geboren, gelitten, gekreuziget, gestorben und begraben, daß er ein Opfer wäre nicht allein für die Erbsünde, sondern auch für alle andere Sünde, und Gottes Zorn versühnet" (lateinisch: „ut reconciliaret nobis Patrem, et hostia esset non tantum pro culpa originis, sed etiam pro omnibus actualibus hominum peccatis"), und art. 4: „daß wir Vergebung der Sünden und Gerechtigkeit für Gott nicht erlangen mögen durch unser Verdienst, Werk und Genugthun, sondern daß wir Vergebung der Sünden bekommen und für Gott ge-

1) Ueber die weniger aus- und durchgebildete, übrigens in manchem Hauptstück doch immer noch am meisten r. katholischartige Ansicht der griechischen Kirche vom Werke Christi unten in der Schlußanmerkung zum §.

2) Seine gewaltige Lehre vom Werke Christi ist neuerlich treffend entwickelt worden sowohl von Schneider Die lutherische Lehre vom Opfertode Christi, in Ullmann und Umbreit Theologischen Studien 1860 H. 4. S. 636 ff., als auch beiläufig von H. O. Köhler, Baumgartens Christologie, in der Zeitschrift für die lutherische Theologie 1860 H. 4. S. 637 ff.

3) Ueber die Erklärungen der Conf. Aug. und Apol. Conf. über dies Lehrstück vgl. insbesondere auch Schneider in den Theologischen Studien a. a. O. S. 652 ff.

recht werden aus Gnaden um Christus willen durch den Glauben, so wir gläuben, daß Christus für uns gelitten hat, und daß uns um seinetwillen die Sünde vergeben, Gerechtigkeit und ewiges Leben geschenkt wird" („quod homines . . gratis justificentur propter Christum per fidem, cum credunt se in gratiam recipi et peccata remitti propter Christum, quia sua morte pro nostris peccatis satisfecit")[1]; desgleichen in der Apol. art. 3. de dilectione et impletione legis p. 93: „Christus, quia sine peccato subiit poenam peccati et victima pro nobis factus est, sustulit illud jus legis, ne accuset, ne damnet hos, qui credunt in ipsum, quia ipse est propitiatio pro eis, propter quam nunc justi reputantur,"[2]) und art. 6. de confessione et satisfactione p. 190: „Mors Christi non est solum satisfactio pro culpa, sed etiam pro aeterna morte,"[3]) sowie auch im Groß. Katech. zum 2. Art.: „(Christus) dazu gelitten, gestorben und begraben, daß er für mich genug thäte, und bezahlete, was ich verschuldet habe, nicht mit Silber noch Gold, sondern mit seinem eignen theuren Blute"[4])

---

1) „Opfer" aber und „Satisfaction" sind dabei in der A. C. (wie Apol.) synonyme Begriffe, wie es art. 24. de missa heißt: „Nam passio Christi fuit oblatio et satisfactio non solum pro culpa originis, sed etiam pro omnibus reliquis peccatis."

2) Unmittelbar vorangegangen waren die Worte: „Longe supra nostram munditiem, imo longe supra ipsam legem collocari debent mors et satisfactio Christi nobis donata, ut statuamus, nos propter illam satisfactionem habere propitium Deum, non propter nostram impletionem legis. Hoc docet Paulus ad Gal. 3, 13. cum ait: Christus redemit nos a maledictione legis, factus pro nobis maledictum. Hoc est: lex damnat omnes homines, sed Christus, quia" cet.

3) Dazu redet die Apologie erläuternd art. 12. (p. 253 sqq. ed. H.) von dem „sacrificium propitiatorium i. e. opus satisfactorium pro culpa et poena h. e. reconcilians Deum seu placans iram Dei, seu quod meretur aliis remissionem peccatorum." Dies Opfer aber sei Christus („ut sciamus, mortem Christi vere esse satisfactoriam pro peccatis nostris"); und zwar (p. 264.) „unicum est sacrificium Christi, applicatum pro aliorum peccatis; nullum igitur reliquum est in N. T. sacrificium applicandum pro peccatis aliorum praeter unum Christi sacrificium in cruce."

4) „Der Teufel kam — heißt es unmittelbar zuvor — und bracht uns in Ungehorsam, Sünde, Tod und alles Unglück, daß wir in Gottes Zorn und Ungnade lagen, zum ewigen Verdammniß verurtheilet, wie wir verwirkt und verdienet hatten." Aber Christus hat uns erlöst und wiedergewonnen, „nehmlich

(vgl. mit dem Anfang des 2ten Theils der Schmalk. Artt. [1]); und genauer noch erklärt sich sodann hierüber die Concordienformel art. 3. de justitia fidei coram Deo, indem sie insbesondere Christum als unsere Gerechtigkeit darstellt nach seinen beiden Naturen und so zugleich, in vollkommenster materialer Harmonie mit Luthers und der lutherischen Kirche Lehre von jeher, ganz sachgemäß formal zwischen einer obedientia Christi activa (dem heiligen Leben Jesu als vollkommener Erfüllung des göttlichen Gesetzes durch Ihn anstatt der Menschen) und passiva (der durch den Tod geleisteten Genugthuung) unterscheidet [2]). In allen diesen lutherischen Sym-

---

daß er Mensch worden von dem h. Geist und der Jungfrauen, ohne alle Sünde empfangen und geboren, so daß er der Sünde Herr wäre, dazu gelitten" ꝛc.

1) „Hie — sagt Luther — ist der erste und Hauptartikel: daß Jesus Christus unser Gott und Herr sei um unserer Sünde willen gestorben und um unserer Gerechtigkeit willen auferstanden (Röm. 4, 25.). Und er allein das Lamm Gottes ist, das der Welt Sünde trägt (Joh. 1, 29.). Und Gott unser aller Sünde auf ihn gelegt hat (Esa. 53, 6.). Item, sie sind allzumal Sünder und werden ohne Verdienst gerecht, aus seiner Gnade durch die Erlösung Jesu Christi in seinem Blute (Röm. 3.)."

2) Sol. decl. p. 684 sq.: „Justitia illa, quae coram Deo fidei aut credentibus ex mera gratia imputatur, est obedientia, passio et resurrectio Chr., quibus ille legi nostra causa satisfecit et peccata nostra expiavit. Cum enim Christus non tantum homo, verum Deus et homo sit, in una persona indivisa, tam non fuit legi subjectus, quam non fuit passioni et morti (ratione suae personae) obnoxius, quia dominus legis fuit. Eam ob causam ipsius obedientia non ea tantum, qua patri paruit in tota sua passione et morte, verum etiam, qua nostra causa sponte sese legi subjecit eamque obedientia illa sua implevit, nobis ad justitiam imputatur, ita ut Deus propter totam obedientiam, quam Christus agendo et patiendo in vita et morte sua nostra causa patri suo coelesti praestitit, peccata nobis remittat, pro bonis et justis nos reputet et saluta aeterna donet" —; u. p. 697: „Et hoc modo fides nostra respicit in personam Christi, quatenus illa pro nobis legi sese subjecit, peccata nostra pertulit, et cum ad patrem suum iret, solidam, absolutam et perfectissimam obedientiam (jam inde a nativitate sua sanctissima usque ad mortem) patri suo coelesti pro nobis miserrimis peccatoribus praestitit. Qua sua obedientia omnem nostram inobedientiam (quae in nostra natura et hujus cogitationibus, verbis et operibus haeret) texit, ut ea nobis ad damnationem non imputetur, sed ex mera gratia, propter solum Christum, condonetur atque remittatur." — Von dieser activ und passiv durch Christum geleisteten Genugthuung wird dann eben zugleich bestimmt (gegen Andr. Osiander und Franc. Stancarus), daß sie Christus nur nach beiden Naturen zugleich geleistet habe und habe leisten können. „Dextre considerandum est (p. 696), qua ratione Christus . . nostra justitia dicatur. Nempe quod justitia

bolstellen herrscht voller Einklang, indem nur in der Ausdrucksweise Luther vorzugsweise das „Tragen der Sünde" als das Centrum aller Genugthuung bekennt, Melanchthon aber die Begriffe des Opfers und Strafleidens hervorhebt, und die Conc.-Formel endlich Alles noch näher bestimmt. — Aehnlich, wenn auch theilweise minder bestimmt, minder kräftig und tief — bei dem sichtlichen innigen Zusammenhange der Lehre von dem Werke Christi mit der von seiner Person[1]) —, äußeren sich die drei anderen Kirchengemeinschaften, die reformirte, r. katholische, arminianische Kirche[2]).

---

nostra neque in divina, neque in humana natura, sed in tota ipsius persona consistat: quippe qui ut Deus et homo in sola sua tota et perfectissima obedientia est nostra justitia... Quare credimus, docemus et confitemur, quod tota totius personae Christi obedientia, quam ille Patri usque ad ignominiosissimam crucis mortem nostra causa praestitit, nobis ad justitiam imputetur. Humana enim natura sola, sine divinitate, aeterno omnipotenti Deo neque obedientia, neque passione pro totius mundi peccatis satisfacere valuisset. Divinitas vero sola sine humanitate inter Deum et nos mediatoris partes implere non potuisset. Cum autem .. obedientia illa Christi non sit unius duntaxat naturae, sed totius personae; ideo ea est perfectissima pro humano genere satisfactio et expiatio, qua aeternae et immutabili justitiae divinae .. satis est factum."

1) Indem Christus als Gottes- und Menschensohn, als wahrer Gott und Mensch in Einer Person, die in das Menschengeschlecht hereingekommene Sünde getragen und überwunden hat zugleich, ist ja die Lehre vom Werke Christi eigentlich nur Lehre von seiner Person, und jedes Fehlgreifen der Ansicht über diese mußte so leicht auch mindestens Schwankungen herbeiführen über jenes.

2) Von reformirten Symbolen bekennt die Conf. Helv. II. cap. 15: „Christus peccata mundi in se recepit et sustulit divinaeque justitiae satisfecit. Deus ergo propter solum Christum passum et resuscitatum propitius est peccatis nostris, nec illa nobis imputat;" Conf. Gall. art. 17: „Credimus, eo unico sacrificio, quod J. Chr. in cruce obtulit, nos esse Deo reconciliatos.. Itaque testamur, Christum esse integram et perfectam nostram ablutionem, in cujus morte plenam satisfactionem nanciscimur, qua liberemur ab omnibus peccatis, quorum rei sumus et a quibus absolvi alio remedio non possumus;" Conf. Belg. art. 21: „Credimus, J. Chr. summum illum sacerdotem esse, .. qui se nostro nomine coram patre stitit ad iram ipsius plena satisfactione sua placandam, offerens se ipsum in ligno crucis pretiosumque sanguinem suum ad purgationem peccatorum nostrorum effundens"; Heidelb. Katech. Fr. 1: „Was ist dein einiger Trost im Leben und im Sterben? A. Daß ich mit Leib und Seele .. meines getreuen Heilandes J. Chr. eigen bin, der mit seinem theuren Blute für alle meine Sünde vollkömmlich bezahlet" 2c. („auf daß er — Fr. 37. — mit seinem Leiden, als mit dem einigen Sühnopfer, unser Leib und Seel von der ewigen Verdammniß

Dabei stimmen nun aber in der Art und Weise, wie jene Theorie ausgedeutet und angewandt wird, jene vier Kirchengemein-

erlösete"); u. Fr. 40: „Warum hat Christus den Tod müssen leiden? A. Darum, daß von wegen der Gerechtigkeit und Wahrheit Gottes nicht anders für unsere Sünde möchte bezahlet werden, denn durch den Tod des Sohnes Gottes." Auch eine obedientia Christi activa insbesondere wird dann zuerst angedeutet Conf. Helv. II, 11. („Porro passione vel morte sua omnibusque adeo, quae a suo in carne adventu nostra causa fecit et pertulit, reconciliavit omnibus fidelibus Dominus noster Patrem coelestem") und Heidelb. Kat. Fr. 36. („Was für Nutzen bekommst du aus der h. Empfängniß u. Geburt Christi? A. Daß er unser Mittler ist, und mit seiner Unschuld u. vollkommenen Heiligkeit meine Sünde, darinnen ich bin empfangen, vor Gottes Angesicht bedecket"), und bestimmt ausgesprochen darnach (gegen Piscator) in der Formula Consens. helvet. c. 15. 16. („Ita Chr. vice electorum obedientia mortis suae Deo patri satisfecit, ut in censum tamen vicariae justitiae et obedientiae illius universa ejus, quam per totius vitae suae curriculum legi .. sive agendo sive patiendo praestitit, obedientia vocari debeat. Rotundo asserit ore spiritus Dei, Christum sanctissima vita legi et justitiae div. pro nobis satisfecisse, et pretium illud, quo empti sumus Deo, non in passionibus duntaxat, sed tota ejus vita legi conformata collocat"). Gewiß ist es an und für sich ja so, wie Schneckenberger bemerkt, daß „nach dem ganzen Geist des reformirten Systems, nach der besonderen Eigenthümlichkeit der reformirten Erlösungsidee" (zumal wenn man diese noch dazu etwa Schleiermacherisirend faßt; ob. S. 338. Anm. 1.) „und der reformirten Lehre von der Person Christi der active Gehorsam ein viel unmittelbareres Postulat, eine viel unentbehrlichere Lehrbestimmung, eine viel näher liegende Betrachtungsweise ist, als selbst in dem lutherischen Lehrsystem" („Es ist — sagt der Genannte — die der reformirten Justificationslehre überhaupt ihre eigenthümliche Modification aufprägende Idee der unio cum Christo, welche auch das Dogma von der activen Obedienz charakteristisch nüancirt, und ihm nicht blos für die Justification, sondern auch für die Renovation eine positive Bedeutung gibt; und gerade wegen des mehr drastischen Geistes der reformirten Frömmigkeit, wegen des entschiedenen Dringens auf die Glaubensbethätigung in guten Werken, welche nicht blos als die von selbst erwachsenden Früchte, sondern als die den Glauben erst wahrhaft realisirenden und seine Realität sogar dem Selbstbewußtseyn des Gläubigen erst gewiß machenden Bethätigungen in Betracht kommen, hat die obedientia Christi activa, als auf welcher allein alles Thun der Gläubigen begründet ist, eine viel wesentlichere Bedeutung"); denn damit, daß im Dogma von Christi Person und der Rechtfertigung der reformirte Lehrbegriff das Menschliche vor dem Göttlichen, mindestens gleich dem Göttlichen accentuirt, scheint es ja in der That zusammen zu hängen, daß nun auch der Theil des Werks Christi, welcher allein einige Analogie zu der rein menschlichen Gesetzeshaltung hat — eben die active Obedienz —, auch selbst vorzugsweise accentuirt werden durfte; eben so gewiß aber ist es dann doch auch, daß nun diesem Activen der obedientia Christi immer das gerade abgehen

schaften nicht gleicherweise überein; ja im Grunde schon selbst nicht die r. katholischen Dogmatiker unter sich. Die letztere Verschiedenheit stammt schon aus der Periode der Scholastiker her. Anselmus von Canterbury, der Hauptbegründer der systematisch ausgebildeten und fixirten Satisfactionslehre überhaupt, behauptete[1]), daß, um der göttlichen Gerechtigkeit und Majestät zu entsprechen, eine Genugthuung habe geleistet werden müssen, die dem Maaße der Sünde gleich gewesen wäre; die Sünde des ganzen Menschengeschlechts sei aber eine unendliche; also konnte kein endlicher Mensch dafür Genüge thun, sondern nur ein unendlicher,

---

mußte, was specifisch eben auf seiner Gottmenschheit ruhte. — Katholischerseits bezeugt sodann das Conc. Trid. sess. 6. cap. 7: „J. Chr., cum essemus inimici, propter nimiam caritatem, qua dilexit nos, sua sanctissima passione in ligno crucis nobis justificationem meruit, et pro nobis Deo patri satisfecit.“ (Vergl Sess. 14. cap. 8. „Chr. Jesu, qui pro peccatis nostris satisfecit,“ u. a. St.) Vergl. auch Catech. Rom, I, 5, 11. („Hoc in passione et morte Filius Dei spectavit, ut omnium aetatum peccata redimeret ac deleret et pro eis patri abunde cumulateque satisfaceret“) und II, 5, 63, („Prima satisfactio et praestantissima illa est, qua pro scelerum nostrorum ratione, etiamsi Deus summo jure nobiscum velit agere, quidquid a nobis debeatur, cumulate persolutum est: haec vero ejusmodi esse dicitur, quae nobis Deum propitium et placatum reddidit, eamque uni Christo acceptam ferimus, qui in cruce pretio pro peccatis nostris soluto plenissime Deo satisfecit“). Eine obedientia activa Christi spricht aber dabei die katholische Kirche nicht aus, wenn sie dieselbe auf der anderen Seite (in Erklärungen, wie Conc. Trid. sess. VI. c. 11: „Didicit Christus ex iis, quae passus est, obedientiam et consummatus factus est omnibus obtemperantibus sibi causa salutis aeternae,“ und c. 16: „Cum ille ipse J. C. tanquam caput in membra et tanquam vitis in pulmites in ipsos justificatos jugiter virtutem influat, quae virtus bona eorum opera semper antecedit et comitatur et subsequitur, et sine qua nullo pacto Deo grata et meritoria esse possent“) auch keineswegs etwa leugnet, obgleich dann doch viele einzelne kathol. Theologen (z. B. Dobmayer Institut. theol. ed. Salomon. II. p. 315.) sich geradezu gegen dieselbe erklären. — Die remonstrantische Satisfactionslehre endlich s. in der Conf. Remonstr. 8, 7. 9.; gegen eine obedientia Christi activa aber (welche dann übrigens doch nicht einmal den Quäkern ganz fehlt; Barclai. apol. thes. 7, 8. p. 142 erwähnt beiläufig neben mors und passiones Chr. auch dessen integra obedientia als zum Versöhnungswerk gehörig) erklärt sich Limborch Theol. chr. III, 21, 2—5. ausdrücklich, und bei der Ansicht, daß Christus das Gesetz Gottes für sich selbst habe erfüllen müssen (Episcop. Opp. II, 288 sq.), fiel ja natürlich die Möglichkeit einer solchen hinweg.

1) S. s. Schr Cur Deus homo, besonders L. I. c. 10 sq. 13 sq. 20; II, 5 sq. 11. 14. 19.

der Sohn Gottes selbst. Diese Theorie entwickelte Thomas Aquinas noch weiter[1]; er fügte aber die Bestimmung hinzu, daß die Genugthuung Christi nicht blos hinreichend, sondern auch überflüssig wirksam, ein meritum superabundans, gewesen sei, um den Menschen Sündenvergebung zu verschaffen. Dagegen jedoch trat nun Duns Scotus auf[2]. Er wollte gar nicht die Unendlichkeit der Genugthuung Christi einräumen; er behauptete vielmehr, das Blut Christi, welches er zunächst, um sich selbst Seligkeit zu verdienen, dem Vater dargebracht habe, sei zwar allerdings für die Erlösung hinreichend gewesen, aber nicht sowohl durch sich selbst um seines unendlichen Werthes willen, sondern vielmehr darum, weil es Gott dafür angenommen, vermöge einer acceptatio divina. Diese letzteren beiden verschiedenen Ansichten über das Werk Christi gingen nun auch auf die Schulen der Thomisten und Scotisten über, und bestanden dann noch neben einander zur Zeit der Reformation. Das *Concilium Trident.* sprach demnächst, wenn auch nicht eigentlich ausdrücklich, doch theils negativ, schweigend, theils aber auch positiv, sowohl an sich, als im ganzen Connex seines Lehrsystems, immer deutlich genug[3]) (was dann namentlich auch Bellarmins Tridentinische Orthodoxie wohl erkennt[4])), sich im Wesentlichen gegen die scotistische und für die thomistische Ansicht aus, und so ward die letztere denn die alleinige orthodoxe Lehre der neueren katholischen Kirche. Dieselbe erklärt demgemäß das Verdienst Christi nicht allein für zureichend, sondern auch für überzureichend[5]), so daß daraus in Verbindung

---

1) S. s. Summa theol., besonders P. III. qu. 48. art. 2. sq.; qu. 49. art. 1 sqq.

2) Sent. L. III. dist. 19.

3) S. oben S. 347. Anm. in Vergl. mit dem unten bei der Lehre von Buße und Ablaß §. 69. zu Bemerkenden.

4) Vergl. Anm. 5.

5) Allerdings geben die r. katholischen Symbole über die satisfactio superabundans keine vollständige Belehrung. Doch deutet der Catech. Rom. bestimmt genug darauf hin. S. die oben S. 347. angeführten Stellen und besonders Cat. Rom. I, 5, 15: „Pretium, quod Chr. pro nobis persolvit, debitis nostris non par solum et aequale fuit, verum ea longe superavit" Dagegen findet sich dann eine klare Auseinandersetzung bei Bellarmin. de indulg. 1, 2. 4: „Exstat in ecclesia thesaurus satisfactionum ex Christi passionibus infinitus, qui nunquam

mit den Verdiensten der Heiligen und Märtyrer dann noch ein unermeßlicher Schatz von Verdiensten entspringt, welcher zur Disposition der Kirche und des Pabstes steht. — Auf der anderen Seite bekannte sich die Arminianer-Parthei zur scotistischen Lehre über das Werk Christi. Sie betrachtet das Verdienst Christi nur als partiell zureichend, so zwar, daß es durch die göttliche Gnade für zureichend erklärt worden sei; und Episcopius namentlich stellt das Leiden Christi als ein Opfer für die Menschheit dar, welches einen solchen Werth in Gottes Augen habe, daß er allen an Christum Glaubenden nur deshalb die Sünden vergeben wolle, um so die Abscheulichkeit der Sünde und die Größe seiner Liebe zu offenbaren[1]. — Die lutherische Kirche endlich hielt von die-

---

exhauriri poterit. Nam Christi passio pretii fuit infiniti, cum esset passio personae infinitae. Deus est, qui sanguinem fudit pro ecclesia. Dignitas autem satisfactionis mensuram accipit a dignitate personae satisfacientis. Deinde Chr. pro hominibus omnibus mortuus est. Certum est autem, non omnibus hominibus, qui hactenus vixerunt, pretium mortis Christi re ipsa applicatum fuisse ad eorum expianda peccata, imo majorem partem hominum morti aeternae addictam esse. Superest igitur multum illius pretii, quod semper applicari possit, praesertim cum tota Christi satisfactio nobis applicari possit, cum ipse per se nulla satisfactione indiguerit.... Verissime scripsit Clemens VI. in const. Unigenitus, unam sanguinis Chr. guttam propter unionem ad Verbum toti mundo reconciliando satis esse potuisse. Et cum Chr. non unam sang. guttam, sed totum sanguinem pro nobis fuderit, .. dubium esse non potest, quin semper supersit pretium, idque justissimum, quo debita nostra solvi possint." — Mehr hierüber unten bei der Lehre von der Rechtfertigung, Gnade und Buße §. 51. 54. 69.

1) Indeß enthält die Conf. Remonstr. immer noch keine recht klare Bestimmung über den Werth der von Christo geleisteten Satisfaction. Dagegen äußert sich dann Limborch völlig unzweideutig. (Limb. Theol. christ. l. 3. c. 21. §. 6: „Satisfactio Christi dicitur, qua pro nobis poenas omnes luit peccatis nostris debitas, easque perferendo et exhauriendo divinae justitiae satisfecit. Verum illa sententia nullam habet in scriptura fundamentum. Mors Chr. vocatur sacrificium pro peccato; atqui sacrificia non sunt solutiones debitorum, neque plenariae pro peccatis satisfactiones; sed illis peractis conceditur gratuita peccati remissio." — Ib. §. 8: „In eo errant quam maxime, quod velint redemptionis pretium per omnia aequivalens esse debere miseriae illi, e qua redemptio fit" cet. — Ib. c. 22. §. 5: „Quaeri hic posset, quomodo *unius* hominis victima sufficere possit et revera suffecerit ad tot hominum myriades eorumque peccata innumera expiandum. Resp. Sufficit illa duplici respectu. Primo, respectu voluntatis divinae, quae ad generis humani liberationem nihil ultra requisivit, sed in unica hac victima acquievit. — Secundo resp. dignitatis personae Christi" cet.)

sen beiden Abwegen sich fern, indem sie doch auf festem Schriftgrunde beziehungsweise an das Centrum der Anselmischen Lehre sich anschloß. Sie erklärt schlechthin die versöhnende Wirkung Christi in sich selbst für vollkommen zureichend, um die Sünden der Menschen aufzuwägen und die Gerechtigkeit und Gnade Gottes gegen einander auszugleichen. „Nos docemus," bekennt einfach die Apol. der A. C. art. 7. (p. 201.), „sacrificium Christi morientis in cruce satis fuisse pro peccatis totius mundi," und die Form. Conc. art. 3. (a. a. O.[1])) spricht von der „perfectissima pro humano genere satisfactio et expiatio, qua aeternae et immutabili justitiae divinae satis est factum."[2]) Aehnlich äußeren dann sich auch reformirte Symbole, wie Conf. Gall. art. 17. u. a. (s. oben S. 345.)[3]).

---

1) Um noch anderer Stellen (zumal dann späterer Dogmatiker) hier zu geschweigen.

2) Es würde jedoch nicht richtig seyn, dies evangelische Dogma schlechthin für das Anselmische, den Anselm schlechthin für den Begründer des protestantischen Dogmas auszugeben. Es liegt zwischen beiden vielmehr ein tiefer Unterschied. Die Anselmische Lehre ist „logische Reflexion über das durch historisch kirchliche Tradition gegebene Dogma," während die evangelische Kirchenlehre nur „Entwicklung ist ihrer tiefsten und lebendigsten Glaubenserfahrung." Die Einheit beider besteht nur „in der gemeinsamen Erkenntniß, daß im Werke der Erlösung des menschlichen Geschlechts weder die göttliche Gerechtigkeit gebrochen werden kann, noch ein Anderer ihr genug zu thun vermag, als der Mensch gewordene Sohn Gottes." Und diesen uranfänglichen Inhalt des kirchlichen Glaubens zum scharfen und klaren Bewußtseyn gebracht, ihn zuerst wissenschaftlich dargethan, und so zur Fixirung desselben in der Kirche auf alle Zeit hin wesentlich beigetragen zu haben, das eben nur ist Anselms eigentliches Verdienst, wobei dann aber auch überdies material der Mangel bei Anselm hervortritt, daß in seinem Begriff der Genugthuung bei einseitiger Betonung des Lösegeldes das Tragen der Sünde und das Tragen der Strafe nicht Mittelpunkt ist, daß bei seiner Genugthuung kein Gericht, kein Sündentragen und Strafleiden statt findet, sondern nur eine freiwillige Dargabe seines Lebens. Nur eben erst die Reformatoren drangen tiefer bis in das Centrum der Versöhnungslehre ein, indem sie stillschweigend Alles, was sie von Anselm herübernahmen, corrigiren, so daß es also zwar noch immer die Anselmische Satisfactionslehre ist, aber tiefer aus der Schrift begründet, mehr ausgeweitet und dadurch denn doch zugleich auch nicht unwesentlich verändert. Vgl. (F. A. Philippi) „Ueber das Verhältniß der Anselmischen zur kirchlichen Genugthuungslehre" in der Evangel. Kirchenzeit. 1844. Nr. 97 — 99, und H. O. Köhler, Baumgartens Christologie, in der Zeitschr. für die lutherische Theologie 1860. H. 4. S. 630 ff.

3) Unbeschadet deß, daß in anderer Beziehung, als beim Arminianismus,

Während nun aber in diesem Bezug die r. katholische Kirche von der lutherischen sich dadurch scheidet, daß sie das Verdienst Christi für ein überzureichendes erklärt, scheidet sie sich von ihr auch dadurch, daß sie — im Einklange mit ihrem Grundirrthume von nur theilweiser Verderbniß der menschlichen Natur, von noch übriger wesentlicher geistlichen Kraft der Natur ꝛc. — es doch zugleich in einem anderen Bezug für ein nur zum Theil zureichendes erklärt, in Beziehung auf das nehmlich, was auch der Mensch bei seiner Rechtfertigung zu thun hat. Indem nehmlich die lutherische Kirche die Wirkung des Verdienstes Christi vollkommen ungeschmälert, unter der Bedingung des Glaubens (als des Mittels und Organs der Ergreifung), auf alle Sünde und deren positive Strafe überströmen, und die Schuld sowohl der Erbsünde, als der persönlichen Sünde dadurch aufgehoben werden läßt[1]): so beschränkt die katholische Kirche die Wirkung des Verdienstes Christi zunächst auf die Schuld der Erbsünde, und fordert dann für die persönliche Sünde — als wäre dieselbe etwas so wesentlich von der Erbsünde Verschiedenes, und der Mensch zugleich fähig zu irgend einem verdienstlichen Werke an sich — auch noch persönliche Genugthuung, wenngleich diese nun ja freilich auch nicht etwa außer Zusammenhang mit dem Verdienste Christi gedacht wird. Das Tridentiner Concil erklärt darüber Sess. 14. (Doctr. de poenitentiae sacramento) Cap. 8. (de satisfactionis necessitate et fructu) sich in der Hauptsache so: „Es scheint der göttlichen Gerechtigkeit angemessen, daß diejenigen, welche nach der Taufe mit Bewußtseyn gesündigt haben, auf eine andere Weise zur Gnade der Sündenvergebung gelangen, als diejenigen, welche vor der Taufe aus Unwissenheit ge-

---

allerdings, wie bemerkt (S. 340. Anm. 1.), unverkennbar dann selbst auch der Calvinismus die Satisfaction nur für theilweise zureichend erklärt.

1) Der 3. Art. der Augsb. Conf. bekennt ja von Christo (s. ob. S. 342.), „daß er ein Opfer wäre, nicht allein für die Erbsünde, sondern auch für alle andere Sünde" („non tantum pro culpa originis, sed etiam pro omnibus actualibus hominum peccatis"). — Und auch die reformirten Symbole, insofern der Calvinistische Prädestinationsvorbehalt diesen dem Verdienste Christi beigelegten Charakter des Vollzureichenden nicht eben wieder aufhebt, erklären im Wesentlichen ein Gleiches. Vergl. Conf. Helv. 11. c. 14: „Docemus, Christum unum morte vel passione sua esse omnium peccatorum satisfactionem, propitiationem vel expiationem."

fehlt haben. Auch geziemt es der göttlichen Gnade, uns durch Auferlegung besonderer Satisfactionen die Vergebung persönlicher, actueller, Sünden zu erschweren, um uns dadurch von der Wiederholung derselben abzuhalten. Nicht minder werden auch durch solche den Sünden entgegengesetzte besondere Tugendübungen die Reste der Sünden und die schlimmen Gewohnheiten am besten aus dem Gemüthe getilgt u. s. w. Doch beruht die Kraft dieser unserer Genugthuung immer nur auf der Genugthuung Christi"[1]. So hat denn

1) „Demum quoad satisfactionem, quae ex omnibus poenitentiae partibus, quemadmodum a patribns nostris christiano populo fuit perpetuo tempore commendata, ita una maxime nostra aetate summo pietatis praetextu impugnatur ab iis, qui speciem pietatis habent, virtutem autem ejus abnegarunt: sancta Synodus declarat, falsum omnino esse et a verbo Dei alienum, culpam a Domino nunquam remitti, quin universa etiam poena condonetur; perspicua enim et illustria in sacris litteris exempla reperiuntur, quibus praeter divinam traditionem hic error quam manifestissime revincitur. Sane et divinae justitiae ratio exigere videtur, ut aliter ab eo in gratiam recipiantur, qui ante baptismum per ignorantiam deliquerint, aliter vero, qui semel a peccati et daemonis servitute liberati, et accepto Sp. S. dono, scientes templum Dei violare et Sp. S. contristare non formidaverint. Et divinam clementiam decet, ne ita nobis absque ulla satisfactione peccata dimittantur, ut, occasione accepta, peccata leviora putantes, velut injurii et contumeliosi Spiritui S., in graviora labamur, thesaurizantes nobis iram in die irae. Procul dubio enim magnopere a peccato revocant, et quasi freno quodam coërcent hae satisfactoriae poenae, cautioresque et vigilantiores in futurum poenitentes efficiunt; medentur quoque peccatorum reliquiis, et vitiosos habitus, male viveudo comparatos, contrariis virtutum actionibus tollunt. Neque vero securior ulla via in ecclesia Dei unquam existimata fuit ad amovendam imminentem a Domino poenam, quam ut haec poenitentiae opera homines cum vero animi dolore frequentent. Accedit ad haec, quod dum satisfaciendo patimur pro peccatis, Christo Jesu, qui pro peccatis nostris satisfecit, ex quo omnis nostra sufficientia est, conformes efficimur, certissimam quoque inde arrham habentes, quod si compatimur et conglorificabimur. Neque vero ita nostra est satisfactio haec, quam pro peccatis nostris exsolvimus, ut non sit per Chr. Jesum. Nam qui ex nobis, tanquam ex nobis, nihil possumus; eo cooperante, qui nos confortat, omnia possumus: ita non habet homo unde glorietur, sed omnis gloriatio nostra in Christo est, in quo vivimus, in quo meremur, in quo satisfacimus" cet. — Vergl. auch ders. Sess. 14. de poen. can. 13: „Si quis dixerit, pro peccatis, quoad poenam temporalem, minime Deo per Christi merita satisfieri poenis ab eo inflictis et patienter toleratis, vel a sacerdote injunctis, sed neque sponte susceptis, ut jejuniis, orationibus, eleemosynis, vel aliis etiam pietatis operibus, atque ideo optimam poenitentiam esse tantum novam vitam: anathema sit," und can. 15: „Si quis dixerit, claves ecclesiae esse datas tantum ad solvendum, non etiam ad ligandum, et propterea sacerdotes, dum imponunt poenas confitentibus, agere con-

die katholische Kirche — hier durchaus antievangelisch in ihrem Princip — für actuelle bewußte Sünden außer dem Verdienste Christi auch noch besondere Satisfactionen als nothwendig gestellt[1]); Satisfactionen, welche nun entweder in eignen verdienstlichen Werken (s. das unten Folgende) bestehen, oder in der Erwerbung eines fremden (jenes obgedachten) persönlichen Verdienstes, das die Kirche (so dann freilich die eine willkührlich dogmatische Satzung — von der Beziehung des Verdienstes Christi nur auf die Erbsünde — durch diese andere nicht minder willkührliche wieder aufhebend) auf den Strafbaren überträgt. Wie fein übrigens alle diese Satzungen die katholische Kirche auch rechtfertigen möge, ihr eigentlicher Grund, der auf Verkennung des wahren Wesens der Sünde, als sei Erbsünde von persönlicher Sünde zu trennen, auf Pelagianismus, als vermöge der (sündige)

---

tra finem clavium, et contra institutionem Christi; et fictionem esse, quod virtute clavium, sublata poena aeterna, poena temporalis plerumque exsolvenda remaneat: anathema sit."

1) Daß alle solche Satisfactionen natürlich die lutherische Kirche nicht anerkennt, und nach dem inneren Zusammenhange ihrer Lehre es nicht kann, ist selbstverständlich. Vergl. Apol. A. C. art. 6. de confessione et satisfactione p. 184 sq.: „(Adversarii) docent, in remissione peccati Deum remittere culpam, et tamen, quia convenit justitiae div. punire peccatum, mutare poenam aeternam in poenam temporalem" cet. „Haec tota res est commenticia, recens conficta, sine auctoritate scripturae et veterum scriptorum ecclesiasticorum." Ib. p. 192 sqq. „Cum mors Christi sit satisfactio pro morte aeterna, et cum ipsi adversarii fateantur, illa opera satisfactionum esse opera non debita, sed opera traditionum humanarum ..: tuto possumus affirmare, quod satisfactiones canonicae non sint necessariae jure divino ad remissionem culpae aut poenae aeternae aut poenae purgatorii . . At, inquiunt, convenit justitiae Dei, punire peccatum. Certe punit in contritione, cum in illis terroribus iram suam ostendit . . Sustinent (sancti) et alias communes afflictiones, ita sustinent aliqui proprias poenas a Deo impositas, exempli causa." Ib. p. 195: „Ubi docet hoc scriptura, non posse nos a morte aeterna liberari, nisi per illam compensationem certarum poenarum praeter communes afflictiones? At contra saepissime docet, remissionem peccatorum gratis contingere propter Christum, Christum esse victorem peccati et mortis: quare non est assuendum meritum satisfactionis. Et quamvis afflictiones reliquae sint, tamen has interpretatur praesentis peccati mortificationes esse, non compensationes aeternae mortis seu pretia pro aet. morte." — Aehnlich dann auch die reformirte Kirche. Vergl. Conf. Helv. II. c. 14. („Improbamus illos, qui suis satisfactionibus existimant se pro commissis satisfacere peccatis; nam docemus, Christum unum . . esse omnium peccatorum satisfactionem"); Conf. Gall. art. 17. 24.; Conf. Belg. art. 23; ꝛc.

Mensch irgend ein an sich verdienstliches Werk zu thun, auf Schmälerung des Verdienstes Christi, das ja die h. Schrift (mit dem inneren Zeugnisse des H. Geistes) durchaus unbeschränkt, in alleiniger Vollgeltung zur Sühne menschlicher Sünde hinstellt, und auf gänzlicher Willkührlichkeit jener Satzung von einem Thesaurus supererogationis, den die Kirche zu verwalten habe, ruht, ist nicht leicht zu verkennen.

Im griechischen Lehrbegriff ist die Lehre von dem Werke Christi, sowie die Lehre von der Ordnung des Heils in Christo überhaupt[1]) nur weniger entwickelt. Jedenfalls betrachtet die griechische Kirche in ihrem Hauptbekenntnisse, der Confessio orthodoxa, den Tod Christi als Versöhnungsopfer, wodurch er seinen Beruf als Mittler zwischen Gott und den Menschen, und zwar theils durch ein passives Tragen der Sündenlast, theils durch ein actives Realisiren der Heiligkeit, vollendete[2]); nachdem um Anselms von Canterbury Zeit der seinigen ähnliche Darstellungen deutlich genug auch bei griechischen Dogmatikern hervorgetreten waren[3]). Aber auch die dem Vollverdienste Christi widersprechende r. katholische Satisfactionstheorie hat ihre entschiedene Analogie in der griechischen Kirche, in der griechischen Lehre nehmlich vom Verhältnisse des Glaubens und der guten Werke in der Rechtfertigung. Wer — lehrt die griechische Kirche — der Versöhnung mit Gott und der Sündenvergebung theilhaftig werden will, muß an Christum glauben, Buße thun und in der Hoffnung auf Gottes vergebende Gnade gute Werke verrichten[4]), welche letzteren als eine nothwendige Bedingung

---

1) Um des Zusammenhanges willen sei diese schon hier gleich in ihrem ganzen Connexe berührt.

2) Conf. orthod. p. 85 sq.: *Ὁ θάνατος τοῦ Χριστοῦ, νὰ ἦτον μὲ διαφορώτερον τρόπον, παρὰ ὅπου ἦτον τῶν ἄλλων ὅλων ἀνθρώπων, διὰ ταῖς ἀφορμαῖς ταύταις· πρῶτον διὰ τὸ βάρος τῶν ἁμαρτιῶν μας, δεύτερον διατὶ εἰς τὸν σταυρὸν ἀπάνω ἐπλήρου τὴν ἱερωσύνην· ἑαυτὸν προσενέγκας τῷ θεῷ καὶ πατρὶ εἰς ἀπολύτρωσιν τοῦ γένους τῶν ἀνθρώπων. Ἐκεῖ ἀκόμι εἰς τὸν σταυρὸν ἐτελείωσε τὴν μεσιτείαν ἀνάμεσον θεοῦ καὶ ἀνθρώπων* (Col. I, 20; 3, 14).

3) Vergl. C. Ullmann Nicol. v. Methone, Euthym. Zigab. und Nicet. Choniat., oder die dogmat. Entwickl. der griech. K. im 12. Jahrh., in den Theol. Studd. 1833. Hft. 3. S. 648—743. (dann auch besonders erschienen).

4) Während die Conf. orthod. nur im Allgemeinen die *πίστις ὀρθή* und *ἔργα καλά* als die unzertrennlichen Bedingungen des ewigen Heils bezeichnet, spricht sich Dosithei Conf. c. 13. etwas genauer dahin aus: *Πιστύομεν οὐ διὰ*

mit zur Rechtfertigung gehören [1]). Sie zeigt sich in diesen Grundsätzen der r. katholischen Kirche eng verwandt, nur daß sie doch theils nicht offen von einem Verdienste der Werke redet [2]), theils — und hauptsächlich — auch kein überschüssiges Verdienst Christi und der Heiligen statuirt, daher denn auch die Lehre von einem Schatze solcher Verdienste und die darauf sich stützende Ablaßpraxis nicht aufgenommen hat.

Vergl. übrigens auch §. 52, Nr. 2.

§. 49.

Socinianismus.

Eine abgesonderte Betrachtung in der Lehre vom Werke Chrsti verdient der Socinianismus, sofern derselbe in dem eifrigsten Gegensatze gegen alle stellvertretende Genugthuung als Hauptstück des Werkes Christi nur die Thätigkeit als Lehrer und als Vorbild festhält, womit er allerdings dann noch eine gewisse priesterlich königliche Wirksamkeit Christi in seinem erhöhten Zustande verbindet, über die er aber zum Theil nur mysteriös sich ausspricht.

In den socinianischen Lehrbegriff, wie das Frühere ihn schon gekennzeichnet, paßte ja nichts weniger, als eben die Lehre von einer stellvertretenden Genugthuung [3]). Die Gründe zur Verwerfung

---

πίστεως ἁπλῶς μόνης δικαιοῦσθαι τὸν ἄνθρωπον, ἀλλὰ διὰ πίστεως καὶ ἐνεργουμένης διὰ τῆς ἀγάπης, τ' αὐτὸ εἰπεῖν, διὰ τῆς πίστεως καὶ τῶν ἔργων.

1) Einen besonderen Werth legen die Griechen dabei auf die Mönchstugenden (wie denn auch das Mönchswesen selbst unter ihnen hoch respectirt wird; vergl. §. 73. Schlußanm. u. §. 70, 3. Schlußanm.), hauptsächlich — die Russen vorzugsweise — auf Fasten. (Sie fasten ja wöchentlich Mittwochs und Freitags, jährlich vornehmlich am Johannistage und am Tage Kreuzerhöhung (14. Sept.), und haben außerdem noch vier jährliche große Fasten — mit Genuß nur von Früchten, Kräutern, Brod und Fisch, vielfach freilich mit Schadloshaltung durch vorhergehende und nachfolgende Lustbarkeiten —: die 40 Tage vor Ostern, das Apostelfasten von Pfingsten bis Petri Paul (29. Juni), die Muttergottesfasten 1—15. Aug., und die Apostel-Philippus-Fasten vom 15—26. November.) Vergl. §. 69. Schlußanmerkung.

2) Ja Neuere, wie namentlich Platon im Katech. S. 63 f., lehren über Glauben, Verdienst und Werke selbst ziemlich protestantisch.

3) Die Lehre „Christum morte sua nobis salutem meruisse et pro peccatis nostris plenarie satisfecisse" wird u. A. im Cat. Racov. de proph. Chr. munere cap. 8. qu. 12. (älterer Revision; in der späteren ebenso, nur mit etwas veränderten Worten) aufs bitter-feindseligste verworfen; s. S. 356. Anm. 5.

dieser Lehre und alles damit Zusammenhängenden[1]) entwickelt Socin hauptsächlich in seiner Schrift de J. Christo servatore[2]). Eine eigentliche Versöhnung, erörtert er hier[3]) in weitläuftigen Expositionen, kann bei Gott ja nicht statt finden, denn sie setzt ein Erzürntseyn voraus, was bei Gott nicht denkbar ist. Gott vergibt die Sünden aus Gnaden, also nicht indem er seiner Gerechtigkeit erst Gnüge verschaffte; und er begnadigte freiwillig, also nicht erst durch Christus dazu bewogen. Gott wird mithin nicht mit uns versöhnt, sondern wir nur mit ihm[4]). Auch durch die alttestamentlichen Opfer insbesondere ist nicht eigentlich eine Schuld an Gott abgetragen worden; denn wie könnte Gott durch seine eignen Geschöpfe bezahlt werden! Die Schuld wird vielmehr immer nur durch einen göttlichen Gnadenbeschluß erlassen, und nur eben durch einen solchen kommt uns auch der Tod Christi zu gute. Der Begriff der Zurechnung von persönlicher Strafe oder persönlichem Verdienst enthält einen inneren Widerspruch[5]). — In diesen negativen Sinn

---

1) Vergl. dann insbesondere auch unten die Lehre von der Rechtfertigung §. 52, 1.

2) In der Biblioth. fratr. Pol. T. I.

3) Vergl. auch die Socinische Schrift de justific. u. a.

4) Schon in dieser negativen Beziehung konnte mit Recht daher Episcopius den Unterschied der socinianischen Ansicht über das Werk Christi von der eignen, remonstrantisch=satisfactorischen, so bestimmen, daß nach der ersteren das Leiden Christi nur aliquid valere apud homines, nach der letzteren dagegen apud Deum.

5) Der Cat. Rac. (letzte Revision) p. 268 sq. (de proph. Chr. munere cap. 8. qu. 12 sqq.) erklärt: „Nonne etiam ideo Christus est mortuus, ut salutem nostram proprie loquendo mereretur et peccatorum nostrorum debita proprie itidem loquendo dissolveret? Etsi nunc vulgo ita Christiani sentiant, tamen ea sententia tum fallax est et erronea [„quod non solum de ea nihil exstet in scripturis, verum etiam scripturis et sanae rationi repugnet," wie es in der folg. qu. heißt] tum admodum perniciosa [„quod hominibus fenestram ad peccandi licentiam aperiat, aut certe ad socordiam in pietate colenda eos invitet" nach dem Folgenden, cap. 8. qu. 17.], siquidem id sibi volunt, Chr. aequivalentes pro peccatis nostris poenas persolvisse et obedientiae suae pretio inobedientiam nostram exacte compensasse . . Id scripturis repugnat ad eum modum, quod scripturae passim deum peccata hominibus gratuito remittere testentur . . Rationi repugnat, quod sequeretur, Chr. aeternam mortem subiisse, . . ut taceamus unam per se mortem, etiamsi tandem aeterna fuisset, nedum adeo brevem, innumeris aeternis mortibus aequalem non esse." — Vergl. auch ib. p. 280 sq.: „Neque tamen hoc [sacri-

suchte denn auch Socin[1]) alle neutestamentliche Stellen zu deuten, die von Stellvertretung, Versöhnung, Sündentragung ꝛc. reden, indem er dabei immer nur die Lehre Christi das Werkzeug seyn ließ zur Befreiung von den Sünden, das Wort *καταλλαγή* allein auf die göttliche Wegweisung durch Christus bezog, wie die Menschen sich Gott wieder zuwenden könnten[2]), das *ἁμαρτίαν* 2 Cor. 5, 21. als hominem pro peccatore habitum faßte, u. s. w.

Was dann aber die positive socinianische Lehre von der Erlösung betrifft, so erklärt Socin — im Einklange mit dem hier und schon oben (§. 35.) Bemerkten — in der Schrift de Christo servatore und häufig anderwärts vollkommen unzweideutig, Christus sei darum unser Erlöser, weil er uns den Weg des ewigen Heils geoffenbart, gesichert, und in seiner eignen Person, theils durch das Beispiel seines Lebens, theils durch seinen Tod gezeigt habe, und weil er selbst uns das ewige Leben ertheilen wolle. Die Lehre (Verheißung und Gesetzgebung) ist also der wichtigste Theil des Erlösungswerkes Christi, und die Hauptsache dabei nun ist — nach der angef. Schr. (vergl. mit dem Cat. Rac.) —, daß er, wie kein anderer Lehrer, die göttlichen Gesetze und Verheißungen selbst theils schon erfüllt hat, theils noch erfüllen wird, indem er, zu göttlicher Macht, Würde und Herrlichkeit erhoben (dies allerdings der bedeutsame Haupt- und Zielpunkt des ganzen Erlösungswerks[3]), auf welchen Christus zum Lohn seines Gehorsams erhöhet wor-

---

ficium Christi; vergl. unten S. 358. 360.] eam vim habet, quasi deus debita nostra sibi proprie persoluta acceperit . .; proinde hoc immensae dei gratiae et liberalitati adscribendum est, quod non solum nihil eorum, quae sibi a nobis debebantur, receperit, non solum omnia debita nobis condonaverit, sed etiam victimam de suo eamque filium suum proprium et unigenitum uniceque dilectum, agnum illum immaculatum, pro nobis peccatisque nostris impenderit, non ut sibi quidquam pro nobis persolveret, (ficta enim solutio haec foret, non vera solutio), sed ut nobis tanto majus certiusque jus veniae et aet. vitae faceret" cet.

1) Und ihm nachfolgend auch in der Kürze der Catech. Racov.

2) Vergl. Cat. Rac. p. 284 (qu. 408. oder de proph. Chr. mun. cap. 8. qu. 32.): „Quid de reconciliatione sentis? Christum J. nobis, qui propter peccata nostra dei inimici eramus et ab eo alienati, viam ostendisse, quemadmodum nos ad deum converti atque ad eum modum ei reconciliari oporteat; et ad id faciendum morte etiam sua, in qua tanta erga nos caritas dei apparuit, nos vehementer impulisse."

3) Vergl. Cat. Rac. p. 266: „Cum Christus ita resurrexit, ut supremam in

den 1)), die Seligkeit auch ertheilen kann, die er verheißen hat. — Die erlösende Wirkung Christi theilt dabei auch Socin in das prophetische, priesterliche und königliche Amt[2]); er thut dies doch aber in ganz anderer Weise, als die christlichen Hauptkirchen. Das prophetische Amt besteht in der vollkommenen Bekanntmachung des göttlichen Willens und in der Stiftung eines neuen Bundes[3]), und wurde von Christo in diesem Leben erfüllt; das priesterliche und königliche aber vollzieht er erst in dem Zustande himmlischer Erhöhung[4]), wo ihm die königliche Gewalt zusteht, die Seinen zu leiten, zu schützen und zu beseligen. Das priesterliche Amt ist nehmlich hiebei nur der Theil seiner königlichen Thätigkeit, wonach er die Seinen unmittelbar von Sündenstrafen befreiet und reiniget[5]);

---

omnia potestatem fuerit adeptus, omnis de salute nostra dubitandi causa sublata est."

1) Vergl. Socin. Praelectt. theol. c. 23.

2) Nach diesen drei Aemtern behandelt denn auch der Rakauische Katech. die Lehre vom Werke Christi.

3) Vergl. Cat. Rac. p. 145. (letzte Revis.): „Munus propheticum consistit in eo, quod nobis absconditam voluntatem dei perfecte manifestarit, confirmarit et sanxerit."

4) Auch selbst das priesterliche wird vollzogen nur erst dann, mit nichten etwa schon am Kreuz. („Annon Christus erat sacerdos, antequam in coelos ascenderet, et praesertim cruci affixus penderet? Non erat" — Cat. Rac. de mun. Chr. sacerd. qu. 8. Vergl. ib. qu. 10: „Non . ., ac si Christus, antequam in coelos exaltatus esset, sacrificium suum per mortem consummasset" cet., und Socin. de J. Chr. filii Dei nat. et essent. p. 103: „Constat, Christum seipsum non in cruce, sed in ipso coelo Deo obtulisse. Quod etiam abunde hac re confirmatur, quod Christus sacerdos plane inauguratus non fuit, nisi post mortem suam, imo post suum in coelum ascensum.") Damit hängt denn auch zusammen das hier S. 359. 360. Folgende über des priesterlichen Amtes Beginn.

5) Der Cat. Rac. sagt über das munus sacerdotale Chr. qu. 476. (de mun. Chr. sacerd. qu. 1.): „In eo situm est, quod quemadmodum pro regio munere potest nobis in omnibus nostris necessitatibus subvenire, ita pro mun. sacerdotali subvenire vult ac porro subvenit, atque haec illius subveniendi s. opis afferendae ratio *sacrificium* ejus appellatur;" und dann qu. 477: „quod, quemadmodum in V. T. summus pontifex, ingressus in sancta sanctorum, ea, quae ad expianda peccata populi spectarent, perficiebat, ita Chr. nunc penetravit coelos, ut illic deo appareat pro nobis et omnia ad expiationem peccator. nostror. spectantia peragat." Wie letzteres geschehe, erklärt darauf qu. 479: „Qui expiationem peccator. nostror. Jesus in coelis peragit? Primum a peccatorum poenis nos liberat, dum virtute et potestate, quam a patre plenam et absolutam consecutus est, perpetuo nos

der Weg dazu und sein Beginn, aber auch erst dies nur, durchaus noch nicht der Vollbesitz der priesterlichen (und königlichen) Würde, war Christi Tod.

Dieser Tod Christi — in dessen Betrachtung im Verhältnisse zum gesammten Erlösungswerke sich die socinianische Lehre vom Werke Christi bezugsweise vollendet — gehörte (nach der angef. Schr.) allen drei Aemtern an: zunächst dem prophetischen Amte; denn Christus hat dadurch seine Lehre bestätigt, und die Menschen auch geneigt gemacht, sie als Seligkeitsmittel zu benutzen [1]); Bestätigungsmittel der Lehre aber war derselbe theils als Beispiel, wie man für Wahrheit und Menschenwohl sterben könne, theils als Ausdruck der unerschütterlichen Ueberzeugung Jesu von der Wahrheit seiner Lehre, theils endlich auch als Bekräftigung der Absicht Gottes, auch den Neuen Bund durch eine alttestamentlicher Bundschließung analoge Thatsache zu bezeichnen. Dabei aber darf der Tod Christi nun doch nie getrennt gedacht werden von seiner Auferstehung und Erhöhung [2]), und nur in Verbindung mit dieser, als dem Siegel der göttlichen Anerkennung, hat derselbe für die Lehre die vollkommene bestätigende Kraft. — Sodann aber ist der Tod Christi und seine Auferstehung demnächst auch die Grundlage und der Anfang des priesterlichen und königlichen Amtes. Um Jesum zu der diesem gemäßen Thätigkeit, vermöge deren er die Seinen

---

tuetur et iram dei interventu suo quodammodo a nobis arcet; deinde ab ipsorum peccatorum servitute nos liberat, dum eadem potestate ab omni flagitiorum genere nos retrahit et avocat, id vero in sua ipsius persona ostendendo, quid consequatur is, qui a peccando desistit; vel etiam alia ratione nos hortando et monendo, nobis opem ferendo ac interdum puniendo, a peccati jugo exsolvit."

1) Beides hebt auch der Cat. Rac. hervor, wenn das Eine auch nicht ganz in derselben Weise. Vergl. Cat. Rac. p. 265: „(Mors Chr. nobis voluntatem dei confirmavit) duplici ratione, primum quod ab asserenda sua doctrina ne acerbissima quidem morte deterreri se passus est, nominatim vero, quod novum foedus sanguine suo sanxerit; . . deinde quod per mortem pervenerit ad resurrectionem, ex qua maxima oritur divinae voluntatis confirmatio deque nostra resurrectione et vitae aeternae adeptione certissima persuasio." (Das andere oben Bemerkte wird natürlich dadurch begründet, „quod ex omnibus, quae Deus et Chr. nostrae salutis causa fecerunt, mors Christi potissimum nobis Dei et Christi caritatem ostendat et ante oculos ponat" — Cat. Rac. qu. 387.).

2) Cat. Rac. p. 267: „Mors Christi inutilis et inefficax futura fuisset, nisi eam consecuta fuisset Christi resurrectio."

theilnehmend schützt, zu befähigen, dazu war gerade sein schmerzliches Leiden und Sterben das nothwendige grundlegende Mittel, wodurch er ja das menschliche Elend aus eigner Erfahrung erkannte und zur Hülfe desto geneigter und fähiger, auch unseres unbedingten Vertrauens desto gewisser ward; und außerdem war dann der Tod Christi als Theil seines die hohe Belohnung ihm erringenden vollkommenen Gehorsams, und besonders als der nothwendige Weg zu seiner Auferstehung und Verherrlichung[1]), die Grundlage auch seines königlichen Amts. Endlich ist derselbe auch noch insofern der Beginn des priesterlichen Amts, als er, nicht freilich als Tod allein, sondern verbunden mit der darauf folgenden Erscheinung des Gestorbenen und Auferstandenen vor Gott, (ähnlich wie die Vergießung des Blutes der alttest. Opferthiere und ihre Darbringung) die Vorbereitung (wenngleich nicht etwa die Ursache) zu dem war, was Christus durch Befreiung von den ewigen Strafen und Gewährung ewiger Seligkeit fortwährend zur Expiation der Seinigen im Himmel thut[2]): letzteres ein allerdings durch und durch mysteriöser Punkt, über den sich Socin vornehmlich in seinen Praelectt. theol.[3]) ausführlicher äußert.

1) „Mors via ad resurrectionem et exaltationem Christi . ., adeo ut sine ea, secundum Dei decretum, pervenire ad illam non potuerit" — Cat. Rac. qu. 387.

2) Vergl. Cat. Rac. [oben S. 358. Anm. 5., und] p. 280: „A peccatorum poena nos liberavit, cum se ipsum pro nobis, deo sic volente, in mortem tradidit et per sanguinem proprium in coelesti sacrario obtulit" cet. Genauer, als hier, und in Beziehung auf den Tod auch genauer, als an den ob. angef. Stellen, sagt dies der Cat. de proph. Chr. mun. cap. 8. qu. 37: „Mactatio illius pecudis, quae quotannis [im alten Bunde] mactabatur, et cujus cum sanguine summus Pontifex in sancta sanctorum ingrediebatur, Christi mortem adumbrabat; quae ut non erat ipsum sacrificium, verum quaedam ad sacrificium praeparatio et illius inchoatio quaedam, sacrificium vero ipsum tum peragi certum erat, cum summ. Pontif. ingrediebatur cum illo sanguine in sancta sanctorum: ita etiam mors Christi non erat ipsum sacrificium, verum quaedam ad sacrificium praeparatio et sacrificii inchoatio. Sacrificium vero ipsum tum peractum fuit, cum Christus in ipsum coelum ingressus est." Demgemäß heißt es dann im Abschn. de mun. Chr. sacerd. qu. 10: „Non . ., ac si Christus, antequam in coelos exaltatus esset, sacrificium suum per mortem consummasset; verum eo quod modus expiandi et purgandi peccata, ex quo Christus a mortuis excitatus profectus est in coelum, et illic se ipsum pro nobis Deo obtulit, perfectus et absolutus fuit" cet.

3) Vergl. Praelectt. theol. c. 16 — 29.

Fünfter Abschnitt.

Soteriologie[1]).

I. Von der Aneignung des Werkes Christi, oder von der Rechtfertigung.

---

§. 50.

Allgemeines.

Die Lehre von der Rechtfertigung bildet den Hauptdifferenzpunkt zwischen der evangelischen und r. katholischen Kirche. Erstere nehmlich faßt die Rechtfertigung rein objectiv, wie sie ja allein dem Sünder feste und dauernde Beruhigung zu gewähren vermag; letztere dagegen auf Grund ihrer pelagianisirenden Richtung verunreinigt das Objective durch durchgängige Versetzung mit dem durchaus schwankenden Subjectiven. — An die evangelische Lehre schließt sodann im Allgemeinen die reformirte sich an, in einzelnen Bestimmungen wenigstens, wenngleich minder in der Totalität der Auffassung; an diese demnächst die arminianische, wenngleich theils in laxerer Deutung, theils mit einiger sichtlich pelagianisirenden Neigung; ja von der einen Seite knüpft an den evangelischen Lehrbegriff selbst der socinianische an, indem auch er Rechtfertigung nur objectiv fassen will, wobei er nun aber auf der anderen, seinen anthropologischen und christologischen Grundsätzen gemäß, noch viel weiter sich von ihm wieder entfernt, indem sein Begriff der Rechtfertigung selbst und des rechtfertigenden Glaubens ein ganz anderer, als der evangelische, ist, ein solcher, der, wesentlich leer, eine übertriebene katholische Werkheiligkeit involvirt. — Mit der r. katholischen Kirche andererseits stimmt zunächst die griechische in der Hauptsache überein, nur daß ihr Dogma auch hier sich weit minder ausgebildet darstellt; sodann wesentlich der Mennonitismus und Quäkerismus, ob auch zum Theil beide in modificirtem formalen Ausdruck; endlich in bitterem Gegensatze gegen die evangelische Lehre und ziemlich im äußersten Extrem werkheiliger Consequenz der Swedenborgianismus.

---

1) Im Unterschiede von Soterologie d. h. Christologie.

Von Luther war die Lehre von der Rechtfertigung — sie der Mittelpunkt aller christlichen Theologie („der höchste, fürnehmste Artikel der ganzen christlichen Lehre;" Apol. der A. C. Art. 2. Anf.)[1]), wie ihr Object, die Rechtfertigung selbst, der Mittelpunkt des christlichen Lebens ist — im Gegensatz gegen grobe Mißbräuche, als Grundlage und Anfang der ganzen Reformation, so klar und einfach ans Licht gestellt worden, wie es seit der Apostelzeit nicht geschehen war, und in dieser Weise eben constituirt dieselbe, wie die r. katholische Rechtfertigungslehre den praktischen katholischen Grundirrthum[2]), so einen Hauptdifferenzpunkt, ja in ihrem ganzen Zusammenhange in praktischer Beziehung schlechthin den Hauptdifferenzpunkt zwischen der lutherischen und r. katholischen Kirche. Der Unterschied liegt wesentlich darin, daß auf jener Seite Christus in jeder Beziehung der durchaus einzige Grund des Heils ist, auf dieser aber nicht der durchaus einzige. Oder mit anderen Worten, genauer: Beide Kirchen kommen ja den Worten nach darin überein, daß das Verdienst Christi der einzige objective Grund des menschlichen Heils, und daß der Glaube an Christum der Anfangspunkt sei, von welchem die Bekehrung des Menschen ausgehen müsse. Aber die römische Kirche erklärt nun, in ihrer besseren Meinung von des Menschen noch übriger Kraft, in ihrer grundirrthümlichen Hinneigung zu Pelagianismus, dieser Glaube allein (als — nach lutherischem Begriff — die göttlich gewirkte aneignende Ergreifung des objectiven alleinigen Verdienstes Christi) sei noch nicht hinreichend zur Erlangung der Sündenvergebung und Seligkeit; es müßten auch daneben noch gute Werke hinzukommen, von denen denn allerdings die besseren katholischen Theologen, im-

1) „Was sind alle Creaturen gegen diesen Artikel gerechnet? . . Verstehen wir diesen Art. recht und rein, so haben wir die rechte himmlische Sonne; verlieren wir ihn aber, so haben wir auch nichts anders, denn eitel höllische Finsterniß . . Man kann ihn nimmermehr hoch genug heben und vertheidigen" — Luther über Gal. 2, 11. Lpz. A. Th. XI. S. 79.

2) Als theoretischer katholischer Grundirrthum erschien ja oben §. 39 ff. der anthropologische, der (pelagianische) Wahn von nichts weniger als völlig verderbter Natur des Menschen, also seichte Sündenerkenntniß; im innigsten untrennbarsten Zusammenhange mit demselben, nur seine andere, seine praktische, Seite, erscheint nun hier, als praktischer Grundirrthum, der soteriologische, der Wahn von einer Rechtfertigung nicht lediglich durch Christi Verdienst, seichte Gnadenerkenntniß.

merhin symbolgetreu, behaupten, daß sie aus dem durch die Liebe wirksamen Glauben hervorgingen; und diese innere Gerechtmachung oder Heiligung durch die göttliche Gnade, von der alle gute Werke ein Ausfluß seien, das sei nun eben die Rechtfertigung, in welcher als solcher die nothwendige Bedingung zur Erlangung der Seligkeit liege. Eine wahre innere Heiligung nun hat ja auch in dem lutherischen Lehrsysteme ihren wesentlichen Platz; sie wird von der lutherischen Kirche als nothwendige Wirkung des Glaubens, ja eben nur des Glaubens, aufgefaßt, und die daraus hervorgehenden guten Werke als die nothwendigen Früchte des Glaubens; aber das Vertrauen des Menschen, des Sünders, hinsichtlich der Sündenvergebung und Seligkeit will, darf und kann sie nicht auf diese subjective Gemüthsbeschaffenheit, sondern nur allein auf das Objective des Verdienstes (der Gerechtigkeit) Christi gründen[1]), das dem Gläubigen zugerechnet werde, und das derselbe mit Verzichtung auf alles eigene Verdienst nur demüthig von Gott anzunehmen habe; und sie versteht unter Rechtfertigung dann nicht jenes unrein Subjective, sondern das lautere Objective der Gerechterklärung vor Gott allein vermöge des Verdienstes, der Todes- und Lebensgerechtigkeit Christi, als wodurch allein die Sünde des Sünders bedeckt werden könne, angeeignet allein im Glauben. Allerdings sei ja dieser Glaube, dessen Wesen in fiducia bestehe, in seiner Wirkung dann auch ein göttliches Lebensprincip, welches sich nach außen in wahrhaft guten Werken offenbare; diese Offenbarung göttlichen Lebens aber sei hienieden in den Gläubigen doch immer nur ein Mangelhaftes, durch die Sünde Gehemmtes, nur Fortschreitendes; die subjective Gemüthsbeschaffenheit also entspreche nie vollkommen dem Ideal der Heiligkeit, und könne daher auch nimmermehr der Grund des menschlichen Vertrauens werden; dieser feste Grund liege lediglich und allein in Christo selbst, ergriffen (nicht kraft jener seiner Wirkung, sondern lediglich kraft seines Wesens) mittelst des Glaubens. Dagegen verleite die römische Dogmatik, welche, die Sünde verkleinernd (§. 41.), wie des Sündentilgers Werk (§. 48.), den Sünder zu solch einem subjectiven Grunde seines Vertrauens hinweise, ihn entweder zu hochmüthiger werkheiliger Selbsttäuschung,

---

1) Auf die Liebe, nicht daß wir Ihn geliebt haben, sondern daß Er uns geliebt hat 2c. 1 Joh. 4, 10.

wenn er seine Sünde nicht erkenne, oder, wenn er sie erkenne, zu kleinmüthiger Verzweiflung. — Genaueres bei §. 51.

In dieser lutherischen und r. katholischen Rechtfertigungslehre stellen die beiden christlich-kirchlichen Grunddivergenzen, und Pole gleichsam, in der Lehre von der Rechtfertigung überhaupt sich dar, und die Lehre aller übrigen eigenthümlichen Kirchenpartheien erscheint dann im Wesentlichsten entweder nur als eine lutherisirende oder als eine katholisirende; entweder als eine, und nun freilich modificirte Wiederholung, also doch Schwächung oder Entstellung (Entstellung aber dann gerade meist durch, gleichsam vermittelnde, Mitaufnahme katholischer Elemente) der lutherischen, oder als eine, von Haus aus und an und für sich schon, wesentlich der katholischen verwandte.

§. 51.

Römisch-katholische und lutherische Lehre von der Rechtfertigung.

Der Unterschied der r. katholischen und lutherischen Lehre von der Rechtfertigung hängt eng mit den abweichenden Theorieen über den Urstand und die durch den Fall gewordene natürliche Beschaffenheit des Menschen und der davon wieder abhängigen über das Verdienst Christi, mit der anthropologischen und christologischen Divergenz, zusammen. Ist der Mensch nach dem Fall an und für sich zum Guten durchaus unfähig, so kann er auch nichts bei seiner Rechtfertigung thun, besitzt er aber, nach Verlust nur der übernatürlichen Gnadenmittheilung Gottes, in seiner Natur eine obgleich geschwächte Freiheitskraft auch zum Guten, so kann er in dem Werke der Rechtfertigung mitwirken; und ist andererseits das Verdienst Christi allein hinreichend, den Menschen zu rechtfertigen, so braucht ihm dies nur zugeeignet zu werden, ist es aber theils nicht zureichend, theils überzureichend, so bedarf er theils noch persönlicher Genugthuung, theils kann auch anderer Menschen Verdienst zu seiner Rechtfertigung beitragen.

Die evangelisch-lutherische Lehre nun[1]), indem sie die Rechtfertigung setzt in vollkommene Gerechterklärung, ihren Grund al-

---

1) Vergl. über „die lutherische Rechtfertigungslehre" u. A. die Abh. (von Thomasius?) in der Erl. Zeitschr. für Protestantismus und Kirche 1851. Sept. S. 167 ff.

lein in Christi Verdienst, das Mittel, dies zu ergreifen, allein in den Glauben, gibt Gott allein alle Ehre, behauptet Christi Verdienst in seiner ganzen Vollständigkeit, und schlägt jeden Gedanken an eigene Verdienstlichkeit gänzlich darnieder[1]), wogegen das katholische Dogma dies Alles halbirt. Im Einzelnen concentrirt die Divergenz sich darin, daß nach evangelischem Begriff Rechtfertigung Gerechterklärung ist, nach dem katholischen dagegen Gerechtmachung; daß ferner nach jenem der Mensch bei der Rechtfertigung Christi Verdienst sich aneignet allein durch den Glauben, nach diesem — kurz ausgedrückt — nicht allein durch den Glauben, sondern außerdem auch durch gute Werke und Satisfactionen[2]), wogegen die evangelische Kirche gute Werke nur erst als Frucht und Folge wahrhaftigen Glaubens betrachten läßt; daß sodann — im Zusammenhange hiemit — die evangelische und die katholische Kirche je einen ganz verschiedenen Begriff vom Glauben haben und geltend machen, indem der katholischen Doctrin die Idee eines Glaubens, welcher, in seinem Wesen Vertrauen, zur Wirkung ein beseelendes religiös sittliches Lebens-Princip habe, ganz fehlt; daß ferner nach evangelischem Begriff die Rechtfertigung unerschütterlich gewiß und unveränderlich zugleich, nach katholischem ungewiß und fluctuirend ist; und daß endlich das katholische Dogma die Möglichkeit einer vollständigen Erfüllung, ja selbst einer überreichen Erfüllung des göttlichen Gesetzes in diesem Leben setzt, das evangelische schlechthin leugnet[3]).

---

1) „Darum ist die reine Lehre vom seligmachenden Glauben, wie unsere Kirche sie lehrt, über Alles hochzupreisen und für das Heil der Seelen ein ganz unschätzbares Kleinod, dem nichts abgebrochen und nichts von unächtem Glanze zugesetzt werden darf" — Sartorius Soli Deo ꝛc. S. 165.

2) Genauer, wie aus dem Folgenden erhellen wird, ist ja allerdings die katholische Lehre eigentlich die, daß, nachdem durch das Opfer Christi am Kreuze der Zorn Gottes über die in ein allgemeines Schuldverhältniß gefallene Menschheit versöhnt worden, Gott das ursprüngliche Gnadenverhältniß mit dem Menschen wieder anknüpft, welches, unter den Proceß eines allmähligen Werdens gestellt, mit der Rechtfertigung oder Gerechtmachung abschließt, deren Weg von Gott in der zwiefachen Forderung des Glaubens und der Erfüllung der göttlichen Gebote vorgeschrieben ist. („Der Mensch muß glauben an das Verdienst und gültige Opfer Christi zur Versöhnung, damit ihn Gott gerecht machen könne, und hat er ihn gerecht gemacht, so muß er durch Erfüllung der göttlichen Gebote seine Rechtfertigung vermehren und zur Vollendung bringen.")

3) Letzteres, die vollständige Gesetzeserfüllung, ein Punkt, in dem charakte-

Die lutherische Kirchenlehre wird der Grundlage nach in der Augsb. Conf. Art. 4. und 20., ausführlicher in der Apologie art. 2. (de justificatione) vergl. mit art. 3. (de dilectione et impletione legis), und besonders genau sodann Form. Conc. art. 3. (de justitia fidei coram Deo) vergl. mit art 4. (de bonis operibus) ausgesprochen[1]. Dieser Aussprache gemäß wird der Mensch gerechtfertigt, d. h. er tritt in das Verhältniß eines schuldfreien geliebten Kindes Gottes, dadurch, daß er vermöge eines freien Gnadenactes Gottes um Christi willen von aller Schuld freigesprochen, und das Verdienst Christi, welches er durch den Glauben ergreift, ihm zugerechnet wird[2]. Die Bedeutung, die Wohlthat

ristisch genug dann selbst ein Theil der reformirten Kirche und der Arminianismus, ja der gesammte Sectencomplex, an das katholische Dogma sich anschließt.

1) Die Grundstelle A. C. Art. 4. („von der Rechtfertigung") bekennt: „Weiter wird gelehret, daß wir Vergebung der Sünden und Gerechtigkeit für Gott nicht erlangen mögen durch unser Verdienst, Werk und Genugthun [„quod homines non possint justificari coram Deo propriis viribus, meritis aut operibus"], sondern daß wir Vergebung der Sünden bekommen und für Gott gerecht werden aus Gnaden um Christus willen durch den Glauben, so wir gläuben, daß Christus für uns gelitten hat, und daß uns um seinetwillen die Sünde vergeben, Gerechtigkeit und ewiges Leben geschenkt wird [„sed gratis justificentur propter Christum per fidem, cum credunt se in gratiam recipi, et peccata remitti propter Chr., qui sua morte pro nostris peccatis satisfecit"]. Denn diesen Glauben will Gott für Gerechtigkeit für ihm halten und zurechnen, wie St. Paulus sagt Röm. 3. 4." Der 20. Art. („vom Glauben und guten Werken") setzt dies in einer besonderen Beziehung noch genauer auseinander („erstlich, daß unsere Werke nicht mögen mit Gott versöhnen, und Gnade erwerben, sondern solches geschicht allein durch den Glauben, so man gläubet, daß uns um Christi willen die Sünde vergeben werde, welcher allein der Mittler ist, den Vater zu versöhnen. Wer nun vermeinet, solches durch Werke auszurichten, und Gnade zu verdienen, der verachtet Christum [„Christi meritum et gratiam"], und suchet einen eigenen Weg [„humanis viribus viam"] zu Gott wider das Evangelium [„sine Christo"]" u. s. w. u. s. w.). – Stellen aus der Apologie und Concordienformel s. im Folgenden.

2) „Unanimi consensu credimus, docemus et confitemur, . . quod homo peccator coram Deo justificetur, h. e. absolvatur ab omnibus suis peccatis et a judicio justissimae condemnationis, et adoptetur in numerum filiorum Dei atque haeres aeternae vitae scribatur sine ullis nostris meritis aut dignitate, et absque ullis praecedentibus, praesentib. aut sequentib. nostris operibus, ex mera gratia, tantummodo propter unicum meritum, perfectissimamque obedientiam, passionem acerbissimam, mortem et resurrect. D. nostri J. Chr., cujus obedientia nobis ad justitiam imputatur" — Form. Conc. art. 3. Sol. decl. p. 683 sq. (Vergl. ib.

der Rechtfertigung[1]) liegt also nach der lutherischen Lehre in der Freisprechung von Schuld und Strafe und in vollkommener Gerechterklärung[2]), der Grund der Rechtfertigung (causa meritoria justificationis) beruht allein auf dem Verdienste Christi[3]) mit der

---

Epit. p. 584: „Cred., doc. et conf., hoc ipsum nostram esse coram Deo justitiam, quod Dominus nobis peccata remittit ex mera gratia, absque ullo respectu praecedentium, praesentium aut consequentium nostrorum operum, dignitatis aut meriti. Ille enim donat atque imputat nobis justitiam obedientiae Christi; propter eam justitiam a Deo in gratiam recipimur et justi reputamur.") — Ueber den Glauben, als das das Verdienst Christi ergreifende Instrument, s. die symbol. Grundstelle der A. C. über die Rechtfertig. S. 366. Anm. 1. und and. Stellen, besonders auch der C.-F., S. 368. Anm. 2.

1) Vergl. Sartorius Soli Deo ꝛc. S. 155: „Die Rechtfertigung ist also ein in der Barmherzigkeit Gottes (causa efficiens) begründetes, durch die Gerechtigkeit Christi (causa meritoria) vermitteltes und durch die Gnadenmittel (causa instrumentalis) publicirtes und applicirtes Gnadenurtheil Gottes, wodurch dem vom Gesetz verurtheilten Sünder, der über seine Verdammniß zerknirscht ist, in der Instanz des Evangeliums alle seine Schuld und Ungerechtigkeit vergeben, die Gerechtigkeit seines Erlösers, des Sohnes Gottes, zugerechnet und in der Gemeinschaft mit ihm auch die Annahme zur Kindschaft Gottes geschenkt und die Miterbschaft des ewigen Lebens verheißen wird;" worauf der Genannte a. a. O. S. 162. fortfährt: „Diese reine evangelische Lehre von der Rechtfertigung des Sünders vor Gott nur um Christi willen und durch den Glauben an seine Gnade allein ist die reine und klare Wahrheit des Evangeliums" („welches ist die Predigt von der Liebe, nicht womit wir Gott geliebt haben und lieben sollen, sondern von der unendlich großen und heiligen Liebe, womit Gott uns geliebt hat und gesandt seinen Sohn zur Versöhnung für unsere Sünden durch seinen vollkommenen Gehorsam bis zum Tod am Kreuz" — S. 229.), „welches gerade darin seine ganze Kraft hat selig zu machen die daran glauben."

2) Vergl. Apol. A. C. art. 2. p. 73. ed. Rechenb.: „Consequi remissionem peccatorum est justificari" (und kurz zuvor: „. . volumus hoc ostendere, quod sola fides ex injusto justum efficiat *hoc est* accipiat remissionem peccatorum"); art. 3. p. 109: „Justificari hic significat non ex impio justum effici, sed usu forensi justum pronuntiari," und p. 125, „Justificare h. l. (Rom. 5, 1.) forensi consuetudine significat reum absolvere et pronuntiare justum, sed propter alienam justitiam, videlicet Christi, quae aliena justitia communicatur nobis per fidem;" so wie Form. Conc. art. 3. Sol. decl. p. 685: „Vocabulum justificationis in hoc negotio significat *justum pronuntiare, a peccatis et aeternis peccatorum suppliciis absolvere propter justitiam Christi, quae a Deo fidei imputatur.* Et sane hic vocabuli illius usus tam in V., quam in N. T. admodum frequens est (Prov. 17, 15; Jes. 5, 23; Rom. 8, 33.)."

3) Und zwar des ganzen Christus, nach seiner Gottheit, wie nach seiner Menschheit. Form. Conc. art. 3. Epit. p. 583: „Credimus, docemus et

bestimmtesten Ausschließung alles menschlichen Verdienstes und aller persönlichen Genugthuung[1]), wie die katholische Kirche sie statuirt, und das einzige Mittel (instrumentum), das Verdienst Christi zu ergreifen, ist der Glaube[2]); der Glaube, welcher ohne

---

confitemur unanimiter, quod Christus vera sit nostra justitia, sed tamen neque secundum solam div. naturam, neque sec. solam hum. nat., sed totus Christus, sec. utramque naturam, in sola videlicet obedientia sua, quam Patri ad mortem usque absolutissimam Deus et homo praestitit, eaque nobis peccatorum omnium remissionem et vit. aet. promeruit.“ (Vergl. oben S. 344.)

1) Vergl. die S. 366. Anm. 1. 2. und S. 367. Anm. 2. angeführten Stellen, besonders S. 366. Anm. 2.

2) Vergl. – außer Conf. Aug. art. 4. — Apol. A. Conf. art. 2. p. 67: „Cum justificatio contingat per gratuitam promissionem, sequitur, quod non possimus nos ipsi justificare: alioqui quorsum opus erat promittere? Cumque promissio non possit accipi, nisi fide, evangelium, quod est proprie promissio remissionis peccatorum et justificationis propter Christum, praedicat justitiam fidei in Chr.;“ p. 73—82: „Quod remissionem peccatorum sola fide in Christum consequamur;“ art. 3. p. 93 sq.: „Ex his constat, sola fide nos justificari coram Deo, quia sola fide accipimus remissionem peccatorum et reconciliationem, propter Chr., quia reconciliatio seu justificatio est res promissa propter Chr., non propter legem;“ (Schmalk. Artt. Th. II. Art. 1.: „So ist es klar und gewiß, daß allein solcher Glaube uns gerecht mache, Röm. 3, 28. 26.“ ꝛc.); und Form. Conc. art. 3. Epit. p. 584: „Credimus, docemus et confitemur, solam fidem esse illud medium et instrumentum, quo Christum salvatorem et ita in Christo justitiam illam, quae coram judicio Dei consistere potest, apprehendimus [„apprehendimus, accipimus nobisque applicamus“ Sol. decl. p. 684],“ und Sol. decl. p. 689 sq.: „Neque contritio, neque dilectio, neque ulla alia virtus, sed sola fides est illud unicum medium et instrumentum, quo gratiam Dei, meritum Christi, et remissionem peccatorum . . apprehendere et accipere possumus. Recte etiam dicitur, quod credentes, qui per fidem in Christum justificati sunt, in hac vita primum quidem imputatam fidei justitiam, deinde vero etiam inchoatam justitiam novae obedientiae seu bonorum operum habeant. Sed haec duo non inter se permiscenda, aut simul in articulum de justificatione fidei coram Deo ingerenda sunt. Cum enim inchoata illa justitia seu renovatio in nobis propter carnem in hac vita imperfecta sit et impura, ejus justitiae ratione persona coram Dei judicio consistere non potest. Sola autem justitia obedientiae, passionis et mortis Christi, quae fidei imputatur, coram judicio Dei stare potest, ita quidem ut tantum propter hanc obedientiam persona . . Deo placeat“ cet. (Dieser allein rechtfertigende Glaube wird übrigens auch näher noch bezeichnet. „Es geschieht Unterricht — sagt die Augsb. Conf. Art. 20. —, daß man hie nicht von solchem Glauben redet, den auch die Teufel und Gottlosen haben, die auch die Historien gläuben, daß Christus gelitten habe, und auferstanden sei von Todten; sondern man redet vom wahren Glauben, der da gläubet, daß wir durch Christum Gnade und Ver-

actives Zuthun des Menschen durch den H. Geist im Gemüthe des Menschen erweckt wird[1]), und, seiner tiefsten Natur nach Vertrauen und wesentlich nur Vertrauen zu dem Herrn, in seiner Wirkung Heiligung und gute Werke als Früchte zur Folge hat[2]), wiewohl es

---

gebung der Sünde erlangen, und der nun weiß, daß er einen gnädigen Gott durch Christum hat" ꝛc. [„fidem, quae credit non tantum historiam, sed etiam effectum historiae, videlicet hunc articulum remissionem peccatorum" cet.]; und die Apol. A. C. art. 2. p. 68 sq. erklärt: „Illa fides, quae justificat, non est tantum notitia historiae, sed est assentiri promissioni Dei, in qua gratis propter Chr. offertur remissio peccatorum et justificatio . . . Quoties de fide justificante loquimur, sciendum est, haec tria objecta concurrere, promissionem, et quidem gratuitam, et merita Christi, tanquam pretium et propitiationem. Promissio accipitur fide; gratuitum excludit nostra merita, et significat, tantum per misericordiam offerri beneficium; Christi merita sunt pretium, quia oportet esse aliquam certam propitiationem pro peccatis nostris" [„Id autem est credere — p. 72 —, confidere meritis Christi, quod propter ipsum certo velit nobis Deus placatus esse"]. Vergl. Form. Conc. art. 3. Epit. p. 585: „Cred. praeterea, doc. et conf., fidem illam justificantem non esse nudam notitiam historiae de Christo, sed ingens atque tale Dei donum, quo Christum Redemptorem nostrum in verbo evangelii recte agnoscimus ipsique confidimus. quod videlicet propter solam ipsius obedientiam ex gratia remiss. pecc. habemus, sancti et justi coram Deo Patre reputemur" cet.; auch art. 4. Sol. decl. p. 701: „Fides justificans est viva et solida fiducia in gratiam seu clementiam Dei, adeo certa, ut homo millies mortem oppetere, quam eam fiduc. sibi eripi pateretur" [„eine lebendige erwegene Zuversicht auf Gottes Gnade, so gewiß, daß er tausendmal darüber stürbe"].)

1) Augsb. Conf. Art. 5: „welcher (H. Geist) den Glauben, wo und wann er will, in denen, so das Evangelium hören, wirket" [Spiritus S. . . fidem efficit, ubi et quando visum est Deo, in iis, qui audiunt ev."] (s. die Stelle ob. §. 31. Anf. S. 189.) — Mehrere symbol. Beläge s. bei §. 54 f.

2) „Auch wird gelehret — bekennt die Augsb. Conf. Art. 6. („vom neuen Gehorsam") —, daß solcher Glaube gute Früchte und gute Werke bringen soll, und daß man müsse gute Werke thun, allerlei, so Gott geboten hat, um Gottes willen, doch nicht auf solche Werke zu vertrauen, dadurch Gnade für Gott zu verdienen;" und Art. 20: „Dieweil durch den Glauben der heilige Geist gegeben wird, so wird auch das Herz geschickt, gute Werke zu thun." — Aehnlich die Apologie und die Concordienformel an vielen Stellen. Vergl. z. B. Apol. art. 2. p. 66: „Impossibile . . diligere Deum, nisi prius fide apprehendatur remissio peccatorum. Non enim potest cor, vere sentiens Deum irasci, diligere Deum, nisi ostendatur placatus;" art. 3. p. 83: „Postquam fide justificati et renati sumus, incipimus Deum timere, diligere . . et obedire ei in afflictionibus. Incipimus et diligere proximos;" p. 85: „Falso calumniantur nos adversarii, quod nostri non doceant bona opera, cum ea non solum requirant, sed

doch immer allein nur der wesenhafte Glaube ist an Christi Verdienst (sola fides) — durchaus nicht seine erst nachfolgende Wirkung subjectiver Heiligung —, was den Menschen der Rechtfertigung theilhaftig macht[1]). Diese lutherische Lehre, wie sie, Gott

etiam ostendant, quomodo fieri possint;" p. 108: „Nos loquimur de fide, quae resistit terroribus conscientiae, quae erigit et consolatur perterrefacta corda: talis fides neque facilis res est neque humana potentia, sed divina potentia, qua vivificamur . . Haec fides, cum sit nova vita, necessario parit novos motus et opera;" und p. 133 sq.: „Ideo justificamur, ut justi bene operari et obedire legi Dei incipiamus; ideo regeneramur et Sp. S. accipimus, ut nova vita habeat nova opera, timorem, dilectionem Dei" cet.; sowie Form. Conc. Epit. art. 3. p. 586: „Cred., doc. et confitemur, etsi antecedens contritio et subsequens nova obedientia ad articulum justificationis coram Deo non pertinent, non tamen talem fidem justificantem esse fingendam, quae una cum malo proposito, peccandi videlicet, . . esse et stare possit. Sed postquam homo per fidem est justificatus, tum veram illam et vivam fidem esse per caritatem efficacem et bona opera semper fidem justificantem sequi. Fides enim nunquam sola est, quin caritatem et spem semper secum habeat;" und art. 4. (de bonis operibus) p. 589: „Haec nostra fides, doctrina et confessio est, quod bona opera fidem, si modo ea non sit mortua, sed viva fides, certissime atque indubitato sequantur, tanquam fructus bonae arboris" (vergl. Sol. decl. art. 3. p. 688: „Caritas fructus est, qui veram fidem certissime et necessario sequitur. Qui enim non diligit, de eo recte judicari potest, quod non sit justificatus, sed quod adhuc in morte detineatur, aut rursus justitiam fidei amiserit").

1) Vergl. die vorhergehenden Anmerkk., besonders Form. Conc. art. 3. Sol. decl. p. 690 (p. 689 sq.; S. 368.); sodann auch Form. Conc. Epit. art. 4. de bon. operibus p. 589: „Cred., doc. et confitemur, quod bona opera penitus excludenda sint, non tantum cum de justificatione fidei agitur, sed etiam cum de salute nostra aeterna disputatur." In diesem Sinne behauptet denn auch die Form. Conc. art. 4. Sol. decl. 708, daß in dem Satze „Bona opera noxia esse ad salutem," welchen sie ib. Epit. p. 591 als „offendiculi plenam et christianae disciplinae perniciosam phrasin" (gleichwie den anderen „Bona opera necessaria esse ad salutem") verworfen und verdammt hatte, doch auch eine volle Wahrheit liege, nehmlich: „Si quis bona opera articulo justificationis immiscere, justitiam suam aut fiduciam salutis suae in ea reponere, gratiam Dei iis promereri et per ea salutem consequi velit: respondemus, non quidem nos, sed d. Paulus ipse, idque tertio repetit, quod tali homini opera sua non tantum sint inutilia atque ad salutem impedimento, verum etiam perniciosa sint." — Im Zusammenhange hiemit steht dann auch dies noch, daß die luth. Kirche — gemäß einer Bipartition des Schriftinhalts in Gesetz und Evangelium, welche sie an die Spitze der Rechtfertigungstheorie stellt (Apol. A. C. art. 2. p. 60; vergl. F. C. art. 5. de lege et evang.) — nur das Evangelium, in seinem Unterschiede vom Gesetze, die Rechtfertigung wirken läßt.

allein (*soli* Christo, F. C. art. 3. p. 585.) alle Ehre gebend, das Verdienst Christi in seiner ganzen Vollgültigkeit behauptet, so schlägt sie denn auch (nach dem Bedürfnisse aller, vornehmlich aber der Reformations-Zeit) jeden, auch den leisesten Gedanken darnieder, als wenn der sündige Mensch, nur irgend die Ehre theilend mit dem heiligen Schöpfer, irgendwie aus eigener Kraft sein Heil bewirken, irgend selbstständiges Verdienst dazu haben, irgend selig werden könnte außer in dem einigen Christo.

Wie in dem Obigen die symbolisch-lutherische Lehre von der Rechtfertigung dargelegt worden ist, so findet sie sich wirklich in dem Gesammtcomplex lutherischer Symbole (namentlich in Augustana, Apologie und Conc.-Formel als den Hauptquellen für dies Lehrstück) ausgesprochen, in wesentlicher vollständiger Harmonie. Indeß tritt allerdings doch in den lutherischen Symbolen insofern in diesem Bezug ein innerer Unterschied hervor, als erst in der Conc.-Formel die bereits in den früheren Symbolen aufgestellten leitenden Ideen weiter entwickelt und consequenter durchgebildet worden sind. Bereits die Augsb. Conf. und Apologie scheiden unverkennbar in der bezeichneten Weise bestimmt genug Rechtfertigung und Heiligung; erst in der Conc.-Formel aber sind beide Begriffe dann erst ganz ausnahmslos in strengster Weise auseinandergehalten und für immer auseinander gerückt worden. Schon in den beiden ersteren Bekenntnissen war eben die Rechtfertigung aufgefaßt worden als die remissio peccatorum, welche dem durch das Gesetz erschreckten Gewissen von der göttlichen misericordia dargeboten werde, und welche aus dem göttlichen Worte der Glaube aufnehme, der Glaube, der nichts Anderes sei als wesentlich fiducia gegen die Verheißung des göttlichen Wortes. Daneben aber treten in der Apologie doch auch noch gewisse Schwankungen hervor, indem den weit überwiegenden Stellen, welche aufs schärfste die justificatio von dem justum efficere scheiden und als actus forensis geltend machen, so daß die justificatio nur als eine nähere Bestimmung der remissio peccatorum erscheint, angenommen vom Glauben lediglich als receptivem Organ, immer noch einige andere entgegen stehen, worin der Glaube als die dem glaubenden Subject zugerechnete Bedingung gefaßt zu werden scheint. Allein wie schon in der Apologie letztere Stellen vor den ersteren völlig zurücktreten, so hat darnach die Conc.-Formel allen jenen Schwankungen für immer ihr Ziel gesetzt, indem sie einerseits eben aufs allerbestimmteste auf die remissio pecca-

torum, reconciliatio cum Deo, adoptis in filios Dei, haereditas vitae aeternae als den Gewinn der Rechtfertigung hinweist (ed. W. p. 629. 632. 635. 640 cet.), wobei sie zu dem Zweck, „auf daß dem Erlöser Christo seine Ehre bleibe und, weil unser neuer Gehorsam unvollkommen und unrein, die angefochtenen Gewissen einen beständigen Trost haben mögen" (p. 634. 636. 647.), zugleich justificatio scharf von conversio und regeneratio sondert, und daneben andererseits den Glauben nicht als Bedingung, sondern lediglich als Mittel und Organ, als medium et instrumentum bezeichnet (p. 630. 633. 635. 637.), um Christum und seine Gerechtigkeit accipere, apprebendere et nobis applicare. — Im Ausschluß der Werke und der Liebe vom Artikel der Rechtfertigung, wie demnächst in der Behauptung, daß sie der letzteren aber doch folgen müssen, hatte schon von jeher zwischen den einzelnen Symbolen, den Melanchthonischen früheren und der Conc.=Formel, nicht einmal eine formale Divergenz bestanden.

Eigentlich wollte nun auch die r. katholische Kirche, wie sie namentlich in der Reformationszeit bestand, keine von Christi Verdienste unabhängige Verdienstlichkeit dem Menschen zugeschrieben wissen, kein vom Werke Christi unabhängiges Heil statuiren, und beide, die katholische und die evangelische Kirche suchten demgemäß auf diese Grundlage hin theils schon zu Augsburg 1530, theils durch das Regensburger Interim 1541, sich zu vergleichen. Allein der Unterschied war und blieb doch immer, daß der lutherischen Kirche Christus — um die tiefste menschliche Grundverderbniß zu heilen — Alles, der katholischen, die ja immer nur einer Stärkung des Geschwächten bedurfte, nicht Alles seyn sollte und konnte; die Friedenstractate zerschlugen sich stets, und endlich befestigte das Tridentiner Concil den dauernden Gegensatz zwischen dem katholischen und evangelischen System auch hier.

Diese Bestimmungen des Tridentinischen Concils wurden 1547 (am 13. Januar) in der 6. Session im Decretum de justificatione in 16 Capiteln und 33 Canones sehr ausführlich gegeben[1]), und sind (meist hier etwas ins Kurze gezogen, mit vorläufiger Uebergehung des mehr abseits Liegenden, doch überhaupt ziemlich wörtlich) hauptsächlich folgende:

---

1) Die Darstellung wird also eingeleitet: „Cum hoc tempore, non sine multarum animarum jactura et gravi ecclesiasticae unitatis detrimento, erronea quaedam disseminata sit de justificatione doctrina: ad laudem et gloriam omni-

„Obwohl die Menschen auch nach dem Falle freien Willen besitzen, so sind sie doch durch die Sünde Adams dergestalt dem Verderben unterworfen worden, daß weder die Heiden durch die Natur, noch die Juden durch das Gesetz davon frei werden konnten[1]. Wenn sie nicht durch Christum wiedergeboren würden, so könnten sie vor Gott nie gerecht werden[2]. Die Rechtfertigung des Sünders nun ist die Versetzung aus demjenigen Zustande, in welchem der Mensch als ein Sohn Adams geboren wird, in den Zustand der Gnade und Kindschaft Gottes durch den zweiten Adam J. Chr.[3]. Der Anfang der Rechtfertigung geht bei den Erwach-

---

potentis Dei, ecclesiae tranquillitatem et animarum salutem sacros. oec. et general. Trid. Synodus . . exponere intendit omnibus Christi fidelibus veram sanamque doctrinam ipsius justificationis, quam sol justitiae Chr. J., fidei nostrae auctor et consummator, docuit, apostoli tradiderunt, et catholica ecclesia, Sp. S. suggerente, perpetuo retinuit; districtius inhibendo, ne deinceps audeat quisquam aliter credere, praedicare aut docere, quam praesenti decreto statuitur ac declaratur."

1) Cap. 1: „Primum declarat s. Synodus, ad justificationis doctrinam probe et sincere intelligendam oportere, ut unusquisque agnoscat et fateatur, quod, cum omnes homines in praevaricatione Adae innocentiam perdidissent, facti immundi et . . natura filii irae, quemadmodum in decr. de pecc. orig. exposuit, usque adeo servi erant peccati et sub potestate diaboli ac mortis, ut non modo gentes per vim naturae, sed ne Judaei quidem per ipsam etiam literam legis Mos. inde liberari aut surgere possent: tametsi in eis liberum arbitrium minime exstinctum esset, viribus licet attenuatum et inclinatum."

2) Cap. 2: „Quo factum est, ut coelestis pater . . Chr. J. filium suum, et ante legem, et legis tempore multis sanctis patribus declaratum ac promissum, ad homines miserit, ut et Judaeos, qui sub lege erant, redimeret, et gentes, quae non sectabantur justitiam, justitiam apprehenderent . . ." Cap. 3: „Verum etsi ille pro omnibus mortuus est, non omnes tamen mortis ejus beneficium recipiunt, sed ii duntaxat, quibus meritum passionis ejus communicatur. Nam, sicut revera homines, nisi ex semine Adae propagati nascerentur, non nascerentur injusti, . . ita, nisi in Christo renascerentur, nunquam justificarentur, cum ea renascentia per meritum passionis ejus gratia, qua justi fiunt, illis tribuatur. Pro hoc beneficio apostolus gratias nos semper agere hortatur Patri, qui dignos nos fecit in partem sortis sanctorum in lumine, et eripuit de potestate tenebrarum transtulitque in regnum filii dilectionis suae, in quo habemus redemptionem et remissionem peccatorum."

3) Cap. 4: „Quibus verbis [den Schlußworten von Cap. 3.] justificationis impii descriptio insinuatur, ut sit translatio ab eo statu, in quo homo nascitur filius primi Adae, in statum gratiae et adoptionis filiorum Dei per secundum Adam J. Chr., salvatorem nostrum; quae quidem translatio post evangelium promulgatum sine lavacro regenerationis aut ejus voto fieri non potest" cet.

senen von der zuvorkommenden Gnade Gottes in Christo aus, d. h. von der christlichen Berufung, welche an sie gelangt, ohne daß sie ein Verdienst dabei haben; so daß die, welche von Gott abgewendet waren, durch seine anregende und unterstützende Gnade bewogen werden, sich zu ihrer eignen justificatio hinzuwenden, indem sie der Gnade frei zustimmen und in Uebereinstimmung mit derselben wirken. So also, indem Gott das Herz des Menschen durch seinen Geist rührt, geht zwar der Anfang der Rechtfertigung von Gott aus, und ohne ihn könnte der Mensch nicht dazu gelangen; aber auch der Mensch ist dabei nicht unthätig, indem er die Einwirkung aufnimmt, die er ja auch verwerfen könnte[1]). Vorbereitet wird die Rechtfertigung, indem der Mensch mit Gottes Hülfe seine Sünden und die Gnade Gottes in Christo erkennt und Buße thut, d. h. seine Sünden bereuet und verabscheuet[2]). Nach dieser Vorbereitung folgt dann die Rechtfertigung selbst, welche nicht in bloßer Sündenvergebung besteht, sondern auch nothwendig eine Erneuerung des inneren Menschen durch freiwillige Aufnahme der göttlichen Gnadengaben ist, also die Heiligung mit in sich be-

1) Cap. 5: „Declarat praeterea, ipsius justificationis exordium in adultis a Dei per Chr. J. praeveniente gratia sumendum esse, h. e. ab ejus vocatione, qua nullis eorum existentibus meritis vocantur; ut qui per peccata a Deo aversi erant, per ejus excitantem atque adjuvantem gratiam ad convertendum se ad suam ipsorum justificationem, eidem gratiae libere assentiendo et cooperando, disponantur: ita ut, tangente Deo cor hominis per Sp. S. illuminationem, neque homo ipse nihil omnino agat, inspirationem illam recipiens, quippe qui illam et abjicere potest, neque tamen sine gratia Dei movere se ad justitiam coram illo libera sua voluntate possit. Unde in sacris literis, cum dicitur: Convertimini ad me, et ego convertar ad vos, libertatis nostrae admonemur; cum respondemus: Converte nos Domine ad te, et convertemur, Dei nos gratia praeveniri confitemur."

2) Cap. 6: „Disponuntur autem ad ipsam justitiam, dum excitati divina gratia et adjuti, fidem ex auditu concipientes, libere moventur in Deum, credentes vera esse, quae divinitus revelata et promissa sunt: atque illud inprimis, a Deo justificari impium per gratiam ejus, per redemptionem, quae est in Chr. J.; et dum peccatores se esse intelligentes a divinae justitiae timore, quo utiliter concutiuntur, ad considerandam Dei misericordiam se convertendo, in spem eriguntur, fidentes Deum sibi propter Chr. propitium fore; illumque tanquam omnis justitiae fontem diligere incipiunt: ac propterea moventur adversus peccata per odium aliquod et detestationem, h. e. per eam poenitentiam, quam ante baptismum agi oportet: denique dum proponunt suscipere baptismum, inchoare novam vitam, et servare divina mandata" (folgen Schriftstellen).

greift. Nur so wird die Rechtfertigung für den Menschen eine innerliche (justitia inhaerens). Die Hauptsache also ist, daß der Mensch aus einem ungerechten wirklich ein gerechter, aus einem Feinde Gottes ein Freund und Kind Gottes wird; dann behandelt ihn Gott natürlich auch diesem neuen Verhältnisse gemäß, und macht ihn ewiger Seligkeit theilhaftig. Wir werden demnach als Gerechtfertigte keineswegs blos für gerecht erklärt, sondern müssen auch wirklich gerecht seyn. Jeder nimmt dabei die Gerechtigkeit in sich auf nach dem Maaße der göttlichen Geistesgaben und seiner eignen Disposition und Mitwirkung[1]. Und so ist denn die Rechtfertigung, als Entsündigung und Heiligung, auch etwas allmählig sich Entwickelndes und Wachsendes[2]. Der Glaube ist insofern ein

1) Cap. 7: „Hanc dispositionem seu praeparationem justificatio ipsa consequitur, quae non est sola peccatorum remissio, sed *et sanctificatio et renovatio* interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiae et donorum, unde homo *ex injusto fit justus* et ex inimico amicus, ut sit haeres secundum spem vitae aeternae. Hujus justificationis causae sunt, finalis quidem, gloria Dei et Christi ac vita aeterna: efficiens vero, misericors Deus, qui gratuito abluit et sanctificat, signans et ungens spiritu promissionis sancto . .; meritoria autem dilectissimus unigenitus suus Dominus noster J. Chr., qui, cum essemus inimici, propter nimiam caritatem, qua dilexit nos, sua sanctissima passione in ligno crucis nobis justificationem meruit et pro nobis Deo patri satisfecit: instrumentalis item sacramentum baptismi, quod est sacramentum fidei, sine qua nulli unquam contigit justificatio: demum unica formalis causa est justitia Dei, non qua ipse justus est, sed qua nos justos facit: qua videlicet ab eo donati renovamur spiritu mentis nostrae, et *non modo reputamur,* sed vere justi nominamur et sumus, justitiam in nobis recipientes unusquisque suam secundum mensuram, quam Sp. S. partitur singulis prout vult, et secundum propriam cujusque dispositionem et cooperationem. Quamquam enim nemo possit esse justus, nisi cui merita passionis Domini nostri J. Chr. communicantur: id tamen in hac impii justificatione fit, dum ejusdem sanctissimae passionis merito per Sp. S. caritas Dei diffunditur in cordibus eorum, qui justificantur, atque ipsis inhaeret, unde in ipsa justificatione cum remissione peccatorum haec omnia simul infusa accipit homo per J. Chr., cui inseritur, fidem, spem et caritatem" cet. (Vergl. die Stelle aus Cap. 16: „Quae enim justitia nostra dicitur, quia per eam nobis *inhaerentem* justificamur; illa eadem Dei est, quia a Deo nobis *infunditur* per Christi meritum.").

2) Vergl. Cap. 10: „Sic ergo justificati et amici Dei ac domestici facti, euntes de virtute in virtutem, renovantur, ut apostolus inquit, de die in diem: h. e. mortificando membra carnis suae et exhibendo ea arma justitiae in sanctificationem, per observationem mandatorum Dei et ecclesiae, in ipsa justitia per Christi gratiam accepta, cooperante fide bonis operibus, crescunt atque magis justificantur."

justificans, als er der Anfang des Heils, die Grundlage und Wurzel der Rechtfertigung ist[1]); aber Niemand soll sich mit dem bloßen Glauben schmeicheln, als wenn er dadurch allein das Erbtheil empfange, auch wenn er nicht mit Christo dulde"[2]). — Noch bestimmtere Beziehung, als diese Satzungen, die letztere namentlich,

1) Cap. 8: „Cum vero apostolus dicit, justificari hominem per fidem et gratis, ea verba in eo sensu intelligenda sunt, quem perpetuus ecclesiae catholicae consensus tenuit et expressit: ut scilicet per fidem ideo justificari dicamur, quia fides est humanae salutis initium, fundamentum et radix omnis justificationis, sine qua impossibile est placere Deo, et ad filiorum ejus consortium pervenire: gratis autem justificari ideo dicamur, quia nihil eorum, quae justificationem praecedunt, sive fides sive opera, ipsam justificationis gratiam promeretur" cet.

2) Cap. 11: „Nemo autem, quantumvis justificatus, liberum se esse ab observatione mandatorum putare debet: nemo temeraria illa et a patribus sub anathemate prohibita voce uti, Dei praecepta homini justificato ad observandum esse impossibilia. Nam Deus impossibilia non jubet, sed jubendo monet, et facere quod possis et petere quod non possis, et adjuvat ut possis. Cujus mandata gravia non sunt, cujus jugum suave est et onus leve. Qui enim sunt filii Dei, Christum diligunt; qui autem diligunt eum, ut ipsemet testatur, servant sermones ejus; quod utique cum divino auxilio praestare possunt. Licet enim in hac mortali vita quantumvis sancti et justi in levia saltem et quotidiana, quae etiam venialia dicuntur, peccata quandoque cadant, non propterea desinunt esse justi . . . Itaque nemo sibi in sola fide blandiri debet, putans fide sola se haeredem esse constitutum haereditatemque consecuturum, etiamsi Christo non compatiatur, ut et conglorificetur; nam et Christus ipse, ut inquit apostolus, cum esset filius Dei, didicit ex iis, quae passus est, obedientiam et consummatus factus est omnibus obtemperantibus sibi causa salutis aeterna" cet. — Vergl. Cap. 9: „Quamvis autem necessarium sit credere, neque remitti, neque remissa unquam fuisse peccata, nisi gratis divina misericordia propter Chr.: nemini tamen fiduciam et certitudinem remissionis peccatorum suorum jactanti et in ea sola quiescenti peccata dimitti vel dimissa esse dicendum est, cum apud haereticos et schismaticos possit esse, immo nostra tempestate sit, et magna contra ecclesiam cath. contentione praedicetur, vana haec et ab omni pietate remota fiducia. Sed neque illud asserendum est, oportere eos, qui fere justificati sunt, absque ulla omnino dubitatione apud semetipsos statuere, se esse justificatos, neminemque a peccatis absolvi ac justificari, nisi eum, qui certo credat se absolutum et justificatum esse, atque hac sola fide absolutionem et justificationem perfici, quasi qui hoc non credit, de Dei promissis deque mortis et resurrectionis Christi efficacia dubitet. Nam sicut nemo pius de Dei misericordia, de Christi merito deque sacramentorum virtute et efficacia dubitare debet: sic quilibet, dum seipsum suamque propriam infirmitatem et indispositionem respicit, de sua gratia formidare et timere potest, cum nullus scire valeat certitudine fidei, cui non potest subesse falsum, se gratiam Dei esse consecutum."

auf die lutherische Lehre nehmen sodann die Canones[1]) mit ihrer bestimmten Verdammung des eigenthümlichen Wesens evangelischer Rechtfertigungslehre. „Wenn jemand sagt," heißts Can. 9.[2]), „daß der Sünder durch den bloßen Glauben gerechtfertigt werde, so daß er meint, es werde nichts anders erfordert, was mitwirkt, um die Gnade der Rechtfertigung zu erlangen, und es sei auf keine Weise nothwendig, daß sich der Sünder durch die Bewegung seines Willens vorbereite und disponire, der sei verdammt;" Can. 11. demnächst[3]): „Wenn jemand sagt, die Menschen würden gerechtfertigt durch bloße Zurechnung des Verdienstes Christi oder durch bloße Sündenvergebung, ohne die Gnade und Liebe, die durch den H. Geist in ihren Herzen ausgegossen wird, der sei verdammt;" und endlich Can. 12.[4]): „Wenn jemand sagt, der rechtfertigende Glaube sei nichts Anderes, als Vertrauen auf die göttliche Barmherzigkeit, welche um Christi willen die Sünden vergibt, oder dies Vertrauen allein sei es, wodurch wir gerechtfertigt werden, der sei verdammt"[5]).

---

1) Cap. 12 sqq. nehmlich, die nicht so streng mehr die eigentliche Rechtfertigungslehre angehen, werden angemessener erst an einem anderen Orte zu näherer Betrachtung kommen. (Ueber Cap. 12. 16. übrigens s. schon diesen §. unten bei Nr. 4) und Nr. 2) Ende, S. 386. u. S. 382. Anm. 2.)

2) „Si quis dixerit, sola fide impium justificari, ita ut intelligat, nihil aliud requiri, quod ad justificationis gratiam consequendam cooperetur, et nulla ex parte necesse esse eum suae voluntatis motu praeparari atque disponi: anathema sit."

3) „Si quis dixerit, homines justificari vel sola imputatione justitiae Christi, vel sola peccatorum remissione, exclusa gratia et caritate, quae in cordibus eorum per Sp. S. diffundatur, atque illis inhaereat; aut etiam gratiam, qua justificamur, esse tantum favorem Dei: anathema sit."

4) „Si quis dixerit, fidem justificantem nihil aliud esse, quam fiduciam divinae misericordiae peccata remittentis propter Chr., vel eam fiduciam solam esse, qua justificamur: anathema sit."

5) Vergl. auch Can. 13: „Si quis dixerit, omni homini ad remissionem peccatorum assequendam necessarium esse, ut credat certo et absque ulla haesitatione propriae infirmitatis et indispositionis, peccata sibi esse remissa: anathema sit," und besonders Can. 14: „Si quis dixerit, hominem a peccatis absolvi ac justificari ex eo, quod se absolvi ac justificari certo credat; aut neminem vere esse justificatum, nisi qui credat se esse justificatum, et hac sola fide absolutionem et justificationem perfici: anathema sit;" — sowie auch in etwas anderer Beziehung Can. 24: „Si quis dixerit, justitiam acceptam non conservari atque etiam augeri coram Deo per bona opera, sed opera ipsa fructus solummodo et signa esse justificationis adeptae, non autem ipsius augendae causam: anathema sit;" u. a.

Die katholischen und lutherischen Hauptsätze und Hauptdivergenzen über die Rechtfertigung, aus den beiderseitigen Symbolstellen resultirend, sind also im Einzelnen folgende:

1) Der Begriff der *justificatio* ist im lutherischen System nach dem biblischen Sprachgebrauch — wie zur so allein möglichen Befriedigung des Bedürfnisses eines die Tiefe des Falls und die Schwere der Versündigung wahrhaft erkennenden und fühlenden Gewissens — Sündenvergebung und Gerechterklärung des Sünders durch Zurechnung des Verdienstes, der Gerechtigkeit, Christi („justum pronunciare, a peccatis et aeternis peccatorum suppliciis absolvere propter justitiam Christi, quae a Deo fidei imputatur" — F. C. art. 3. p. 685; ob S. 367.); es ist mithin eine gerichtliche Handlung, ein actus forensis Gottes, wodurch er den Menschen für schuldfrei und gerecht erklärt (und welcher dann erst als seine Frucht die Heiligung hervorbringt, die in ihrer wankenden Kraft nicht der Grund menschlichen Vertrauens seyn kann und darf). Im katholischen System dagegen — unter der eigenthümlichen katholischen Verkennung der wahren Tiefe wie des menschlichen Verderbens, so damit zugleich der rettenden Erbarmung — ist justificatio, nach der Wortetymologie, wirkliche Gerechtmachung (ex impio justum efficere); sie begreift an und für sich die Heiligung des Menschen durch den Geist Gottes im Zusammenwirken mit der Freiheit des Menschen (als Grund des menschlichen Vertrauens) in sich; und es findet also nicht sowohl eine erklärende und erst demnächst vermittelst dieser Erklärung auch umwandelnde, sondern eine an sich physisch und moralisch einwirkende, eine direct umwandelnde Thätigkeit Gottes hier statt.

2) Als den objectiven Grund der Rechtfertigung sehen beide Kirchen (wiewohl weit divergirend in der Vorstellung über die Größe seines Werthes) den Versöhnungstod Christi an; aber grundverschieden bestimmen sie dann die Art, wie sich der Mensch das Verdienst Christi aneigne. Nach der lutherisch biblischen Lehre, in gleich ernster Anschauung des Falls, als tiefer Würdigung des göttlichen Gnadenmittels zur Wiederaufrichtung, geschieht dies allein durch den Glauben (als die aneignende subjective Ergreifung des alleinigen objectiven Verdienstes Christi); „sola fides est medium et instrumentum, quo Christum salvatorem et in Christo justitiam apprehendimus" (F. C. art. 3. p. 584,

ob. S. 367 ff.); und es bleibt dabei alle und jede Rücksicht auf frühere, gegenwärtige oder zukünftige gute Werke und sittliche Verdienste gänzlich ausgeschlossen. Nach der katholischen Lehre ist nicht der Glaube allein, sondern zugleich auch — als sei Christi Verdienst nicht vollgültig und das gläubige Ergreifen desselben nicht vollkräftig für sich — die damit zusammenhängende Besserung sammt den guten Werken und Satisfactionen Bedingung der Sündenvergebung von Seiten des Menschen.

Den Gegensatz, in welchen hier die katholische Kirche offensichtlich mit der Bibel geräth, suchen ihre Dogmatiker und Apologeten auf Grund der principiellen Tridentinischen Bestimmungen künstlich, wie kümmerlich genug dadurch zu heben, daß sie behaupten, der Glaube, der jezuweilen in der Bibel als alleiniges Mittel der Beseligung angegeben werde, sei im Gegensatz gegen das Mosaische Gesetz zu verstehen, oder der Ausdruck Glaube begreife hier zugleich die ganze gottgefällige Richtung des Gemüths, Glaube, Liebe und Hoffnung in untrennbarer Verbindung, sei nicht eine fides informis, sondern eine fides formata, der Glaube, der in der Liebe lebendige Gestalt gewonnen habe; die Werke aber, die in der Schrift als Beseligungsmittel verworfen würden, seien nicht sittliche Handlungen, sondern die Satzungen des Mosaismus; der heilige Gott könne ja doch nur gebesserten Sündern ihre Schuld vergeben, und so müsse nothwendig zur Empfänglichkeit für die Begnadigung neben dem Glauben auch die Heiligung hinzukommen; die Lehre von der Rechtfertigung durch den bloßen Glauben wirke unvermeidlich sittlich nachtheilig.

Aber freilich leugnete ja die lutherische Kirche keinesweges die nothwendige Beziehung der Sittlichkeit auf den Glauben[1]). Ja selbst alle wahre Sittlichkeit erkennt sie — in einer Einfalt und Tiefe geistlicher Anschauung und Erfahrung, von der die katholische Kirche kaum eine Ahnung hat — erst lediglich für Wirkung und

---

1) „O es ist ein lebendig, geschäftig, thätig, mächtig Ding um den Glauben, daß unmöglich, daß er nicht ohne Unterlaß sollte Gutes wirken. Er fraget auch nicht, ob gute Werke zu thun sind, sondern ehe man fraget, hat er sie gethan und ist immer im Thun . . ., also daß unmöglich ist, Werk vom Glauben scheiden, ja so unmöglich, als Brennen und Leuchten vom Feuer mag geschieden werden" — Conc.-Formel Art. 4. Sol. decl. p. 701 (aus Luther).

Ausfluß eben des Glaubens[1]), welcher zuvor die Person selbst heilige und zu heiligen Werken befähige[2]). Nur, erklärt sie deutlich (schon in den Symbolen, wie noch genauer demnächst in der Dogmatik), dürfe der Glaube, sofern er irgend sittliche Disposition und Wirkung mit sich führe oder sei, nicht als Mittel der Rechtfertigung betrachtet werden; ein solches sei der Glaube blos und ausschließlich in seiner Beziehung auf das Verdienst Christi als ὄργανον ληπτικόν. Ueberhaupt nehmlich könne ja wohl der Glaube einerseits als receptiv oder instrumental, andererseits als productiv oder activ betrachtet werden; letztere Eigenschaft und Wirkung fehle dem wahren Glauben nie und nur wahrer Glaube sei auch der rechtfertigende; aber Glaube sei doch ein rechtfertigender Glaube nie und nimmer, sofern er activ, werkthätig, lebendig in seiner Wirkung sei[3]), sofern er gute Werke hervorbringe, die ja ohnehin, wie alle wenn auch

---

1) „Cum impossibile sit diligere Deum, nisi prius fide apprehendatur remissio peccatorum. Non enim potest cor, vere sentiens Deum irasci, diligere Deum, nisi ostendatur placatus“ — Apol. C. A. art. p. 66. [ob. S. 369.]. Vergl. mit Conc.-Formel Art. 4. p. 701. (aus Luther): „Solche Zuversicht und Erkenntniß göttlicher Gnade machet fröhlich, trotzig und lustig gegen Gott und alle Creaturen, welches der H. Geist thut im Glauben; daher der Mensch ohne Zwang willig und lustig wird, jedermann Gutes zu thun, jedermann zu dienen, allerlei zu leiden, Gott zu Liebe und Lob, der ihm solche Gnade erzeiget hat.“ („Die katholische Lehre ist eine beharrliche Verkennung dieses Verhältnisses, die protestantische ist ganz darauf gerichtet“ — Nitzsch Protest. Beantw. der Symb. Möhlers S. 133.).

2) „Gute fromme Werke machen nimmermehr einen guten frommen Mann, sondern ein guter frommer Mann machet gute fromme Werke . . Also daß allewege die Person zuvor muß gut und fromm seyn vor allen guten Werken, und gute Werke folgen und ausgehen von der frommen guten Person . . Wie die Bäume müssen ehe seyn denn die Früchte . ., also muß der Mensch in der Person zuvor fromm oder böse seyn, ehe er gute oder böse Werke thut“ — Luther von der Freiheit eines Christenmenschen Lpz. A. XVII. S. 388. Vergl. F. C. art. 4. p. 700, unten §. 54.

3) Immerhin fordert ja auch die lutherische Dogmatik von dem rechtfertigenden Glauben als solchem die Eigenschaft, daß er ein wirklicher, lebendiger sei, dies viva fides im Gegensatz gegen eine otiosa opinio; gänzlich ausschließt sie aber von dem rechtfertigenden Glauben als solchem die Eigenschaft, daß er ein lebendiger sei im Sinne von efficax, per caritatem operans; immerhin sei ja auch der rechtfertigende Glaube in solchem Sinne ein lebendiger, immer aber sei justificans doch nur die fides, *quae* viva, nimmermehr jedoch *qua* viva. Vergl. dagegen die reformirte und Arminianische Ansicht unt. §. 52, 1.

noch so ernstlich fortschreitende Heiligung im Leben des Fleisches, stets etwas vor Gott gar Unvollkommenes seien und blieben[1]), lediglich vielmehr sofern er receptiv sei, sofern er das vor Gott allein vollkommene und alle Sünde in Wahrheit bedeckende Verdienst Jesu Christi sich aneigne[2]). (Mit anderm Worte: Der Glaube ist ja allerdings nicht blos ein Ruhendes, sondern auch ein sich sittlich Bethätigendes, hat aber seinen alleinigen Grund doch nicht in dieser eignen sittlichen Eigenschaft, am wenigsten in irgend welcher Verdienstlichkeit daraus hervorquellender Gesinnung, sondern lediglich in dem einigen Verdienste der vertrauensvoll erfaßten freien Liebe Christi, wobei der H. Geist das Centrum der glaubenden Persönlichkeit ergreift und zu seinem Tempel macht.) Mache man dagegen die Heiligung auch nur irgendwie zur subjectiven Bedingung der Sündenvergebung und Seligkeit neben dem Glauben, so gehe — während ohnehin so die tiefe Einheit des christlichen Glaubenslebens zerreißt (vergl. Nr. 3)) — nothwendig der Begriff der freien Gnade Gottes in Christo, und somit entweder einerseits (bei fehlender Selbst- und Sündenerkenntniß) die Gesinnung einer wahrhaft resignirenden Demuth, oder (bei vorhandener) andererseits der

1) Allerdings, sagt die Concordienformel (art. 3. Sol. decl. p. 690.; s. die Stelle ob. S. 368. u. unten zum Schluß dieses §.), wirke die imputata justitia nothwendig auch eine „inchoata justitia novae obedientiae," welche aber, „cum propter carnem in hac vita imperfecta sit et impura, coram Dei judicio consistere non potest." (Vergl. Apol. C. A. art. 6. p. 191: „Nemo tantum facit, quantum lex requirit.") Die bona opera schließt sie daher, um nicht die Rechtfertigung selbst und Christi Verdienst irgend ungewiß zu machen und zu schmälern, rücksichtslos und absolut als irgend Rechtfertigungsbedingung aus (art. 4. p. 589. u. 708; s. die Stellen ob. S. 370. Anm. 1.).

2) S. Apol. C. A. art. 2. de justific. p. 70.: „Fides non eo justificat, . . quia ipsa sit opus per sese dignum, sed tantum, quia accipit misericordiam promissam;" sowie Form. Conc. art. 3. Sol. decl. p. 684.: „Fides non propterea justificat, quod ipsa tam bonum opus tamque praeclara virtus sit, sed quia in promissione evangelii meritum Christi apprehendit et amplectitur." (In demselben Sinne heißt es ib. p. 689.: „Fides in justificatione coram Deo neque contritione, neque dilectione aliisve virtutibus, sed solo Christo confidit"). — Vergl. auch Luther zu Gal. 2, 16. (Lpz. A. XI, 96): „Der Glaube ergreift Christum, und hat ihn gegenwärtig und fasset ihn also in sich, wie ein Fingerreif einen edlen Stein fasset; und welcher mit solchem Glauben, dadurch er Christum ins Herz gefasset hat, erfunden wird, denselbigen rechnet oder schätzet unser HErr Gott für gerecht."

Gemüthsgrund eines kindlichen Gottvertrauens verloren, und es werde der grundverderblichen Satzung von der Verdienstlichkeit guter Werke, und somit entweder einem verzagenden Kleinmuth oder einer hoffärtigen pharisäischen Werkheiligkeit[1]) im Gegensatz gegen die alleinige Vollgültigkeit und Vollkräftigkeit des Verdienstes Christi der Weg gebahnt; wogegen nun eben die katholische Kirche die Verdienstlichkeit guter Werke gleich entschieden ausspricht[2]).

---

1) Vergl. Apol. C. A. art. 2. p. 63 sq.: „Adversarii . . in securis hypocritis, qui putant se legi satisfacere, excitant praesumptionem et inanem fiduciam operum et contemptum gratiae Christi; et contra pavidas conscientias adigunt ad desperationem, quae operantes cum dubitatione nunquam possunt experiri, quid sit fides et quam sit efficax, ita ad extremum penitus desperant."

2) Die schreienden praktischen Mißbräuche mit für verdienstlich gehaltenen guten Werken hatten die Reformation mit ihrer Vindicirung der Vollgültigkeit des Verdienstes Christi hervorgerufen. Und doch ward — was schon hier um des Zusammenhangs willen anticipirt werden möge (vergl. §. 54.) — wirklich auch wieder zu Trient, im integrirenden Zusammenhange mit ihrer obigen Rechtfertigungslehre, Verdienstlichkeit guter Werke klar und scharf als Doctrin von der katholischen Kirche bekannt. Das Conc. Trid. erklärt Sess. 6. Decr. de justif. cap. 16. (de merito bonorum operum): „Justificatis hominibus . . . proponenda sunt ap. verba, abundate in omni bono opere cet. Atque ideo bene operantibus usque in finem et in Deo superantibus proponenda est vita aeterna, et tanquam gratia filiis per Chr. misericorditer promissa, et tanquam merces ex ipsius Dei promissione bonis ipsorum operibus et meritis fideliter reddenda . . Cum ille ipse Chr. tanquam caput in membra . . in ipsos justificatos jugiter virtutem influat, quae virtus bona eorum opera semper antecedit et comitatur et subsequitur, et sine qua nullo pacto Deo grata et meritoria esse possent, nihil ipsis justificatis amplius deesse credendum est, quominus plene illis quidem operibus, quae in Deo sunt facta, divinae legi pro hujus vitae statu satis fecisse et vitam aeternam suo etiam tempore, si tamen in gratia decesserint, consequendam vere promeruisse censeantur . . Absit tamen, ut christianus homo in se ipso vel confidat vel glorietur . . et non in Domino, cujus tanta est erga omnes homines bonitas, ut eorum velit esse merita, quae sunt ipsius dona;" und dazu Can. 32: „Si quis dixerit, hominis justificati bona opera ita esse dona Dei, ut non sint etiam bona ipsius justificati merita, aut ipsum justificatum bonis operibus, quae ab eo per Dei gratiam et Christi meritum fiunt, non vere mereri augmentum gratiae, vitam aeternam et ipsius vitae aeternae, si tamen in gratia decesserit, consecutionem atque etiam gloriae augmentum: anathema sit." Vergl. Sess. 14. Decr. de poenitent. cap. 8.; außerdem auch Bellarmin. justific. 5, 1: „Habet communis catholicorum omnium sententia, opera bona justorum vere ac proprie esse merita et merita non cujuscunque praemii, sed ipsius vitae aeternae," in Verbindung mit 5, 10: „Merita justorum non opponuntur meritis Christi, sed ab illis nascun-

3) Jener im katholischen und lutherischen System so verschiedenen Ansicht über das Geschäft des Glaubens bei der Rechtfertigung liegt dann freilich auch ein gar verschiedener Begriff vom Glauben selbst in dem katholischen und lutherischen System zum Grunde; eine Divergenz, welche, wie sie (im Zusammenhange mit dem katholischen Pelagianisiren) die tiefsten anthropologischen Wurzeln hat[1]), so von dem bedeutsamsten Einflusse auf die gesammte beiderseitige soteriologische Anschauung seyn mußte[2]). Das *Concil. Trid.* bezeichnet Sess. 6. (Decr. de justif.) cap. 6.[3]) den Glauben als die Ueberzeugung, daß dasjenige wahr sei, was von Gott geoffenbart und verheißen ist, und zwar besonders, daß der Sünder durch die göttliche Gnade in Christo gerechtfertigt werde. In der Hauptsache wird also hier der Glaube eigentlich als ein bloßes Fürwahrhalten dargestellt. Bei der lutherischen Bestimmung vom Glauben hingegen[4]) tritt die Beziehung auf das historische Fürwahr-

---

tur, et quidquid ipsa justorum merita laudis habent, id totum redundat in laudem meritorum Christi . . Nec merita hominum requiruntur propter insufficientiam meritorum Christi, sed propter maximam eorum efficaciam; meruerunt enim Christi opera apud Deum non solum, ut salutem consequeremur, sed etiam ut eam per merita propria consequeremur."

1) Als bedürfe etwa nur oder vorzugsweise der menschliche Verstand göttlicher Erneuung; und im Grunde auch er nicht, da Alles nur durch die Sünde geschwächt ist.

2) Was man neuerlich (Schmieder Einl. in die kirchl. Symbolik S. 27.) als „Grundcharakter der evangelischen Kirche" überhaupt angeführt hat, „die persönliche Aneignung der allgemeinen Wahrheit," (wie sie allerdings in Luthers Katechismen meisterhaft durch Alles formal durchgeführt worden ist), dies hat wenigstens in Beziehung auf die Ansicht vom Glauben, und damit auf die Grundlehre von der Rechtfertigung überhaupt und ihren Connex, seine volle materiale Wahrheit.

3) S. oben S. 374. Anm. 2. — Vergl. Catech. Rom. I, I, 1: „Nos de ea fide loquimur, cujus vi omnino assentimur iis, quae tradita sunt divinitus."

4) S. die oben S. 368 f. angeführten Stellen Augsb. Conf. Art. 20., Apol. A. C. art. 2. p. 68 sq. 72, und Form. Conc. art. 3. p. 585.; 4. p. 701. Vergl. auch Apol. art. 5. de poenitentia p. 172.: „Adversarii, cum de fide loquuntur et dicunt, eam praecedere poenitentiam, intelligunt fidem non hanc, quae justificat, sed quae in genere credit, Deum esse, poenas propositas esse impiis cet. Nos praeter illam fidem requirimus, ut credat sibi quisque remitti peccata; de hac fide speciali litigamus, . . haec fides ita sequitur terrores, ut vincat eos et reddat pacatam conscientiam." (Uebereinstimmend hatte denn auch schon die Augsb.

halten zurück (wenngleich Erkenntnißthätigkeit ja natürlich vom Glauben auch nicht etwa ausgeschlossen wird[1])), und der Glaube wird wesentlich aufgefaßt — nach apostolischem Begriff — als vertrauensvolles (persönlich aneignendes) Ergreifen der göttlichen Gnade, von welchem als seine wesenhafte Frucht und Wirkung zugleich ein neues sittlich religiöses Lebensprincip[2]), eine gänzliche Hingabe an den Erlöser, welche nothwendig eben auch sittliche Wirkungen hervorbringen muß (S. 379 f.)[3]), nicht losgerissen werden kann, während der katholische Glaube solch große Eigenschaft keineswegs hat[4]). Der eigentliche Sitz des Glaubens nach dem verdünnenden katholischen Begriff ist ja der Verstand, nach lutherischem der ganze innere Mensch, und vorwaltend der Wille[5]). So erscheint der Glaube nach lutherischem Begriff seinem Wesen und Wirken nach als ein religiöses durch und durch

---

Conf. Art. 12. vom Glauben im Verhältniß zur Buße gesagt: „Und ist wahre rechte Buße eigentlich Reu und Leid, oder Schrecken haben über die Sünde, und doch daneben gläuben an das Evangelium und Absolution, daß die Sünde vergeben und durch Christum Gnade erworben sei, welcher Glaube wiederum das Herz tröstet und zufrieden macht.")

1) Daher denn allerdings auch die Apol. A. Conf. art. 2. p. 68. sagt: „Illa fides, quae justificat, non est *tantum* notitia historiae," und die F. C. p. 585. das agnoscere Chr. noch vor das confidere setzt. (ob. S. 369.)

2) „Das göttliche Werk in uns, das uns wandelt und neu gebieret aus Gott, tödtet den alten Adam, und macht uns ganz andere Menschen von Herzen, Muth, Sinn und allen Kräften" rc., wie Luther sich ausdrückt in der Vorrede zur Auslegung des Römerbriefs, deren hieher gehörige Stellen [vergl. S. 379. Anm. 1. u. S. 380. Anm. 1.] auch in die Form. Conc. art. 4. de bon. opp. p. 701. aufgenommen worden sind. (Vergl. Luthers Pred. über das Ev. Dom. 11. p. tr. in der Kirchenpostille Lpz. A. XIV. S. 233 b: „Der Glaube ist ein lebendig wesentlich Ding, machet den Menschen ganz neu und wandelt ihm den Muth, und kehret ihn ganz und gar um, er gehet in den Grund, und geschicht da eine Verneuerung des ganzen Menschen" rc., und andere Stellen Luthers).

3) Obwohl nach dem Bemerkten doch nie diese Glaubenswirkung das Rechtfertigende im Glauben ist, sondern eben nur das eigentliche Glaubenswesen.

4) Eben in dieser Negativität behauptet auch das Conc. Trid. eine fides *vera*, auch wenn sie nicht *viva* ist (Sess. VI. can. 28: „Si quis dixerit, amissa per peccatum gratia simul et fidem semper amitti, aut fidem, quae remanet, non esse veram fidem, licet non sit viva, aut eum, qui fidem sine caritate habet, non esse Christianum: anathema sit.").

5) Vergl. Bellarmin. justif. I, 4: „Siquidem illi [die Protestanten] fidem collocant in voluntate [nur nicht etwa ausschließlich] . ., Catholici fidem in intellectu sedem habere docent."

lebendiges und belebendes Princip (ruhend.eben ganz und gar — gemäß dem neutestamentlichen πιστεύειν εἰς, πρός, ἐπί — auf hinnehmendem Vertrauen); dazu nun aber sucht man katholischerseits das wahrhaft entsprechende Analogon umsonst[1]).

4) Mit dem rechtfertigenden Glauben ist nach lutherischem Sinne zugleich die für das christliche Leben und seinen Kampf unermeßlich bedeutsame Gewißheit verbunden, daß trotz des Sündhaften, dem auch der Gläubige unterworfen bleibt, doch die göttliche Gnade in Christo nicht wanke, sondern fest sei[2]), eben weil es nicht eine irgend in ihrem Wesen von menschlicher Aufnahme abhängige, subjective, an und für sich gerechtmachende, sondern gerechterklärende, lediglich göttliche, objective Gnade der Rechtfertigung, die Erlösungsthat selbst, ist, das (nicht subjectiv eingeflößte, sondern — 2 Cor. 5, 21. — objectiv) zugerechnete Verdienst, Wesen und Werk Christi selbst. Nach dem katholischen System dagegen, welches — gleich blos natürlicher Weisheit — das Vertrauen des Menschen auf den schwankenden, subjectiv menschlichen Grund der Heiligung stützt (der Erlösungsthat insofern, als sie eine Gestalt gewinnt in uns), findet eine solche unwandelbare Gewißheit natürlich nicht statt, sondern Niemand soll zuversichtlich wissen können, daß er zu den Begnadigten und Erwählten gehöre, außer durch besondere Offenbarung. S. Conc. Trid. Sess. 6. Cap. 9. (oben S. 376. Anm. 2.), Cap. 12. und Can. 13—16[3]).

---

1) Die katholische Kirche, deren Semipelagianismus nur einer Stärkung der geschwächten sittlichen Kraft bedarf, hat ja keinen Raum für solch ein neues Princip.

2) „So gewiß, daß man tausendmal darüber stürbe" (Luth. u. F. Conc. art. 4. p. 701.: „Glaub ist eine lebendige, erwegene Zuversicht auf Gottes Gnade, so gewiß, daß" ꝛc.). Vergl. auch Luthers viele andere, Sünde, Tod, Teufel und Hölle trotzende Stellen über Rechtfertigung („Stößet der Tod daher, so habe ich Christum, der ist mein Leben; stößet die Sünde daher, so habe ich Christum, der ist meine Gerechtigkeit; stößet die Hölle und Verdammniß daher, so habe ich Christum, der ist meine Seligkeit; also es stoße herein, was da wolle, so habe ich Christum, den kann ich vorwenden, daß mir nichts kann schaden" — Luth. Kirchenpostille zum Ev. D. 20. p. tr. Lpz. A. Th. XIV. S. 354.; u. dergl.), und die alten lutherischen Kirchenlieder über den Gegenstand.

3) Can. 13. 14. s. oben S. 377. Anm. 5. — Can. 15.: „Si quis dixerit, hominem renatum et justificatum teneri ex fide ad credendum, se certo esse in numero praedestinatorum: anathema sit," und besonders Can. 16. (welcher eben allein — nächst Cap. 12. — die Bestimmung von der besonderen Offenbarung

5) Da nach dem katholischen System die justificatio mit der sanctificatio zusammenfällt, letztere aber ihrer Natur nach ein fortschreitendes Heiligwerden ist, so findet nach der katholischen Lehre auch ein Fortschreiten in der Rechtfertigung statt, und es gibt verschiedene Grade derselben; s. Conc. Trid. Sess. 6. Cap. 10. (oben S. 375. Anm. 2.) und Can. 24. (oben S. 377. Anm. 5.). Nach der lutherischen Lehre dagegen, wonach die Rechtfertigung ein Act Gottes ist, ist sie natürlich auch allem Fluctuiren überhoben, ein für allemal abgeschlossen und unveränderlich (Jesus Christus gestern und heute und derselbe in Ewigkeit), stets desselben göttlichen Balsams voll.

Endlich 6) kommt zu allen diesen Differenzen auch noch die über die Möglichkeit einer vollständigen Erfüllung des göttlichen Gesetzes, einer vollkommenen Heiligung und Liebe etc., in diesem Leben hinzu. Da die katholische Kirche Heiligung wesentlich mit als Bedingung der Sündenvergebung setzt, so weiset dawider die lutherische in der Entgegnung auf die Unvollkommenheit der ersteren hin, indem sie fragt, wie denn bei einer hienieden ja nur unvollkommen dem Umfange des göttlichen Gesetzes genügenden Heiligung und Liebe[1]) man doch vollkommener Sündenvergebung sich getrösten wolle. Dagegen behauptet nun die katholische Kirche, die Oberflächlichkeit in der Sündenerkenntniß, wie die praktischen Mißbräuche bei der Rechtfertigungstheorie, zum Extrem steigernd[2]), nicht blos die Möglichkeit einer Erfüllung des

---

enthält): „Si quis magnum illud usque in finem perseverantiae donum se certo habiturum, absoluta et infallibili certitudine dixerit, nisi hoc ex speciali revelatione didicerit: anathema sit," sowie Cap. 12.: „Nemo, quamdiu in hac mortalitate vivitur, de arcano divinae praedestinationis mysterio usque adeo praesumere debet, ut certo statuat se omnino esse in numero praedestinatorum: quasi verum esset, quod justificatus aut amplius peccare non possit, aut, si peccaverit, certam sibi resipiscentiam promittere debeat; nam, nisi ex speciali revelatione, scire non potest, quos Deus sibi elegerit," sind übrigens allerdings eigentlich mehr noch den Anmaßungen des prädestinatianischen Calvinismus, als dem lutherischen Lehrbegriffe entgegengestellt worden.

1) „Die bewirkende Ursache der Rechtfertigung ist ja auch uns die Liebe, aber nicht die dürftige menschliche Liebe, sondern die reiche Liebesbarmherzigkeit Gottes Eph. 2, 4." — Sartorius a. a. O. S. 222.

2) „Welches Menschenkind darf so vermessen sich selbst erhöhen, zu rühmen, es sei von jener vollkommenen Liebe völlig durchdrungen und ganz heilig! . . Wenn also eine solche vor Gott gerechtmachende Heiligung in der vollkommenen Liebe nirgends auf Erden vorhanden und in keinem Menschen von der Schrift

ganzen Gesetzes von Seiten der Wiedergebornen Conc. Trid. Sess. 6. Cap. 11. — s. oben S. 376. Anm. 2. — und Can. 18.[1]), sondern sie geht im Pelagianismus noch weiter, und lehrt, der Mensch könne mehr sogar thun, als das göttliche Gesetz von ihm fordere, er könne es nicht allein verdienstlich (s. S. 382. Anm. 2.), sondern sogar überverdienstlich, durch opera supererogationis, vollbringen, wodurch er einen Ueberschuß von Verdiensten sich erwerbe (vergl. S. 348 f. u. unt. §. 54. 69.): ein Extrem, an welches die lutherische Lehre ja nicht von ferne denken kann[2]).

Aus allem Obigen erhellet so zur Gnüge, ob die Apol. A. C. art. 2 p. 60. von den katholischen Satzungen über die Rechtfertigung mit Grunde oder Ungrunde behauptet: „misere contaminant hunc locum, et obscurant gloriam et beneficia Christi, et eripiunt piis conscientiis propositas in Christo consolationes."

§. 52.

Rechtfertigungslehre der übrigen eigenthümlichen Kirchenpartheien.

Entweder im Wesentlichen von Haus aus mehr an das lutherische oder von Haus aus mehr an das r. katholische Dogma von der Rechtfertigung — sachlich katholisirend in höherem oder niederem Grade freilich dann doch im Wesentlichsten alle — schließen nun auch die übrigen eigenthümlicheren Kirchengemeinschaften sich an (vergl. S. 364).

1. An die Lehre der lutherischen Kirche von der Rechtfertigung schließt sich zunächst die reformirte Kirche an. Sie hat aller-

---

anerkannt wird, und wenn, wo Anfänge wohl und Antriebe jener Liebe in den Geheiligten vorhanden, doch keiner so wider die Demuth sündigen darf, eine fehllose Gerechtigkeit vor Gott darauf zu gründen, und auch etwaigen pharisäischen Versicherungen der Art kein verständiger Mensch glauben soll: mit welcher Stirne wagt man doch die beiden in ihrer Unwahrheit sich steigernden Sätze zu behaupten, die Rechtfertigung sei auch die Heiligung und die Heiligung sei die Gerechtmachung!" — Sartorius a. a. O. S. 215.

1) Can. 18. faßt die hieher gehörigen Satzungen des 11. Capitels zusammen: „Si quis dixerit, Dei praecepta homini etiam justificato et sub gratia constituto esse ad observandum impossibilia, anathema sit."

2) Sie erklärt ausdrücklich auch das Glaubensleben der Wiedergebornen nur für ein „incipere" (Apol. C. A. art. 3, ob. S. 369.), für eine „inchoata justitia," aber „propter carnem in hac vita imperfecta et impura" (Form. Conc. art. 3., ob. S. 368., vergl. S. 381. Anm. 1.); und ihr Urtheil über verdienstliches und überverdienstliches Werk s. unten §. 54.

dings einige und mit die hauptsächlichsten der lutherischen Lehrbestimmungen aufgenommen [1]). Nichtsdestoweniger aber kann sie doch nur als eine wesentliche Schwächung und Entstellung der lutherischen Lehre, mithin im Grunde als eine andere, als ein Lehrsystem, dem das Specifische fehlt, woraus das ganze lutherische erwachsen ist, erscheinen. Nicht nur, daß im besten Falle eben das, woraus die lutherische Kirche erwachsen ist, die reformirte nur mit in ihre Dogmatik aufgenommen haben würde. (Damit hängt ja dann zusammen, daß, während die lutherische Kirche ihre Lehre von der Rechtfertigung als die praktische Hauptlehre geltend macht und der Natur der Sache nach geltend machen muß [2]), die Rechtfertigungslehre der reformirten Kirche so wenig Grund- und Kernlehre des Lehrbegriffs ist, daß sie vielmehr hinter anderen Lehrstücken,

---

1) Die Conf. Helv. II. c. 15. bekennt: Docemus cum apostolo, hominem peccatorem justificari sola fide in Christum . . Justificare autem significat apostolo . . peccata remittere, a culpa et poena absolvere, in gratiam recipere et justum pronuntiare;" (worauf — nach c. 16. — „fides . . omnis generis bonos fructus et bona opera progignit"); Conf. Gall. art. 18.: „In sola Chr. obedientia prorsus acquiescimus, quae quidem nobis imputatur, tum ut tegantur omnia nostra peccata, tum etiam ut gratiam coram Deo nanciscamur;" (daher — nach art. 20. — „credimus, nos sola fide fieri justitiae participes;" aber — art. 22. — „tantum abest, ut bene et sancte vivendi studium fides exstinguat, ut etiam illud cieat et inflammet in nobis, unde bona opera necessario consequuntur"); Art. Angl. 11. 12.: „Tantum propter meritum Christi per fidem . . justi coram Deo reputamur. Quare, sola fide nos justificari, doctrina est saluberrima ac consolationis plenissima. Bona opera, quae sunt fructus fidei, quanquam peccata nostra expiare non possunt, Deo tamen grata sunt et accepta in Christo, atque ex vera et viva fide necessario profluunt;" Conf. Belg. art. 22.: „Credimus, Sp. S. veram in cordibus nostris fidem accendere, quae Jesum Chr. cum omnibus suis meritis amplectitur eumque suum ac sibi proprium efficit nihilque amplius extra eum quaerit. Merito igitur cum Paulo dicimus, nos sola fide justificari . . Interim proprie loquendo nequaquam intelligimus ipsam fidem quae nos justificat, ut quae sit duntaxat instrumentum, quo Christum, justitiam nostram, apprehendimus" („Fieri autem non potest — art. 24. —, ut sancta haec fides in homine otiosa sit" cet.); Heidelb. Katech. Fr. 60.: „Wie bist du gerecht vor Gott? Allein durch wahren Glauben an J. Chr.; also daß . . Gott ohne all mein Verdienst aus lauter Gnade mir die vollkommene Genugthuung, Gerechtigkeit und Heiligkeit Christi schenkt und zurechnet, als hätte ich nie keine Sünde begangen noch gehabt, und selbst alle den Gehorsam vollbracht, den Christus für mich hat geleistet."

2) Auch — beiläufig bemerkt — geltend gemacht hat selbst schon zur Zeit des prädestinatianisirenden Lutherschen Streitens mit Erasmus.

vor Allem hinter der Calvinischen Prädestinationslehre, ganz entschieden zurücktritt)[1]). Und nicht nur ferner, daß der wesentliche Irrthum über die Person Christi auch hier, und hier noch deutlicher, als in der Lehre von dem Werke Christi, eine allzeitige lebenskräftige Anwendung abstract theoretischer Bestimmungen in concreter Praxis hindert[2]). Sondern die theoretischen Bestimmungen selbst nun über die Lehre von der Rechtfertigung sind theilweise Mißweisungen. Wie nehmlich das reformirte Dogma in der Person Christi das Menschliche weit vor dem Göttlichen betont, und dadurch die Person Christi selbst ihres göttlichen Inhalts bezugsweise entleert: so stellt es ja auch in der Lehre von der Rechtfertigung neben und in das Objective des lutherischen Heilsgrundes das Subjective menschlicher Zuthat, indem es die Rechtfertigung selbst vielmehr oder mindestens ebenso sehr auf die subjective Gottesgemeinschaft, als auf die objective Sündenvergebung gründet, und den rechtfertigenden Glauben nicht sowohl nur als das Mittel und Organ zum Ergreifen der allein heilskräftigen Gerechtigkeit Christi, als vielmehr als die wesentlich in sich selbst schon lebens- und heilskräftige Seligkeitsbedingung faßt, und entkleidet so die Justificationslehre selbst ihrer specifisch lutherischen Bedeutung[3]). Damit hängt dann auch

---

1) Ja nicht eben blos speciell hinter der Calvinistischen Prädestinationslehre tritt die reformirte Rechtfertigungslehre zurück, sondern im Allgemeinen auch hinter dem generell synthetisch-wissenschaftlichen Colorit der reformirten Glaubenslehre überhaupt; wenn eben, was im lutherischen System allerzeugendes Princip, im reformirten nur ein einzelnes unter vielen Dogmen ist; mit anderem Worte wenn es wahr ist, was W. Gaß über „den Charakter der reformirten Glaubenslehre," in Suckow's Zeitschrift „der Prophet" 1845. April S. 302. unbefangen und treffend genug ausspricht: „Die reformirte Glaubenslehre kommt so zu Stande, daß in dem System theologischer Begriffe das Falsche ausgemerzt, das neu gefundene Evangelische hineingezeichnet und methodisch verbunden wird; lutherischerseits ließe sich eher sagen, daß die Dogmatik um die symbolisch fixirte Idee von Glauben und Rechtfertigung herumgewachsen sei."

2) Ist Christus nicht in jedem Moment seines Wesens und Seyns und in jeder Beziehung wahrhaft und wirksam Gott und Mensch, so ist auch seine Gerechtigkeit nicht in jedem Moment vollgültig zur Deckung menschlicher Sünde, wenigstens nicht lebenskräftig allezeit dafür zu erkennen.

3) Daß dem wirklich so sei, dafür genüge hier — weil durch Symbolstellen die Sache nicht wohl entschieden werden kann, sondern nur durch comparative Dogmatik — die Verweisung auf Schneckenburger-Güder. „Refor-

dings einige und mit die hauptsächlichsten der lutherischen Lehrbestimmungen aufgenommen [1]). Nichtsdestoweniger aber kann sie doch nur als eine wesentliche Schwächung und Entstellung der lutherischen Lehre, mithin im Grunde als eine andere, als ein Lehrsystem, dem das Specifische fehlt, woraus das ganze lutherische erwachsen ist, erscheinen. Nicht nur, daß im besten Falle eben das, woraus die lutherische Kirche erwachsen ist, die reformirte nur mit in ihre Dogmatik aufgenommen haben würde. (Damit hängt ja dann zusammen, daß, während die lutherische Kirche ihre Lehre von der Rechtfertigung als die praktische Hauptlehre geltend macht und der Natur der Sache nach geltend machen muß [2]), die Rechtfertigungslehre der reformirten Kirche so wenig Grund- und Kernlehre des Lehrbegriffs ist, daß sie vielmehr hinter anderen Lehrstücken,

---

1) Die Conf. Helv. II. c. 15. bekennt: Docemus cum apostolo, hominem peccatorem justificari sola fide in Christum . . Justificare autem significat apostolo . . peccata remittere, a culpa et poena absolvere, in gratiam recipere et justum pronuntiare;" (worauf — nach c. 16. — „fides . . omnis generis bonos fructus et bona opera progignit"); Conf. Gall. art. 18.: „In sola Chr. obedientia prorsus acquiescimus, quae quidem nobis imputatur, tum ut tegantur omnia nostra peccata, tum etiam ut gratiam coram Deo nanciscamur;" (daher — nach art. 20. — „credimus, nos sola fide fieri justitiae participes;" aber — art. 22. — „tantum abest, ut bene et sancte vivendi studium fides exstinguat, ut etiam illud cieat et inflammet in nobis, unde bona opera necessario consequuntur"); Art. Angl. 11. 12.: „Tantum propter meritum Christi per fidem . . justi coram Deo reputamur. Quare, sola fide nos justificari, doctrina est saluberrima ac consolationis plenissima. Bona opera, quae sunt fructus fidei, quanquam peccata nostra expiare non possunt, Deo tamen grata sunt et accepta in Christo, atque ex vera et viva fide necessario profluunt;" Conf. Belg. art. 22.: „Credimus, Sp. S. veram in cordibus nostris fidem accendere, quae Jesum Chr. cum omnibus suis meritis amplectitur eumque suum ac sibi proprium efficit nihilque amplius extra eum quaerit. Merito igitur cum Paulo dicimus, nos sola fide justificari . . Interim proprie loquendo nequaquam intelligimus ipsam fidem quae nos justificat, ut quae sit duntaxat instrumentum, quo Christum, justitiam nostram, apprehendimus" („Fieri autem non potest — art. 24. —, ut sancta haec fides in homine otiosa sit" cet.); Heidelb. Katech. Fr. 60.: „Wie bist du gerecht vor Gott? Allein durch wahren Glauben an J. Chr.; also daß . . Gott ohne all mein Verdienst aus lauter Gnade mir die vollkommene Genugthuung, Gerechtigkeit und Heiligkeit Christi schenkt und zurechnet, als hätte ich nie keine Sünde begangen noch gehabt, und selbst alle den Gehorsam vollbracht, den Christus für mich hat geleistet."

2) Auch — beiläufig bemerkt — geltend gemacht hat selbst schon zur Zeit des prädestinatianisirenden Lutherschen Streitens mit Erasmus.

vor Allem hinter der Calvinischen Prädestinationslehre, ganz entschieden zurücktritt)[1]. Und nicht nur ferner, daß der wesentliche Irrthum über die Person Christi auch hier, und hier noch deutlicher, als in der Lehre von dem Werke Christi, eine allzeitige lebenskräftige Anwendung abstract theoretischer Bestimmungen in concreter Praxis hindert[2]. Sondern die theoretischen Bestimmungen selbst nun über die Lehre von der Rechtfertigung sind theilweise Mißweisungen. Wie nehmlich das reformirte Dogma in der Person Christi das Menschliche weit vor dem Göttlichen betont, und dadurch die Person Christi selbst ihres göttlichen Inhalts bezugsweise entleert: so stellt es ja auch in der Lehre von der Rechtfertigung neben und in das Objective des lutherischen Heilsgrundes das Subjective menschlicher Zuthat, indem es die Rechtfertigung selbst vielmehr oder mindestens ebenso sehr auf die subjective Gottesgemeinschaft, als auf die objective Sündenvergebung gründet, und den rechtfertigenden Glauben nicht sowohl nur als das Mittel und Organ zum Ergreifen der allein heilskräftigen Gerechtigkeit Christi, als vielmehr als die wesentlich in sich selbst schon lebens- und heilskräftige Seligkeitsbedingung faßt, und entkleidet so die Justificationslehre selbst ihrer specifisch lutherischen Bedeutung[3]. Damit hängt dann auch

---

1) Ja nicht eben blos speciell hinter der Calvinistischen Prädestinationslehre tritt die reformirte Rechtfertigungslehre zurück, sondern im Allgemeinen auch hinter dem generell synthetisch-wissenschaftlichen Colorit der reformirten Glaubenslehre überhaupt; wenn eben, was im lutherischen System allerzeugendes Princip, im reformirten nur ein einzelnes unter vielen Dogmen ist; mit anderem Worte wenn es wahr ist, was W. Gaß über „den Charakter der reformirten Glaubenslehre," in Suckow's Zeitschrift „der Prophet" 1845. April S. 302. unbefangen und treffend genug ausspricht: „Die reformirte Glaubenslehre kommt so zu Stande, daß in dem System theologischer Begriffe das Falsche ausgemerzt, das neu gefundene Evangelische hineingezeichnet und methodisch verbunden wird; lutherischerseits ließe sich eher sagen, daß die Dogmatik um die symbolisch fixirte Idee von Glauben und Rechtfertigung herumgewachsen sei."

2) Ist Christus nicht in jedem Moment seines Wesens und Seyns und in jeder Beziehung wahrhaft und wirksam Gott und Mensch, so ist auch seine Gerechtigkeit nicht in jedem Moment vollgültig zur Deckung menschlicher Sünde, wenigstens nicht lebenskräftig allezeit dafür zu erkennen.

3) Daß dem wirklich so sei, dafür genüge hier — weil durch Symbolstellen die Sache nicht wohl entschieden werden kann, sondern nur durch comparative Dogmatik — die Verweisung auf Schneckenburger-Güder. „Refor-

zusammen, was als der ganze mehr gesetzlich alttestamentliche Charakter der reformirten Kirche schon oben (§. 11.) bezeichnet worden

mirterseits," erklärt Güder a. a. O. S. XXXIII., „liegt für die Betrachtung des Heilsbesitzes der Nachdruck auf der Gottesgemeinschaft, lutherischerseits fällt er auf die Sündenvergebung, in, mit, durch und nach welcher Gott den Sünder zufrieden stellt," und dies erörtert Schneckenburger selbst dann genauer, indem er a. a. O. Th. II. S. 1 f. 5. 79 f. sich u. A. so ausspricht: „Der Punkt, wo das specifisch protestantische Hauptdogma seine Basis hat, findet sich in dem Uebergang aus dem Zustande der Sünde und Schuld in den Zustand der Gnade und des neuen christlichen Lebens. Er läßt sich nach verschiedenen Anschauungsweisen auffassen, entweder als ein psychologisches Ereigniß schlechthin, wodurch eine neue Persönlichkeit zu Stande kommt (Wiedergeburt), oder als eine Willensbethätigung der ursprünglichen, mit sich in der Veränderung identisch bleibenden und diese vermöge einer Anforderung an sich realisirenden Persönlichkeit (Bekehrung), oder als eine ideal reale Veränderung der Relation zwischen dem menschlichen Subject und dem Göttlichen durch das letztere (Rechtfertigung als göttlicher übernatürlicher Act voraussetzend und wieder füllend den Glauben im Menschen). Gerade hier aber findet sich eine Differenz, welche auf die tiefste Eigenthümlichkeit beider Confessionen zurückgeht. Fragen wir nehmlich, auf welchen der drei Gesichtspunkte die eine oder andere Confession das nachdrücklichste Gewicht lege . .: so kann kein Zweifel seyn, daß dies für den Lutheraner der theologische Gesichtspunkt der Rechtfertigung ist. Man würde aber sehr irren, wenn man aus den nicht seltenen Aussprüchen der reformirten Symbole und Lehrbücher über die Rechtfertigung als Fundamentaldogma den Schluß ziehen wollte, daß dieses Moment die gleiche Bedeutung als eigentlicher Anfangspunkt des christlichen Lebens habe. Schon das würde dem entgegen seyn, daß dem Reformirten die Rechtfertigung erst auf die Wiedergeburt folgt, während dem Lutheraner die Wiedergeburt erst mit der Rechtfertigung eintritt (die Rechtfertigung reformirt Folge, lutherisch Grund der Wiedergeburt ist). Mithin ist dem Reformirten die anthropologische Betrachtungsweise für den Anfang des christlichen Lebens die wichtigere, primäre, die theologische erst die secundäre, oder streng genommen fällt richtiger ausgedrückt die Justification ihm gar nicht zusammen mit dem Anfangspunkt, sondern bereits in den Verlauf des begonnenen neuen Lebens. . . . Dem Reformirten verliert so die Rechtfertigung selbst diejenige Wichtigkeit, welche sie für den Lutheraner hat, der eigentliche Wendepunkt, der principielle Anfang des subjectiven Heilsbesitzes zu seyn. Sie wird blos eines der Güter, welche dem Wiedergebornen zu Theil werden neben anderen. So ist denn auch in Zwingli's expos. fidei von der Rechtfertigung in dem hernach dogmatisch fixirten Sinne gar nicht die Rede. Oekolampad gesteht ausdrücklich, daß durch Luther erst dies Dogma in die reformirte Lehre gekommen sei; auch hat darin Schweizer unzweifelhaft Recht, wenn er die Justificationslehre nicht in gleichem Sinne als Materialprincip will gelten lassen, wie für die lutherische Lehrweise" 2c. „Nach reformirter Vorstellung — heißt es dann an der anderen angeführten Stelle — findet ein göttlicher Justificationsact,

ist, und was dann insbesondere auch, wie es im Einzelnen die Stellung des Gesetzes nicht, wie im Lutherschen Katechismus, vor, son-

---

welcher als Gott immanente Bewegung sich auf die einzelnen Gläubigen bezöge, gar nicht statt . . Es fehlt zwar nicht an Darstellungen, worin die justificatio peccatoris als eine solche von Gott objectiv über den einzelnen Gläubigen im Moment seines Gläubigwerdens ausgesprochene Sentenz dargestellt ist. Allein genau betrachtet löst sich dieser Act, sofern er unterschieden seyn soll von der ewigen justificatio in mente Dei und von der pronuntiatio sententiae in conscientia fidelium, immer wieder auf in ein blos subjectives Bild" ꝛc. — Schon längst vor seiner Vergleichenden Darstellung, in welcher obige Expositionen vorkommen, hatte übrigens Schneckenburger in einer eingehenden Kritik in Tholucks Literarischem Anzeiger 1848. S. 232 ff. kürzer zusammengefaßt, worein er den ganzen Unterschied der reformirten Rechtfertigungslehre von der lutherischen setze, hinweisend auf die der reformirten Justificationslehre ihre eigenthümliche Modification aufprägende und den lutherischen durch und durch objectiven Rechtfertigungsbegriff nach katholischer Seite hin zu einer Art von Gerechtmachung subjectivirende, den Christus für uns bezugweise in einen Christus in uns umgestaltende Idee der unio cum Christo und vor Allem dann auf die demgemäß im reformirten System gebräuchliche Bezeichnung des rechtfertigenden Glaubens als eines in seinem eignen Wesen lebendigen, als eines solchen, der als rechtfertigender nicht etwa blos, wie der lutherische, die Gerechtigkeit Christi ergreife, sondern sich in Bethätigungen erst wahrhaft realisire und seine Realität so dem Selbstbewußtseyn der Gläubigen erst gewiß mache. Als das Princip der Heiligung in sich schließend, als ein werkthätiger, werklebendiger Glaube werde ja eben nur reformirterseits der rechtfertigende Glaube gefaßt, nicht lutherischerseits; wohl werde ja auch lutherischerseits der rechtfertigende Glaube als ein lebendiger gefordert, nicht jedoch in dem Sinne einer fides efficax, per caritatem operans, sondern als fides viva oder motus in corde im Gegensatze zu einer bloßen otiosa opinio; nur in reformirter, nicht in lutherischer Grundanschauung gehöre so zu der Beschreibung des Glaubens, welcher rechtfertige, schon die Bestimmung, daß er der lebendig wirksame (zwar als rechtfertigend eine fides sola, doch nicht eine solitaria) sei; ebenso bestimmt wie der Lutheraner die Werke und das Princip der Werkthätigkeit ausdrücklich ausnehme von der Definition des rechtfertigenden Glaubens und sie vielmehr als die Frucht des Glaubens und der Rechfertigung darstelle, rechne umgekehrt die reformirte Theologie die Werkthätigkeit zum Wesen des Glaubens selbst; lutherischerseits sei der Glaube, welchem die Rechtfertigung zu Theil wird, ja schlechthin nur die fiducia, als welche die den terror conscientiae stillende Rechtfertigung in Christo hinnimmt, und erst nachdem er in der Rechtfertigung Christum gewonnen, sei er dann auch ein thätiger, wogegen eben reformirterseits der Glaube, welcher Christum ergreife, schon seinem Wesen nach ein thätiger sei, nach Zwingli's Wort Cumm. in Jac.: „Fidei verae natura est, ut per caritatem operetur; quicunque ergo salutem et aeternam vitam fidei tribuunt, de fide efficaci et per caritatem operante loquantur;" ꝛc. In dieser und ähnlicher Weise begründet sich so selbst

dern vielmehr erst nach dem Glauben im Katechismus bedingt [1]), und gleicherweise die lutherische Ansicht von dem Verhältnisse der Buße zum Glauben modificirt [2]), so im Allgemeinen bei gewissen

---

einem Schneckenburger bei aller wesentlichen Verwandtschaft doch auch zugleich der nicht unwesenhafte Unterschied lutherischer und reformirter Justification; (ganz analog bemerkt dann auch ganz neuerlich Schneider in den Theologischen Studien 1860. H. 4. S. 671., daß, während der reformirten Lehre es auf „Lebenserweckung und Lebensmittheilung an die Erwählten" ankomme, woraus „accidentiell Vergebung der Sünden folge," „dem Lutheraner Vergebung der Sünde die Hauptsache sei; denn wo die ist, da ist Leben und Seligkeit"); und in allem Bemerkten, namentlich auch in Betreff des über rechtfertigenden Glauben Gesagten, wird die ausgebildete reformirte Dogmatik ihm Recht geben, wenn auch die Symbolik die Sache noch nicht so klar stellt. (Ueber den Begriff des Glaubens namentlich halten sich die reformirten Symbole mit den lutherischen ziemlich in Einklang, wiewohl allerdings sichtlich ihre Begriffsbestimmung des Glaubens, da sie mehr nur das Formale, als Materiale desselben im Auge hat, weil sie den Glauben eben nicht schlechthin blos als receptives Organ, als fiducia, faßt, doch der katholischen näher kommt, als die lutherische. Vergl. Conf. Helv. II. c. 16.: „Fides christiana non est opinio ac humana persuasio, sed firmissima fiducia et evidens ac constans animi assensus, denique certissima comprehensio veritatis Dei . . atque adeo Dei ipsius, summi boni et praecipue promissionis divinae et Christi, qui omnium promissionum est colophon;" u. Heidelb. Katech. Fr. 21.: „Was ist wahrer Glaube? Es ist nicht allein eine gewisse Erkenntniß, dadurch ich Alles für wahr halte, was uns Gott in seinem Wort hat geoffenbaret, sondern auch ein herzl. Vertrauen, welches der h. Geist durch das Evang. in mir wirket, daß nicht allein Anderen, sondern auch mir Vergebung der Sünden, ewige Gerechtigkeit und Seligkeit von Gott geschenket sei, aus lauter Gnaden, allein um des Verdienstes Christi willen." Calvin selbst erklärt Instit. III, 2, 7.: „Justa fidei definitio nobis constabit, si dicamus, esse divinae erga nos benevolentiae firmam certamque cognitionem, quae gratuitae in Christo promissionis veritate fundata per spir. s. et revelatur mentibus nostris et cordibus obsignatur.")

1) Als ein einzelnes, die praktische Thatsache der Verschiebung, mindestens des in praktischer Bedeutung mehreren Zurücktretens der Rechtfertigungslehre in dem reformirten Lehrbegriff beziehungsweise veranschaulichendes Moment mag ja allerdings die reformirterseits (vergl. die Eintheilung des Calvinischen Catech. Genev., sowie — im Wesentlichen, nur hier unter unanstößiger Aufschrift — auch des Heidelb. Katech., oben S. 161. 163.) stattfindende Voraufnahme des zweiten Hauptstücks des lutherischen Katechismus vor dem ersten (die Stellung des Gesetzes nach dem Glauben —, wie sie auch katholischerseits der Catech. Romanus [s. S. 140.] und griechischerseits die Conf. orthod. [s. S. 145.] hat) auch wohl angeführt werden.

2) In vollkommenem Einklange mit der reformirten Nachordnung des Ge-

reformirten Fractionen selbst die Behauptung der Möglichkeit einer vollständigen Gesetzeserfüllung hervorgerufen hat[1]).

Mit der reformirten Kirche stimmt nun im Allgemeinen wieder die Arminianische Parthei überein[2]). Sie unterscheidet sich von ihr aber nicht unwesentlich im Einzelnen, theils nehmlich dadurch, daß zufolge der scotistischen Ansicht von dem Werke Christi (vergl. §. 48.) von einer eigentlichen Zurechnung der Gerechtigkeit Christi in dem arminianischen System nicht die Rede seyn kann[3]), theils auch — als Folge des Arminianischen Pelagianisirens — durch eine der katholischen sich noch mehr nähernde Ausdrucksweise und Ansicht über das Verhältniß des Glaubens und der Werke[4]).

---

setzes nach dem Glauben steht ja die Calvinische Lehre von der Buße im Verhältnisse zum Glauben. Während nach lutherischer Auffassung Buße Reue und Glauben zusammen involvirt (s. ob. S. 384.), behauptet dagegen Calvin Institut. III, 3, 1. — dem Worte nach ganz mit der katholischen Kirche (S. 383.) —: „Fides praecedere debet poenitentiam."

1) Eben jene katholische Behauptung (s. ob. S. 386 f.) ist es ja, an welche sich merkwürdigerweise auch ein Theil der reformirten Kirche, der Wesleysche Methodismus, anschließt, (wenngleich er in genetisch divergirender Richtung, nicht sowohl in Oberflächlichkeit der Sünden-, als in Exaltation der Gnadenerkenntniß); außerdem dann auch der Arminianismus (s. §. 56.), sowie im Grunde alle Secten, nach §. 56. die Socinianer, nach §. 52, 2. die Mennoniten, Quäker und Swedenborgianer, letztere unter allen wohl am leichtfertigsten.

2) Conf. Rem. 18, 3.: „Justificatio est: peccatoris vere resipiscentis ac credentis per et propter Christum vera fide apprehensum misericors et quidem plenaria coram Deo ab omni reatu absolutio sive gratuita peccatorum omnium per veram fidem in J. Chr. obtenta remissio." Vergl. Apol. Conf. Rem. p. 112. a.; auch Limborch Theol. christ. VI, 4, 31.: „Justificatio est actus mentis divinae purus putus, quo Deus nos habet pro justis."

3) Apol. Conf. Remonstr. p. 112. b.: „Remonstrantes phrasin illam: *Christi justitiam nobis imputari* in declaratione sua non usurparunt, non, quod eam benigna interpretatione in commodum sensum flecti non posse credant, sed quod, si rigide accipiatur, consistere non possit cum illa, quae proprie est ecclesiarum reform. sententia, qua justitia nobis imputari dicitur propter Chr. meritum et obedientiam" (justitiam). Vergl. *Curcell.* Rel. chr. instit. VII, 9, 6.: „Nullibi docet scriptura, justitiam Christi nobis imputari. Et id absurdum est. Nemo enim in se injustus aliena justitia potest esse formaliter justus, non magis, quam aliena albedine Aethiops esse albus."

4) Conf. Remonstr. 11, 1 sqq.: „Fides in Christum est deliberatus et firmus animi assensus, verbo Dei adhibitus et cum vera in Christum fiducia con-

Endlich schließt sich von der einen Seite an die lutherische Dogmatik selbst auch die socinianische Parthei an, wiewohl sie auf der anderen Seite doch zugleich noch viel weiter sich wieder von ihr entfernt. Auch Socin nehmlich faßt die justificatio entschieden als etwas Objectives auf[1]); er leugnet, daß der Mensch durch Werke, seien sie vor oder nach der Bekehrung gethan, gerechtfertigt werde, behauptet, daß der Grund der Rechtfertigung nicht in der Würdigkeit des Menschen, sondern in der göttlichen Gnade liege, und hebt hervor, daß der Glaube an Christum als unerläß-

---

junctus, quo non tantum doctrinae Chr. tanquam verae ac divinae firmiter assentimus ac fidenter inhaeremus, sed in ipsum etiam Chr. ad salutem a Deo nobis ex pura gratia datum toti recumbimus . . Itaque ad fidem veram et salvificam non sufficit sola notitia divinae voluntatis, . . neque assensus etiam quilibet, . . sed requiritur omnino firmus et solidus voluntatisque deliberatae imperio roboratus, denique fiducialis et obsequiosus assensus, qui et fiducia dicitur . . Assensus ejusmodi fiducialis vel obsequiosa haec fiducia demum est vera ac viva fides, quae secum necessario trahit observationem mandatorum J. Chr. sive bona opera." Vergl. Limborch. Theol. christ. VI, 4, 22.: „Sciendum, quando dicimus, nos fide justificari, nos non excludere opera, quae fides exigit et tanquam foecunda mater producit; sed ea includere . . . Sine operibus autem fides mortua et ad justificationem inefficax est" (obgleich das Meritorische der bona opera zu leugnen ist; ib. V, 78, 12.); und ib. VI, 4, 31. (daß die fides nicht formalis justificationis causa sei, sondern „conditio in nobis et a nobis requisita, ut justificationem consequamur. Et itaque actus, qui licet in se spectatus perfectus nequaquam sit, . . tamen a Deo gratiosa et liberrima voluntate pro pleno et perfecto acceptatur" cet.). — Auf diese katholisirend arminianische Ansicht deutet denn auch die arminianische Beantwortung der Frage hin, ob der rechtfertigende Glaube (der übrigens nicht fides justificans, sondern fides salvifica genannt wird; vergl. Conf. Rem. 10. 11. mit Apol. Conf. p. 107. b.) die fides sei, quae viva, oder qua viva est (vergl. S. 380.). Beides wird für wesentlich gleich erklärt („utrimque bonorum operum praesentia necessaria esse statuitur" Apol. Conf. Rem. p. 113), doch letzteres für praktisch richtiger („Sane si dicatur fidem requiri ad justificationem, quatenus est viva fides, necessitas bonorum opp. et pietatis christ. fortius adstruitur, quam si dicatur fidem requiri, quae viva est"). — Vergl. überhaupt unten § 56. (auch noch über eine besondere Meinung vom Garnichtsündigen).

1) S. F. Socin. Praelectt. theol. c. 15. und vornehmlich *Tract. de justific.* (Opp. I. p. 602. u. Bibl. fr. Pol. T. II.). An letzterem Orte p. 602. heißt es ausdrücklich: „Justificatio nostra coram Deo, ut uno verbo dicam, nihil aliud est, quam a Deo pro justis haberi." -- Vergl. Catech. Racov. qu. 453.: „Justificatio est, cum nos deus pro justis habet, quod ea ratione facit, cum nobis et peccata remittit et nos vita aeterna donat."

liche Bedingung zur Rechtfertigung nothwendig sei[1]; allein in Rücksicht des speciellen Begriffs jener justificatio und dieses Glaubens tritt er nach seiner Verschiedenheit in der Lehre von dem Menschen und von Christo in entschiedenen Gegensatz gegen die lutherische Kirche, so daß an eine Rechtfertigung durch den Glauben im lutherisch kirchlichen Sinne bei ihm gar nicht der Gedanke seyn kann. Jede imputatio justitiae Christi wird, zugleich mit aller stellvertretenden Genugthuung[2]), unbedingt verworfen[3]), indem Rechtfertigung schlechthin nur als Verzeihung, als einfacher göttlicher Gnadenbeschluß, erscheint[4]). In Betreff des Glaubens aber behauptet Socin[5]), daß die guten Werke nicht (wie Luther will)

---

1) Socin. de justif. l. c.: „Quod ad nos pertinet, non aliter reipsa justi coram deo habemur, et delictorum nostror. veniam ab ipso consequimur, quam si in J. Chr. credamus;" und Cat. Rac. qu. 454.: „Ergo sine fide in Christum nemo justificatur? Nemo prorsus." Vergl. Socin. de Chr. serv. 4, 11.: „Fides in Christum, qua justificamur, . . operibus propterea merito opponitur, quia nec perpetuam et absolutissimam praeceptorum dei conservationem ipsa per se continet, nec propria vi justificat, sed propter dei clementiam, qui ejusmodi opus facientibus . . justitiam quantumvis antea injustis imputare dignatus est, et ipsos pro justis coram se habere pro incomparabili sua benignitate voluit."

2) S. oben §. 49. — Vergl. darüber noch insbesondere, in näherem Verhältnisse zu dem so eben zu Bemerkenden, Cat. Rac. de proph. Chr. mun. cap. 8. qu. 15.: „Scripturae passim, Deum peccata hominibus gratuito remittere, testantur, potissimum vero sub N. F.; at remissioni gratuitae nihil adversatur magis, quam satisfactio. Cui enim creditori satisfit, vel ab ipso debitore, vel ab alio debitoris nomine, de eo dici non potest vere, eum debitum gratuito ex ipsa gratia remisisse." Desgleichen Socin. de justif. p. 603 sqq.: „Non quia is (Chr.) Deo morte sua id solverit, quod nos propter scelera nostra ejus justitiae debebamus, atque ea ratione Deum nobis conciliaverit, aut, quia merito tam insigni obedientiae suae iram Dei adv. nos placaverit: siquidem neque his rebus quidquam opus erat, neque eae ullo modo fieri poterant; sed quia nos, qui a Deo aversi eramus, sui sanguinis fusione ac morte interveniente, ad Deum, *qui jam ultro pacem offerebat* . ., adduxit" cet.

3) „Ista Christi apprehensio merum humanum commentum et inanissimum somnium" heißt es bei Socin. de Chr. serv. 4, 11.

4) Socin. de justificat. p. 602.: „Quod ad Deum attinet, nihil Deum movet ad nos pro justis habendos, nihilve ut tantum bonum consequamur in Deo esse necesse est, praeter gratuitam voluntatem." Vergl. Anm. 1. u. 2.; auch Ostorodt Unterr. S. 295. 301 f. 304.

5) Auch hier denn, wie in der Lehre von der Person Christi, der Socinianismus die nackte Evolution reformirt doctrineller Keime.

Wirkung und Folge der Rechtfertigung durch den Glauben seien, sondern daß der praktische Gehorsam, der die guten Werke hervorbringe, selbst schon zum Glauben gehöre, forma et substantia fidei sei[1]. An Christus glauben, sagt er, heißt auf Christus vertrauen, und das heißt nun, nicht allein seine in Beziehung auf uns gesprochenen Worte für wahr halten, sondern auch sie so hoch achten, daß man thue, was er geboten hat; nicht allein seine Verheißung gewisser Güter unter der Bedingung eines gewissen Verhaltens für wahr halten, sondern auch kein Bedenken tragen, jene Bedingung zu erfüllen[2]. Diesen praktischen Gehorsam betrachtet Socin denn zwar nicht als die Causa efficiens, wohl aber doch als die Conditio sine qua non der Rechtfertigung. Das Verhältniß zwischen dem socinianischen und lutherischen Lehrbegriffe in dieser Beziehung ist also dies: Die lutherische Lehre zeigt, daß der Christ, durch den Glauben an das alleinige Verdienst Christi seiner Seligkeit gewiß, durch diesen Glauben von selbst mit denjenigen Gesinnungen als Glaubensfrüchten erfüllt werde, aus denen von selbst alles wahrhaft Gute fließt; die socinianische hingegen, daß der Glaube als Beweggrund den Menschen antreibe, zur Erlangung der ihm verheißenen Güter das Gute zu thun, dessen Ausübung nothwendige Bedingung für die Erlangung dieser Güter ist. So führt denn Socin unter einer nur Unkundige täuschenden

---

1) Socin. de justif. p. 610.: „Fides obedientiam praeceptorum Christi non quidem ut effectum suum, sed ut suam substantiam et formam continet atque complectitur.“ (Daher ib. p. 610. auch schlechthin „fides, qua justificamur, Dei obedientia“ heißt, u. ib. p. 627. als „hujus fidei causa et fundamentum“ „recta faciendi et prava vitandi amor ac studium“ angegeben wird.)

2) Socin. l. c. p. 602.: „Credere in J. Chr. nihil aliud est, quam J. Chr. confidere et iccirco ex ejus praescripto vitam instituere.“ Vergl. auch Socin. Praelectt. theol. c. 17. p. 568. a.: „Fides in Chr. non ullius satisfactionis apprehensio, sed Christi praeceptorum obedientia est sub spe futurae immortalitatis,“ sowie de Chr. serv. 4, 11.: „Fides ergo in Chr., qua justificamur, quamvis obedientiam, quam spe futuri boni, quod is nobis daturus sit, deo praestamus, et complectatur et significet atque idcirco opus omnino declaret, operibus tamen propterea merito opponitur“ cet. (s. S. 395. Anm. 1.); und Cat. Racov. qu. 419.: „Ergo tu obedientiam sub fide comprehendis? Sic est. Etenim res ipsa judicio est, neminem inveniri posse, qui spem certam vitae aet. in animo concipiat, quam Chr. tantum sibi obtemperantibus promisit, qui non Christi dicto audiens sit“ cet.

lutherischen Ausdrucksweise die übertriebenste katholische Werkgerechtigkeit[1]) in sein System ein.

2. Andererseits von Haus aus mit der katholischen Kirchenlehre über die Rechtfertigung hat zuvörderst die griechische Kirchenlehre unverkennbare Verwandtschaft[2]), nur daß dieselbe auch hier sich bedeutend unausgebildeter zeigt (vergl. die Schlußanmerk. zu §. 48.); demnächst aber auch die mennonitische und die quäkerische.

Die mennonitischen Bekenntnisse sprechen ganz klar sich dahin aus, daß der beseligende Glaube der in Liebe wirksame sei, und die Gerechtigkeit durch denselben erworben werde[3]). Diese Gerechtigkeit beschreiben sie als Sündenvergebung um des Blutes Christi willen, und sodann als Umwandlung des ganzen Menschen, so daß aus dem ungerechten wirklich ein gerechter werde[4]). Das Leben eines solchen Gerechten und Wiedergebornen entspreche nun ganz dem göttlichen Gesetze, so wie er auch sehnsuchtsvoll die gnädig verheißenen Belohnungen im jenseitigen Leben erwarte[5]). — Eine ähnliche Verwandtschaft mit dem Katholicismus hat dann auch die quäkerische Lehre, obwohl diese selbst sie verkennt, sofern sie dem Katholicismus nur eine äußerliche Werkheiligkeit beilegt, wie ja allerdings die Quäker sie nicht wollen. Die Quäker beschreiben die

1) Auch bis zur Annahme vollkommener Gesetzerfüllung. Vgl. S. 393. u. unten §. 56.

2) Nirgends bestimmen allerdings eigentlich die griech. Symbole genau den Begriff der Rechtfertigung. Nach Kirpinsky aber Compend. orthod. theol. p. 131. „consistit forma justificationis in remissione peccatorum et in mutatione hominis ex peccatore in justum.“

3) Ris Conf. art. 20. erklärt: „Omnibus bonis et beneficiis, quae Jesus Chr. per merita sua ad peccatorum salutem acquisivit, fruimur gratiose per veram et vivam fidem, quae per charitatem operatur.“ Ebenso nennt der „Oelzweig“ „veram et salvificam fidem per charitatem operantem.“

4) Ris Conf. art. 21.: „Per vivam ejusmodi fidem acquirimus veram justitiam, id est condonationem sive remissionem omnium tam praeteritorum quam praesentium peccatorum, propter sanguinem effusum J. Chr., ut et veram justitiam, quae per Jesum cooperante sp. s. abundanter in nos effunditur vel infunditur; adeo ut ex malis, carnalibus, avaris, superbis fiamus boni, spirituales, liberales, humiles, atque ita ex injustis revera justi.“ (Doch sind — nach Schyn Plen. deduct. p. 232. — die bona opera immer nur „debita obedientia et fructus [verae et vivae] fidei.“)

5) S. Ris Conf. art. 23.

Rechtfertigung als die Ausprägung Christi in uns, als den in uns gebornen und erzeugten Christus, von dem die guten Werke gleich Früchten aus einem fruchtbaren Baume hevorquellen; als die innere Geburt in uns, die die Gerechtigkeit und Heiligkeit erzeugt, von der Gewalt des Verderbens reinigt und befreiet, die verdorbene Natur besiegt und verschlingt, und zur Einheit und Gemeinschaft mit Gott zurückführt[1]). Mit der katholischen Kirche behaupten denn auch die Quäker die Nothwendigkeit der guten Werke zur Seligkeit[2]), und beweisen die Möglichkeit der Gesetzeserfüllung[3]);

---

1) Barclai. Apol. 7, 3. p. 128.: „Per justificationem J. Chr. minime intelligimus simpliciter bona opera, etiam quatenus a sp. s. fiunt; ea enim, ut vere affirmant Protestantes, effectus potius justificationis, quam causa sunt. Sed intelligimus formationem Christi in nobis, Christum natum et productum in nobis, a quo bona opera naturaliter procedunt, sicut fructus ab arbore fructifera: internus est partus in nobis, justitiam in nobis producens et sanctitatem; ille est, qui nos justificat, quocum contraria et corrupta natura . . remota et superata est; ipse primus omnium et super omnia in nobis regnat et gubernat." Der declarative Sinn des justificare wird unbedingt verworfen ib. p. 135. — Wie mit dieser Rechtfertigung die Sündenvergebung zusammenhänge, sagt Apol. 7, 4. p. 129.: „Obedientia et passio Chr. illud est, quo anima remissionem peccatorum obtineat, cum sit causa procurans istius gratiae et seminis, cujus internis operationibus Chr. intus formatur et anima illi conformis fit ideoque justus et justificatus" cet.

2) Barcl. Apol. 7, 3.: „Licet remissionem peccatorum collocemus in justitia et obedientia a Chr. in carne sua peracta, quod ad ejus causam procurantem attinet, et licet nos ipsos formaliter justificatos reputemus per J. Chr. intus formatum et in nobis productum, non possumus tamen, sicut quidam Protestantes incaute fecere, bona opera a justificatione excludere; nam licet proprie *propter ea* non justificamur, tamen *in illis* justificamur et necessaria sunt quasi causa sine qua non." Und ib. 4. p. 130.: „Cum bona opera necessario et naturaliter procedant a partu hoc (interno) sicut calor ab igne, ideo absolute necessaria sunt ad justificationem quasi causa sine qua non, licet non illud *propter quod*, tamen id, *in quo* justificamur et *sine quo* non possumus justificari, et quamvis non sint meritoria neque deum nobis debitorem reddant, tamen necessario acceptat et remuneratur ea, quia naturae suae contrarium est, quod a spiritu suo pervenit, denegare." (Noch ausdrücklicher wird ein „meritum ex condigno" verworfen, ein „meritum congruentiae" aber festgehalten ib. 12. p. 150.).

3) Barcl. Apol. 7, 3. p. 129.: „Credimus, ea opera, quae naturaliter procedunt a spirituali partu et formatione Christi in nobis, esse pura et sancta, sicut et radix est, a qua proveniunt." Und ib. 4. p. 130. (sogleich nach der Anm. 2. angeführten Stelle): „Et quia opera talia pura et perfecta esse possunt, cum a puro et sancto partu proveniant, ideoque eorum sententia falsa

ja sie behaupten sogar auch die Möglichkeit des Garnichtsündigens[1]).

Wohl den herbsten Gegensatz endlich gegen die lutherisch biblische Lehre von der Rechtfertigung und leicht das äußerste Extrem in der Consequenz einer katholischen Werkgerechtigkeit stellt Swedenborg dar, und noch schneidender als Swedenborg selbst, der im Grunde doch immer nur den katholischen Begriff von der Rechtfertigung gibt[2]), die Swedenborgianer. Ihr Katechismus bekennt schlechthin (in dem kurzen Glaubensbekenntnisse): „Ich glaube, daß ich, um selig zu werden, alles Böse als Sünde gegen Gott fliehen und ein Leben nach den zehn Geboten führen muß." Zu Letzterem (insbesondere zur Liebe gegen Gott von ganzem Herzen ꝛc.) wird Frage 19. dem Menschen Kraft beigelegt (wiewohl eine solche, die ihm „fortwährend — nach wie vor dem s. g. Sündenfall[3]) — vom Herrn gegeben werde"). „Um sie gebrauchen zu können," müsse der Mensch „auf den Herrn vertrauen und zu ihm beten." Wenn er so denn „zum Herrn aufsehe und seine Pflicht gegen ihn und den Nächsten erfülle, so werde die **Folge** davon für ihn selbst seyn, — wörtlich nach Fr. 23. — „daß er werde wiedergeboren oder ein wahres Kind Gottes werden"[4]). Gegen keine lutherisch

---

est, et veritati contraria, qui ajunt, sanctissima sanctorum opera esse polluta et peccati macula inquinata" cet.

1) Die Frage wird in einem besonderen Abschnitte von Barcl. beantwortet. Die vertheidigte These lautet: „In quibus sancta haec et immaculata genitura plene producta est, corpus peccati et mortis crucifigitur et amoritur, cordaque eorum veritati subjecta evadunt et unita: ita ut nullis diaboli suggestionibus et tentationibus pareant, et liberentur ab actuali peccato et legem Dei transgrediendo, eoque respectu perfecti sunt: ista tamen perfectio semper incrementum admittit, remanetque semper, aliqua ex parte, possibilitas peccandi, ubi animus non diligentissime et vigilantissime ad Deum adtendit."

2) Sie ist ihm wesentlich eins mit der im Glauben an Christus erzeugten Heiligung und inneren Erneuerung. S. die True christ. religion vol. I. p. 283.

3) Vergl. oben §. 44, 3.

4) Etwas feiner exponirt dieselbe Lehre dann Tafel Vergleich. Darstell. ꝛc. S. CIV. (vergl. S. 278—349.) also: „Diese Verkehrtheiten alle [der protest. u. kathol. Kirchenlehre] vermeidet die Neue Kirche, welche mit der Schrift die Liebe als das Leben des Glaubens faßt, und den Glauben erst alsdann für rechtfertigend und beseligend erklärt, wenn er aus dieser Liebe heraus thätig ist. Damit aber dieser durch die Liebe lebendige Glaube dem Menschen wirklich angeeig=

kirchliche Lehre hat überhaupt Swedenborg stets mit solchem Grimm und in solcher Wuth geeifert, als gegen die von der Rechtfertigung.

II. Von dem göttlichen Wirken bei der Aneignung des Werkes Christi, oder von der Gnade.

§. 53.

Allgemeines.

Schon seit dem Pelagianischen Streite im 5. Jahrhundert, unter den Einflüssen der Lehrgegensätze in der christlichen Anthropologie, hatte eine Divergenz der Ansichten über die Gnade, durch mancherlei Halbes nur ungenügend vermittelt, sich in der Kirche fixirt, und bald, bei gleichmäßig feststehender antipelagianischer Theorie und pelagianischer Praxis, und dabei entschiedener Scheu vor bestimmter Behauptung, wie vor bestimmter Ausmerzung eines speculativ-dialektischen Annexes, einen Knoten in die Kirchenlehre gebracht, welcher theoretische und praktische vielfache Mißverständnisse und Wirrungen erregte, bis erst neubelebter demüthiger Glaube des 16. Jahrhunderts den alten inneren kirchlichen Gegensatz, wie er in zwei Extreme entschiedenen Irrthums ausgegangen war, in Wahrheit zu vermitteln, den Knoten zu entwirren vermochte; — doch immer erst nur für sich selbst, bei außerhalb bleibender zwiefach extremer Divergenz. Dies ist die Stellung der **lutherischen Kirche** zu den übrigen in der Lehre von der Gnade und ihrem Connex.

Aus den anthropologischen und christologischen kirchlichen Gegensätzen, aus den verschiedenen Grundsätzen der christlichen Kirchenpartheien seit der Reformation über den Sündenfall und seine Folgen, verbunden mit den Lehrdifferenzen über das Werk Christi und die Rechtfertigung, ergibt sich ja für die Symbolik nothwendig auch eine bedeutende Abweichung in der Lehre von der Heiligung und von der dazu wirkenden göttlichen Gnade.

---

net und herrschendes Lebensprincip in ihm werde, läßt sie ihm die von der Schrift geforderte Buße d. h. das wirkliche Abstehen vom Bösen sammt Gebet und Lesung des Wortes vorausgehen. Was er aus diesem neuen Leben aus Gott heraus thut, wird ihm zwar zugerechnet" rc., aber als Gottes.

Die evangelisch-lutherische Kirche, welche auf Grund der h. Schrift den Menschen für ganz und durchaus verderbt durch den Sündenfall erklärt und ihn nur durch Zurechnung und Aneignung des vollgültigen Verdienstes Christi gerechtfertigt werden läßt, erkennt auch schriftgemäß an, daß die göttliche Gnade Alles in dem Menschen zur Seligkeit und Heiligung wirke, daß von irgend einer verdienstlichen Mitwirkung von Seiten des Menschen gar nicht die Rede seyn könne.

An diese Kirche zunächst schließt die reformirte sich an, mit dem bedeutsamen Unterschiede nur, daß, während der kleinere Theil der reformirten Kirche jene Lehre semipelagianisirend verdünnt, der Haupttheil dagegen sie in einseitiger Verstandesconsequenz noch rigoristisch übertreibt. Wesentlich einig nehmlich mit der lutherischen Kirche in den Hauptpunkten über die Verderbniß des Menschen und das Wesen und Wirken der Gnade, übertreibt sie in diesem ihrem, dem eigentlich Calvinistischen, Haupttheile[1]), gleichsam um anderweiten doctrinellen Mangel zu ersetzen (S. 270. Anm. 1.), in einseitiger Verstandesconsequenz, ohne die rechte, der menschlichen Grenzen sich bewußte Demuth, die Grundsätze von dem alleinigen Wirken der Gnade zur Seligkeit, indem sie über die göttliche Erwählung der Menschen zur Seligkeit und ihre Verwerfung zur Verdammniß Principien ausspricht, die ebenso anscheinend consequent in Verfolgung der Resultate eines speculirenden Verstandes, auf der Basis der Lehre von gänzlicher Verderbniß des Menschen, als in Behauptung eines stoischen Fatalismus gleich als göttlichen Willens, mithin in unleugbarer Zurückführung selbst der Sünde auf den Willen Gottes, mit der Idee von der göttlichen Heiligkeit unvereinbar sind (vergl. §. 55.). Deß zu schweigen, daß wie in der

1) Während eben ein anderer kleinerer, im Grunde nur uneigentlicher Theil der reform. Kirche, der, welcher auch der Conf. August. *variata* symbolisches Ansehen beilegt, selbst synergistisch semipelagianisirt, zwischem diesem laxen Nebentheile aber und dem rigoristisch prädestinatianischen Haupttheile dann selbst noch ein dritter eine gewisse Mitte unter beiden hält; — so groß ist hier der innere Gegensatz innerhalb der reform. Kirche (zum Beweis beiläufig, wie in der That doch nicht die Lehre von der Gnade und Prädestination, wie tief diese auch, an die Stelle der historischen Gottesthaten getreten, das innerste Wesen der reformirten Kirche bestimme [vgl. ob. S. 186. Anm. 1.], das reformirte Hauptschiboleth enthält).

Lehre von der Person Christi, so die reformirte Kirche auch in dieser von der Gnade nach nestorianischem Grundirrthume die wahre untrennbare Einheit des Göttlichen und Menschlichen zerreißt, dort, indem sie Göttliches vermenschlicht, hier, indem sie Menschliches, ja Sündliches, vergöttlicht.

Im Gegensatze gegen jene Uebertreibungen bildete sich die Arminianer-Parthei, sie nun freilich aber auf entschieden semipelagianischer Basis. In der Hitze des Gegensatzes, und so denn in mehr negativem, als positivem Interesse, überschritt die Arminianer-Parthei wieder nach der anderen Seite hin die gerade Linie rein göttlicher Wahrheit, wobei sie dann selbst nicht zu entschieden semipelagianischen blos, sondern selbst zu offen pelagianischen Ansichten immer unverholener fortging.

Eines Theils an diesen Arminianismus, anderen kleineren Theils an den Calvinismus schließt nun wieder der Mennonitismus sich an. Offen den Arminianischen Grundsätzen nehmlich folgt ja die bedeutende Parthei der Groben unter den Mennoniten (zuerst nur die arminianisch-groben, neuerlich alle), wogegen ursprünglich die ganze Mennoniten-Gesammtheit, dann wenigstens lange ein großer Theil (die s. g. mennonitisch-Groben und die Feinen) mit Menno Simons selbst der streng Calvinistischen Ansicht zugeneigt gewesen waren, und später sich der lutherischen Lehre genähert hatten; eine reinere Vorstellungsweise, welche nunmehr in der Gegenwart aber nur noch ein ganz geringer Theil von Allen (die Feinen) behauptet.

Der Totalität der mennonitischen Ausdrucksweise material am nächsten kommen sodann die Quäker, die in der Theorie zwar evangelische, in der Praxis der Geltung ihres inneren Lichts aber semipelagianische Grundsätze verfolgen[1]), nur daß sie meist absicht-

---

1) Formal theoretisch äußeren sich die Quäker allerdings ja anscheinend fast orthodox lutherisch: „Omnem vim naturalem et potestatem a nobismetipsis renunciamus, repudiamus et abdicamus ad redimendos nos s. liberandos a statu nostro perdito et lapso et a primae nostrae naturae iniquitate, et confitemur, quod ex nobismetipsis ne vel minimum bonum agere possumus“ (Barclai. Apol. thes. 7, 3.); die Gnadenwerke, welche der Gerechtfertigte thut, „nec in hominis voluntate nec viribus ejus fiunt, sed per vim spiritus Christi in nobis“ (ib. 7, 10. p. 145.); — aber diese Kraft des Geistes Christi eben fällt wesentlich mit dem quäkerischen inneren Lichte zusammen.

lich es vermeiden, sich systematisch bestimmt über das Verhältniß der Gnade zu den menschlichen Kräften zu äußeren.

In einem sehr verwandten Verhältnisse zur rein biblischen lutherischen Lehre, wie die Arminianer einerseits, steht demnächst andererseits die römisch-katholische Kirche, die ja deutlich genug im Wesentlichen mit Arminianischen Satzungen übereinkommt, und entschieden, indem sie den reinen schriftgemäßen Gegensatz von Natur und Gnade in Hauptzügen verwischt, eine Mitwirkung, eine verdienstliche Mitwirkung der natürlichen Kraft des Menschen mit der göttlichen Gnade zur Heiligung und Seligkeit annimmt; nur daß das katholische Dogma doch nicht auch im negativen Gegensatze gegen eine übertriebene Strenge (wie sie dann erst später innerhalb der katholischen Kirche schismatisch im Jansenismus hervortrat), vielmehr nur in positiver Hinneigung zu einer lauen und laxen Halbheit sich gebildet hat.

Noch näher dem Pelagianismus kommt über ein menschlich verdienstliches Mitwirken die vagere griechische Ausdrucksweise, ähnlichen Sinnes, aber minder limitirt, als die r. katholische, so daß sie eine fast geradehin pelagianische Deutung zuläßt.

Ganz zusammenfallend endlich mit einem krassen Pelagianismus, mit seinee Lobpreisung der fortwährenden sittlichen Kräfte der menschlichen Natur und seiner feineren oder gröberen Werkgerechtigkeit, erscheint die socinianische Auffassung. Die Socinianer nehmen ja nicht blos eine Mitwirkung der natürlichen Kraft des Menschen zur Besserung an, wie die r. Katholischen, Griechen, Arminianer u. s. w., sondern behaupten geradezu, daß der Mensch vermöge seiner natürlichen Kraft die Besserung allein beginne ohne alle innere Gnadenwirkung, und erklären letztere im Grunde für überflüssig schlechthin.

Dagegen verfolgt nun, aller seiner sonstigen Extravaganz hinsichtlich der Lehre von der Sünde und vom Sündenfalle, in der Christologie und der Lehre von der Rechtfertigung unbeschadet, doch in diesem Punkte der Swedenborgianismus im Ausdruck, wennschon nicht eben in der Sache, eine vermittelnde, der Wahrheit sichtlich mehr, als die socinianische, sich nähernde Richtung. Wiewohl die Swedenborgianer nehmlich in allen jenen Lehrstücken unzweideutig genug pelagianisiren, so daß sie bezugsweise selbst weiter gehen, als Pelagius, indem sie die stets gebliebene menschliche

Freiheit aufs übertriebenste preisen und die Lehre von derselben für eine in der ganzen christlichen Kirche bis daher unbekannte ausgeben[1]), indem sie Adams Fall allegorisiren, Wiedergeburt für eine Folge des Haltens der göttlichen Gebote erklären u. s. w.: so wollen sie dem Wort nach jene ihre stetige Freiheit doch immer nur behaupten vermittelst der Annahme von etwas, das man eben sonst Gnade nennt, vermittelst der Annahme „eines stetigen Einflusses des Einen göttlichen Geistes und Lebens"[2]); so bekennen sie doch, in dem Katechismus Frage 19.[3]), daß sie die Kraft, die sie sich zuschreiben, um Gott und Menschen zu lieben und alle göttlichen Gebote zu halten, nicht von sich selbst haben, sondern fortwährend vom Herrn empfangen: ein Ausdruck[4]), der nun freilich auch als solcher das Einzige ist, was in dem swedenborgianischen System und namentlich in jenem swedenborgianischen Katechismus auf Gnade hindeutet, und in solcher Isolirung und jener Anwendung[5]) von dem eigentlichen Charakter des Systems hinlängliches Zeugniß zu geben scheint.

Prädestination.

Wie in der Lehre von der Gnade überhaupt, so steht dann natürlich auch bei der Lehre von der Prädestination insbesondere die evangelisch-lutherische Kirche zwischen zwei extremen Abwegen mitten inne; sie behauptet zwischen einer pelagianisirenden Verdünnung oder selbst Ableugnung einerseits (in der r. katholischen und griechischen Kirche, bei den Arminianern, dem bei weitem größeren laxeren Theile der Mennoniten[6]), den Quäkern, den Socinia-

---

1) S. Swedenborg True christ. relig. vol. I. p. 108—156.

2) S. Tafel Vergleich. Darstell. ꝛc. S. C vergl. mit S. 211 ff. Vergl. oben §. 44. Ende.

3) S. oben §. 52. Ende.

4) Wie er sich übrigens ganz analog auch selbst bei Socin schon findet; s. unten §. 56, 2. bald nach dem Anfange.

5) „Den Streit des Pelagianismus und Augustinismus" hält Tafel Vergleich. Darstell. ꝛc. S. CII durch seine Annahme einer Freiheit, die Gnade, und einer Gnade, die Freiheit ist, für „geschlichtet" —, wie etwa durch die Identitätsphilosophie der Streit zwischen Rationalismus und Supernaturalismus, durch die Union der Streit zwischen reform. und luth. Kirche geschlichtet worden ist.

6) Gehaltener, von arminianischen Einflüssen nicht abhängig, erklärt sich

nern, und den Swedenborgianern; wobei zugleich das System der Quäker[1]) und der Swedenborgianer[2]) — wie hier auch das von Zwingli — selbst die Seligkeit der Heiden prädicirt), und zwischen einem prädestinatianischen Rigorismus (der Calvinisch reformirten Kirche, der katholisch=schismatischen Jansenisten und der urmennonitischen Fraction) andererseits, die reine biblische Mitte.

---

noch Ris Conf. art. 7.: „Nullam creaturam praedestinavit (Deus), ordinavit aut creavit, ut condemnaretur, nec voluit nec decrevit, ut peccarent aut in peccatis viverent, ut eas condemnationi subjiceret. Sed . . omnes decrevit et creavit ad salutem. . . inque Christo ordinavit et praeparavit omnibus medicinam vitae . . Qui oblatam gratiam dedignantur aut respuunt in impoenitentia et incredulitate, se ipsos per istam malitiam salutis reddunt indignos atque ideo . . frustrantur isto fine, ad quem creati et in Christo erant destinati et vocati."

1) Die Quäker vindiciren ja, im entschiedenen Gegensatze gegen die Lehre von der absoluten Prädestination („Quod ad hanc — sagt Barclai. Apol. thes. 6. p. 64. — horribilem et blasphemam doctrinam negandam attinet, causa nostra cum aliis compluribus communis est, qui et sapienter et docte secundum scripturas, rationem et antiquitatem hanc doctrinam refutarunt"), die Allgemeinheit der von Christus ausgehenden Erleuchtung dermaßen, daß sie selbst solche, welche vom historischen Christus nie etwas gehört haben, unter ihren Einfluß stellen (s. Barcl. Apol. thes. 6.: „Christus pro omnibus mortem gustavit . .: cujus oblationis et victimae beneficium extenditur non solum ad eos, qui distinctam externam mortis passionisque ejus habent cognitionem, sicut ea in scripturis declarata est, sed ad illos etiam, qui ab hujus cognitionis beneficio, casu aliquo inevitabili, necessario excluduntur. Quam cognitionem libenter concedimus esse perutilem et consolabundam, sed non absolute necessariam illis, quibus Deus eam impossibilem fecit: tales enim participes fiunt beneficii mysterii mortis ejus (licet historiae ignari), si scilicet obtemperent semini et lumini ejus, illucenti cordibus suis, in quo lumine communio habetur cum patre et filio, ita ut ex impiis sancti fiant et amatores potentiae illius, cujus internis et secretis viribus et contactibus se a malo ad bonum converti sentiunt").

2) In quäkerischem Contraprädestinatianismus behaupten auch die Swedenborgianer (s. Tafel Vergleich. Darstell. 2c. S. CIII und 263—278), „daß auch die außerhalb der christl. Kirche Gebornen selig werden können, wenn sie nur nach ihrem Gewissen und nach den Vorschriften ihrer Religion leben," „in welchem Falle — wie hinzugesetzt wird — sie eine innere Geneigtheit haben, den Glauben an den Einen Herrn und Gott, welcher zusammenfällt mit dem nothwendigen Denkbild eines göttlichen Menschen, in der anderen Welt noch anzunehmen."

§. 54.

Römisch-Katholische Lehre von der Gnade, in Vergleich zur evangelischen.

Was die r. katholische und evangelische Lehre von der Gnade insbesondere betrifft, so concentrirt sich die Differenz beider darin, daß nach ersterer zu seinem Heile der Mensch mit der ihm gebliebenen Kraft in jeder Beziehung mitwirkt, nach letzterer dagegen in dem von Natur grundverderbten Menschen zum Behuf seines geistlichen Heils durch lautere göttliche Kraft ein Neues gewirkt wird, dem der Mensch in seinem natürlichen Zustande nur zu widerstehen, und zu dem er dann nur erst durch die Gnade mitzuwirken vermag; daß mit anderem Worte nach dem katholischen Dogma die Gnade mehr nur relativ, nach evangelischem dagegen mehr absolut wirkt[1]. Die katholische Kirche statuirt daher bei dem Menschen in Hinsicht auf sein geistliches Wirken entschieden, wenn auch unter limitirenden Formen, eine sittliche persönliche Verdienstlichkeit[2]; ja sie legt gewissen guten Werken selbst eine noch höhere, eine überschüssige Verdienstlichkeit bei, indem sie so das Moralsystem einer eigenverdienstlichen Werkheiligkeit organisch begründet, wogegen die evangelische Kirche jede Art eigenen und eigentlichen menschlichen Verdienstes in gleich tiefer Selbsterkenntniß, als Erkenntniß Christi verwirft. In Uebereinstimmung hiemit führt dann die evangelische Kirche auch bei der Prädestination insbesondere Alles auf göttlichen Gnadenwillen zurück, während die katholische, wiewohl in manchem klüglich gewählten Schwanken des Ausdrucks, alle Prädestination durch die Präscienz Gottes von der sittlichen Würdigkeit des Individuums bedingt, also überhaupt verwirft, wenngleich immerhin in manchem Einzelnen doch nur in Polemik gegen den rigoristischen Calvinismus.

Die ganze Differenz der katholischen und lutherischen Kirche in der Lehre von der Gnade ergibt sich sonach aus der abweichenden Anthropologie beider von selbst. Läßt die katholische Lehre

---

1) Wesentlich in letzterer Weise, wenngleich doch nun theils anstreifend ans Laxe, theils — mit Leugnung des leidigen menschlichen Widerstandsvermögens — ans Schroffe, erklärt sich dann auch die reformirte Kirche.

2) Theils ein meritum congrui, theils ein meritum condigni.

die ursprünglichen moralischen Kräfte des Menschen durch den Fall nicht gänzlich verdorben, sondern nur beschränkt und geschwächt werden, so hat Gott bei der Wiederherstellung des Menschen, ohne daß ein klarer Gegensatz von Natur und Gnade stattfände, nur die dem Menschen gebliebenen Kräfte zu erregen, zu beleben und zu stärken, und der Mensch mit der ihm gebliebenen Kraft wirkt natürlich mit; läßt dagegen die lutherische Kirche die Freiheit des Menschen als Vermögen (auch) zum wahrhaft Guten nicht blos geschwächt und gebunden, sondern aufgehoben seyn, so hat Gott bei der Umwandlung des Menschen — durch die Gnade im Gegensatz gegen die grundverderbte Natur — eine neue Kraft in ihm zu wirken, durch seinen schöpferischen Geist ein neues religiös sittliches Lebensprincip in ihn zu pflanzen, welches sich in der Heiligung entwickelt. Nach der katholischen Lehre ist also die Gnade mehr unterstützend und relativ wirkend, nach der lutherischen mehr schöpferisch und absolut. Allerdings leugnet die Augsb. Conf. Art. 18. (vom freien Willen) ja keineswegs, „daß der Mensch etlichermaßen einen freien Willen hat, äußerlich ehrbar zu leben, und zu wählen unter denen Dingen, so die Vernunft begreift;" „aber — fährt sie fort — ohne Gnade, Hülfe und Wirkung des H. Geistes vermag der Mensch nicht, Gott gefällig zu werden, Gott herzlich zu fürchten, oder zu gläuben, oder die angeborne böse Lust aus dem Herzen zu werfen" (also nicht irgend etwas, woraus doch eben allein ein in Wahrheit sittliches Leben entspringen kann), „sondern solches geschicht durch den H. Geist, welcher durch Gottes Wort gegeben wird; denn Paulus spricht (1 Cor. 2, 14): der natürliche Mensch vernimmt nichts vom Geiste Gottes"[1]. Die göttliche Gnade ist denn, nach lutherischem Lehrbegriff, die ein-

1) Das lateinische Exemplar drückt den Artikel so aus: „De libero arbitrio docent, quod humana voluntas habeat aliquam libertatem ad efficiendam civilem justitiam et deligendas res rationi subjectas. Sed non habet vim sine Sp. S. efficiendae justitiae Dei seu justitiae spiritualis, quia animalis homo non percipit ea, quae sunt spiritus Dei; sed haec fit in cordibus, cum per verbum Sp. S. concipitur;" und fügt dann zum Schluß auch noch hinzu: „Damnant Pelagianos et alios, qui docent, quod sine Sp. S., solis naturae viribus, possimus Deum super omnia diligere, item praecepta Dei facere, quoad substantiam actuum. Quanquam enim externa opera aliquo modo efficere natura possit; potest enim continere manus a furto, a caede; tamen interiores motus non potest efficere, ut timorem Dei, fiduciam erga Deum, castitatem, patientiam cet."

zige zur Bekehrung des Menschen von Anfang an activ wirkende Kraft, der menschliche Wille kann auf keine Weise verdienstlich dazu mitwirken, er hat gegenwärtig von Natur nur das Vermögen des Widerstandes gegen die Gnade, und erst die Wirkung des H. Geistes macht alsdann (Form. Conc. art. II. Epit p. 582.) aus nolentibus volentes. Mit der unzweideutigsten Bestimmtheit erklären sich hierüber die lutherischen Symbole[1]), vor allen die Concordienformel[2]), in einer Bestimmtheit und Parrhesie, die auch außerhalb

1) Reducirt doch selbst Melanchthon auch in seinen Privatschriften bis zum J. 1534 alle Betheiligung des Subjects an der Bekehrung auf das non repudiare der promissio oblata. (Somit befindet auch er sich in Consens mit der späteren Conc.-Formel.) Im Uebrigen sind in den früheren Symbolen die specielleren Fragen über das Verhältniß menschlicher und göttlicher Thätigkeit — wie sie dann erst der auftauchende Synergismus voraussetzt — noch nicht zur Sprache gebracht.

2) S. Form. Conc. art. 2. de lib. arbitrio. — Vergl. Epit. p. 579.: „Credimus, quantum abest, ut corpus mortuum se ipsum vivificare atque sibi ipsi corporalem vitam restituere possit, tantum abesse, ut homo, qui ratione peccati spiritualiter mortuus est, se ipsum in vitam spirit. revocandi ullam facultatem habeat." Sol. decl. p. 656.: „Credimus, quod hominis renati intellectus, cor et voluntas in rebus spiritualibus et divinis ex propriis naturalibus viribus prorsus nihil intelligere, credere, amplecti, cogitare, velle, inchoare, perficere, agere, operari aut cooperari possint, sed homo ad bonum prorsus corruptus et mortuus sit, ita, ut in hominis natura post lapsum ante regenerationem ne scintillula quidem spiritualium virium reliqua manserit aut restet, quibus ille ex se ad gratiam Dei praeparare se, aut oblatam gratiam apprehendere, aut ejus gratiae (ex sese et per se) capax esse possit, aut se ad gratiam applicare, aut accommodare, aut viribus suis propriis aliquid ad conversionem suam vel ex toto, vel ex dimidia vel minima parte conferre, agere, operari aut cooperari (ex seipso, tanquam ex semetipso) possit; sed homo sit peccati *servus* et mancipium satanae, a quo agitatur. Inde adeo naturale liberum arbitrium, ratione corruptarum virium et naturae suae depravatae, duntaxat ad ea, quae Deo displicent et adversantur, activum et efficax est." Ib. p. 661.: „Manifestum est, lib. arb., propriis et natural. suis viribus, non modo nihil ad conversionem, justitiam et salutem suam operari aut cooperari, aut Sp. S., qui homini in evangelio gratiam Dei et salutem offert, obsequi, credere aut assentiri posse: sed potius, pro insita sua rebelli et contumaci natura, Deo et voluntati ejus hostiliter repugnare: nisi Spiritu Dei illuminetur atque regatur." Ib. p. 662 sq.: „Antequam homo per Sp. S. illuminatur, convertitur, regeneratur et trahitur, ex sese et propriis naturalibus suis viribus in rebus spiritualibus et ad conversionem aut regenerationem suam nihil inchoare, operari aut cooperari potest, nec plus quam lapis, truncus aut limus. Sacrae literae hominis conversionem, fidem in Chr., regenerationem, renovationem, et

des speciell kirchlichen Kreises nicht verfehlten zu imponiren[1]). Das Tridentiner Concil dagegen erkennt nicht nur dem Menschen auch

omnia, quae ad illam efficaciter inchoandam et absolvendam pertinent, . . simpliciter *soli* divinae operationi et Sp. S. adscribunt." Ib. p. 666.: „Quamvis renati etiam in hac vita eo usque progrediantur, ut bonum velint eoque delectentur, et bene agere atque in pietate proficere studeant: tamen hoc ipsum non a nostra voluntate aut a viribus nostris proficiscitur, sed Sp. S. operatur in nobis *illud velle et perficere.*" Ib. p. 673.: „Hac in parte (homo) multo est deterior lapide aut trunco: quia repugnat verbo et voluntati Dei, donec Deus eum a morte peccati resuscitet, illuminet atque revocet. Etsi autem Dominus hominem non cogit, ut convertatur, (qui enim semper Spiritui S. resistunt, et veritati agnitae perseveranter repugnant, quod S. Stephanus induratis Judaeis tribuit, hi non convertuntur), attamen trahit Deus hominem, quem convertere decrevit. Sic autem eum trahit, ut ex intellectu coecato illuminatus fiat intellectus, et ex rebelli voluntate fiat prompta et obediens voluntas." Ib. p. 674.: „Consequitur, quamprimum Sp. S. per verbum et sacramenta opus suum regenerationis et renovationis in nobis inchoavit, quod revera tunc per virtutem Sp. S. cooperari possimus ac debeamus, quamvis multa adhuc infirmitas concurrat. Hoc vero ipsum, quod cooperamur, non ex nostris carnalibus et naturalibus viribus est, sed ex novis illis viribus et donis, quae Sp. S. in conversione in nobis inchoavit." (Vergl. Epit. p. 582.: „Quod D. Lutherus scripsit, hominis voluntatem in conversione pure passive se habere, id recte et dextre est accipiendum, videl. respectu divinae gratiae in accendendis novis motibus . . Postquam enim Sp. S. . . hominis voluntatem sola sua divina virtute et operatione immutavit atque renovavit, tunc revera hominis nova illa voluntas instrumentum est Dei Sp. S., ut ea non modo gratiam apprehendat, verum etiam in operibus sequentibus Spiritui S. cooperetur."). Demgemäß auch die Antithese p. 677.: „Rejicitur papistarum et scholasticorum error, qui docuerunt, quod homo naturalibus suis viribus initium ad agendum bonum et ad conversionem suam facere possit, sed quia infirmior sit, quam ut bene coepta perficere queat, quod Sp. S. illa, quae naturalibus propriis viribus inchoata sunt, adjuvet et absolvat. Item (rejicitur) Synergistarum dogma, qui fingunt, hominem in rebus spiritualibus non prorsus ad bonum esse emortuum, sed tantum graviter vulneratum et semimortuum esse; et quamvis lib. arbitrium infirmius sit, quam ut initium facere et se ipsum propriis viribus ad Deum convertere et legi toto corde obedire possit, tamen si Sp. S. initium faciat et nos per evangelium vocet, gratiam suam, remissionem peccatorum et aet. salutem nobis offerat, tunc liberum arbitrium propriis suis natural. viribus Deo occurrere, aliquo modo (aliquid saltem, etsi parum et languide) ad conversionem suam conferre, eam adjuvare, cooperari, sese ad gratiam praeparare et applicare, eam apprehendere, amplecti, evangelio credere, et quidem in continuatione et conservatione hujus operis propriis suis viribus una cum Sp. S. *cooperari posse.* Contra hunc errorem supra demonstratum est, quod facultas applicandi se ad gratiam non ex nostris naturalibus propriis viribus, sed ex sola Sp. S. operatione promanet."

1) Im wesentlichen Einklange mit der lutherischen Lehre, wiewohl nicht in

nach dem Fall ein „liberum arbitrium, licet viribus attenuatum et inclinatum" zu (s. §. 41. S. 291.), sondern es verlangt auch, daß diese Freiheitskraft bei der Heiligung, die es ja selbst dann

---

derselben vollkommenen inneren Haltung, (mannichfach eben zugleich theils ans Laxe, theils ans Schroffe anstreifend), äußeren sich gleichzeitig auch die meisten reformirten Bekenntnisse. Vergl. Conf. Helv. I. art. 9.: „Sic homini lib. arbitrium tribuimus, ut qui scientes et volentes agere nos bona et mala experimus, mala quidem agere sponte nostra queamus, bona vero amplecti et persequi, nisi gratia Chr. illustrati, excitati atque impulsi, non queamus;" Conf. Helv. II. cap. 9.: „Nullum est ad bonum homini arbitrium liberum nondum renato; vires nullae ad perficiendum bonum . . In regeneratione . . voluntas non tantum mutatur per spiritum, sed etiam instruitur facultatibus, ut sponte velit et possit bonum . . . Observandum est, . . regeneratos in boni electione et operatione non tantum agere passive, sed active; aguntur enim a Deo, ut agant ipsi, quod agunt;" Conf. Gall. art. 9.: „(Homo natura) quamvis voluntate sit praeditus, qua ad hoc vel illud movetur, tamen cum ea sit penitus sub peccato captiva, nullam prorsus habet ad bonum appet. libertatem, nisi quam ex gratia et Dei dona acceperit" (vergl. art. 12.); Art. Angl. 10.: „Ea est hominis post lapsum Adae conditio, ut sese naturalibus suis viribus et bonis operibus ad fidem et invocationem Dei convertere ac praeparare non possit. Quare absque gratia Dei, quae per Chr. est, . . ad pietatis opera facienda, quae Deo grata sunt et accepta, nihil valemus;" Conf. Scot. art. 12.: „Natura ita sumus mortui, coeci et perversi, ut nec sentiamus cum pungimur, . . nec Dei voluntati, cum nobis revelatur, queamus assentiri, nisi Spiritus Domini nostri, quod mortuum est, vivificet . . et rebellionem cordium in obsequium benedictae voluntatis ipsius flectat. Itaque confitemur, Sp. S. sine omni meriti nostri respectu, sive sit ante sive post regenerationem, nos sanctificasse et regenerasse;" Conf. Belg. art. 14.; Form. Consens. Helv. 21.; und Can. Dordr. cap. 3. art. 3.: „Omnes homines in peccato concipiuntur . . inepti ad omne bonum salutare . ., et *absque Sp. S. regenerantis gratia* ad Deum redire, naturam depravatam corrigere, vel ad ejus correctionem se disponere nec volunt, nec possunt," und art. 14.: „Fides Dei donum est non eo, quod a Deo hominis arbitrio offeratur, sed quod homini reipsa conferatur, inspiretur et infundatur. Non etiam, quod Deus potentiam credendi tantum conferat, consensum vero seu actum credendi ab hominis deinde arbitrio exspectet, sed quod et velle credere et ipsum credere in homine efficiat," sowie ib. cap. 3. reject. error. 4.: „(Rejiciuntur,) qui docent, hominem irregenitum non esse proprie nec totaliter in peccatis mortuum aut omnibus ad bonum spirituale viribus destitutum, sed posse justitiam vel vitam esurire ac sitire, sacrificiumque spiritus contriti, . . quod Deo acceptum est, offerre;" (vergl. ib. art. 11. 12.: „Quando Deus . . veram in electis conversionem operatur, . . Sp. regenerantis efficacia cor clausum aperit, durum emollit, voluntati novas qualitates infundit facitque eam ex mortua vivam, ex nolente volentem . . Tum voluntas jam renovata non tantum agitur et movetur a Deo, sed a Deo acta agit et ipsa.").

als justificatio faßt, thätig sei. Der Mensch an und für sich, eben auch in seinem gegenwärtigen Zustande, soll sich zur Aufnahme der Gnade in die rechte Disposition setzen und vorbereiten, und soll der Anregung der Gnade mit Freiheit folgen, also in jeder Beziehung zu seiner Heiligung mitwirken. So wird denn dispositio, praeparatio und cooperatio zu und mit der Gnade vermöge seiner natürlichen Kraft vom Menschen behauptet, und Ses. 6. can. 4. werden alle anathematisirt, welche die Nothwendigkeit dieser Mitwirkung leugnen[1]). Noch genauer bestimmt dies das 5. und 6. Capitel der Sess. 6.[2]). Hier nehmlich (Cap. 5.) wird die Berufung darein gesetzt, daß die, welche durch Sünden von Gott abgewandt waren, durch seine anregende und unterstützende Gnade disponirt werden, sich zu ihrer eigenen Rechtfertigung hinzuwenden, indem sie dieser Gnade freiwillig beistimmen und mit derselben wirken, so also, daß, indem Gott das Herz des Menschen rührt, weder der Mensch gänzlich unthätig sei, noch auch im Stande wäre, durch die bloße Freiheitskraft ohne die göttliche Gnade sich zu der Gerechtigkeit hinzuwenden, die vor Gott gilt.

Aus den r. katholischen Symbolen[3]), verbunden mit den Erörterungen der orthodoxen katholischen Dogmatiker[4]), ergibt sich über die Gnade im Verhältnisse zu menschlichem Verdienst und ihren ganzen soteriologischen Connex in Beziehung auf die Heilsordnung denn überhaupt folgender römisch-katholische Lehrtypus: Zuerst regt der H. Geist den Sünder an, d. h. er erregt und belebt die noch in ihm liegenden natürlichen Kräfte, der Sünder gibt sich dieser Einwirkung hin, indem er sich mit der Gnade in freie Uebereinstimmung setzt, und beginnt durch eigene Mitwirkung ein neues

---

1) „Si quis dixerit, liberum hominis arbitrium a Deo motum et excitatum nihil cooperari assentiendo Deo excitanti atque vocanti, quo ad obtinendam justificationis gratiam se disponat ac praeparet, neque posse dissentire, si velit, sed veluti inanime quoddam nihil omnino agere, mereque passive se habere: anathema sit."

2) S. diese Capitel oben §. 51. S. 374.

3) Außer den eben angeführten Symbolstellen kommt noch besonders in Betracht Conc. Trid. Sess. 6. cap. 7.: „. . justitiam in nobis recipientes unusquisque . . secundum propriam dispositionem et cooperationem" (oben §. 51. S. 375.). Vergl. überhaupt §. 51.

4) S. vornehmlich Bellarmin. Grat. 6, 15.

sittliches Leben. Dies ist die justificatio prima, mit welcher das s. g. meritum congrui (ex congruo) verbunden ist[1]): ein Verdienst, welches bei der Vorbereitung auf die justificatio stattfindet, und die Fähigkeit bezeichnet, in die der Mensch sich versetzt, die seligmachende Gnade anzunehmen, welche Fähigkeit dann als verdienstlich zu betrachten und zu belohnen Gott durch seine Gnade bewogen wird. Auf diese Art vorbereitet gelangt der Mensch zur eigentlichen justificatio, d. h. Gott, die Disposition des Menschen berücksichtigend, flößt ihm die wahre Gerechtigkeit, justitia inhaerens oder infusa, ein, durch welche justificatio secunda jetzt der Mensch wirklich gerecht gemacht wird, und das Vermögen empfängt, gute Werke zu thun, wodurch er sich das ewige Leben verdient, und deren Folge das meritum condigni (de condigno) ist, die Würdigkeit und Verdienstlichkeit, welche den Werken schon gerechtfertigter Menschen ihrer inneren Güte nach, wiewohl doch immer auch vermöge des Verdienstes Christi, einwohnt. Allerdings verwahrt nun hiebei das katholische System sich mannichfach, daß der Mensch kein von Christi Verdienste unabhängiges Verdienst haben könne; die causa meritoria justificationis sei das Verdienst Christi, die causa efficiens die göttliche Gnade[2]); zugleich aber lehrt es doch auch, daß dem Menschen, durch die Gnade Gottes und das Verdienst Christi vermittelt, ein eignes persönliches Verdienst zukommen könne[3]), und dies kann dann doch immer zuletzt nur auf die moralische Freithätigkeit des Menschen sich gründen, und die Seligkeit, wiewohl durch Christum erworben und in Gnaden geschenkt, muß daher doch zugleich auch als verdienter Lohn menschlicher Tugend und zum Theil als eine Schuldigkeit von Seiten Gottes erscheinen. — Jede Art eigenen und eigentlichen menschlichen Verdienstes verwarf dagegen in tiefer Sünden- und Selbsterkenntniß und gleich tiefer Erkenntniß des Reichthums in Christo, welchem allein alle Ehre gebühre, Luther[4]), und in diesem Sinne bestreitet denn auch die Apol.

1) Vergl. Bellarmin. Justific. 1, 17.: „per fidem nos placere Deo et impetrare atque *aliquo modo mereri* justificationem."

2) S. Conc. Trid. Sess. 6. Cap. 7. (oben §. 51. S. 375.).

3) S. vorzüglich Conc. Trid. Sess. 6. Cap. 16. und Can. 32. (oben §. 51. S. 382.)

4) Dies drückt dann auch sein „ohn all mein Verdienst und Würdigkeit" im Katechismus aus.

der A. C. (namentlich art. 2 de justif. und art. 3. de dilect. et implet. legis), sowie persönlich Melanchthon in den Locis, jene ganze scholastischem Pelagianismus entquollene Vorstellung von einem meritum ex congruo und de condigno[1]), wiewohl dann andererseits die Protestanten den Satz, daß wahrhaft gute Werke der Gerechtfertigten (weil von glaubender Person verrichtet) Gott angenehm seien und selbst von ihm aus Gnaden belohnt werden, doch natürtürlich auch keineswegs leugnen[2]); eine Ueberzeugung, in der

---

1) S. z. B. Apol. C. A. art. 3. p. 127.: „Hinc etiam intelligi potest, quare reprehendamus adversariorum doctrinam de merito condigni. Facillima dijudicatio est, quia non faciunt mentionem fidei, quod fide propter *Christum* placeamus, sed fingunt, bona opera facta adjuvante illo habitu dilectionis justitiam esse dignam, quae per se placeat Deo, et dignam aeterna vita, nec opus habere mediatore Christo. Quid est hoc aliud, quam transferre gloriam Christi in opera nostra, quod videlicet propter opera nostra placeamus, non propter Christum? At hoc quoque est detrahere Christo gloriam mediatoris, qui perpetuo est mediator“ cet. (Vergl. art. 8. [de bonis operibus] p. 220.: „Quid est certius in ecclesia, quam quod remissio peccatorum contingat gratis propter Christum, quod Chr. sit propitiatio pro peccatis, non nostra opera . . Non ferenda est igitur blasphemia, tribuere honorem Christi nostris operibus“ cet.). Noch bestimmter und ausdrücklicher wird gegen das meritum congrui und condigni gesprochen ib. p. 128. („haec ipsa distinctio tantum ad eludendas scripturas conficta est“ cet.), p. 133. 135. („Hic reclamant adversarii, vitam aeternam vocari mercedem, quare necesse sit, eam de condigno mereri per bona opera. Breviter et plane respondemus: Paulus Rom. 6. vitam aeternam donum appellat, quia donata justitia propter Chr. simul efficimur filii Dei et cohaeredes Christi“ cet.), al., sowie auch art. 2. p. 63. („Quod fingunt discrimen inter merit. congrui et merit. condigni, ludunt tantum . . Tota haec res conficta est ab otiosis hominibus, qui non norunt, quomodo contingat remissio peccatorum, et quomodo in judicio Dei et terroribus conscientiae fiducia operum nobis excutiatur . . . Ita nihil docent adversarii, nisi justitiam rationis aut certe legis, in quam intuentur, sicut Judaei in velatam Mosis faciem“ cet.) u. a.

2) „Docemus — sagt die Apol. C. A. art. 3. p. 96. (doch nur der lat. Text; der deutsche läßt eine ganze Stelle hier aus) —, operibus fidelium proposita et promissa esse praemia. Docemus, bona opera meritoria esse, non remissionis peccatorum, gratiae aut justificationis (haec enim tantum fide consequimur), sed aliorum praemiorum corporalium et spiritualium in hac vita et post hanc vitam. Paulus inquit: Unusquisque recipiet mercedem juxta suum laborem. Erunt igitur dissimilia praemia propter dissimiles labores; at remissio peccatorum similis et aequalis est omnium, sicut unus est Christus et offertur gratis omnibus, qui credunt sibi propter Chr. remitti peccata;“ und ib. p. 135.: „Reclamant adversarii, vitam aet. vocari mercedem, quare necesse sit, eam de condigno mereri per bona

ja auch der lutherische Protestantismus mit nichten etwa allein stand [1]).

Nicht einmal bei jenem aber bleibt die katholische Kirche nun stehen; sie geht noch weiter, indem sie durch dies Weiterschreiten ihr römisch-katholisches System von der Gnade im Verhältnisse zu menschlichem Verdienst dann eben noch vorzugsweise verdeutlicht. Sie schreibt gewissen Arten von guten Werken (Werken der Opferung) selbst noch eine höhere, sogar überschüssige Verdienstlichkeit zu, wodurch sie für die nach der Taufe begangenen Sünden genugthuend und überverdienstlich genugthuend wirken sollen. Mag dann immerhin theoretisch Christi Verdienst und die göttliche Gnade als Grund (oder als ein Grund vielmehr) der Rechtfertigung gelten: sind daneben einestheils noch persönliche Genugthuungen von Seiten der gerechtfertigten Menschen nöthig, um persönliche Sünden zu tilgen, und haben anderentheils gute Werke diese, ja im Ueberfluß diese Kraft, so kann ja die Seligkeit bloßes Gnadengeschenk um Christi willen nicht seyn, und es bildet sich nothwendig eine eigenverdienstliche Werkheiligkeit. Diese begründet nun die r. katholische Kirche [2]) eben durch folgende Theorie [3]): Von Natur ist der Mensch

---

opera . . . Nos non rixamur de vocabulo mercedis. De hac re litigamus, utrum bona opera per se sint digna grat. et vit. aet., an vero placeant tantum propter fidem, quae apprehendit mediatorem Christum?“ cet. Ebenso Form. Conc. art. 4. de bon. opp. Sol. decl. p. 700 sq.: „Hoc extra controversiam est, quomodo et qua de causa bona credentium opera (licet in hac carne nostra impura et imperfecta) Deo placeant et accepta sint; videlicet propter Dominum nostr. J. Chr., per fidem, propterea quod persona Deo accepta est . . Quare eorum operum, quae revera bona sunt et Deo placent, quae etiam Dominus tum in hoc, tum in futuro seculo vult remunerari, mater et fons est *ipsa fides.*“

1) Auch die reformirten Bekenntnisse erklären, die Conf. Helv. II. c. 16.: „Placent approbanturque a Deo opera, quae a nobis fiunt per fidem, quia illi placent Deo propter fidem in Chr., qui faciunt opp. bona, quae insuper per Sp. S. ex gratia Dei sunt facta . . Docemus, Deum bona operantibus amplam dare mercedem; referimus tamen mercedem hanc . . non ad meritum hominis accipientis, sed ad bonitatem . . et veritatem Dei promittentis et dantis“ cet.; Conf. Belg. art. 24.: „Non negamus, Deum bona opp. remunerari, verum gratiae esse dicimus, quod coronet sua dona;“ u. s. w.

2) Zwar nicht nach ihrem vollen Zusammenhange in den Symbolen (vergl. indeß Catech. Rom. III, 3, 24.), doch in den orthodoxen Dogmatikern (vergl. z. B. Bellarm. de monachis cap. 7 sqq.).

3) Die Vordersätze derselben sind bereits durch das Obige erhärtet; über das Nachfolgende vergl. §. 51. Ende.

sündig, schuldig und strafbar; die Erbsünde aber wird durch die Taufe getilgt, und ist der Mensch sodann erst durch die Gnade gerecht gemacht, so vermag er durch gute Werke sich so viele sittliche Ansprüche zu erwerben, daß er nicht nur seine persönliche Schuld aufhebt, sondern daß ihm auch ewige Seligkeit als ein angemessener Lohn zu Theil wird. Solche gute Werke sind dann freilich nicht allgewöhnliche. Es sind vielmehr Handlungen und active Zustände, die Gott nicht ausdrücklich und allgemein geboten hat, sondern die — von Gottes Seite nur empfohlen — von dem guten Willen des Menschen abhängen, und schwer zu üben, weil mit Entsagung, Anstrengung und Kasteiung verbunden sind[1]). Wer gute Werke dieser Art reichlich in diesem Leben verrichtet, ist ein Heiliger (der katholischen Kirche), dessen Verdienst so nicht blos zureicht, die eignen persönlichen Schulden zu tilgen, sondern auch noch etwas Ueberschüssiges enthält, was anderweit verwandt werden kann. — All solche selbst noch höhere Verdienstlichkeit gewisser guter Werke leugnet und verwirft natürlich, wenn und weil sie nach dem nothwendigen inneren Zusammenhange ihres ganzen anthropologischen und soteriologischen Lehrsystems schon alle eigentliche Verdienstlichkeit schlechthin den Werken abspricht, die lutherische Kirche — und auch hier mit dem gesammten Protestantismus[2]) — gänzlich[3]).

---

1) „Sententia est catholicorum omnium, multa esse vere et proprie *consilia evangelica*" (dies ist ihre gewöhnliche Bezeichnung), „sed praecipue tria, continentiam, obedientiam et paupertatem" (die s. g. *Vota monastica*), „quae nec sint praecepta nec indifferentia, sed Deo grata et ab illo commendata" — Bellarmin. de monachis cap. 8.

2) Auch reformirterseits erklären z. B. Art. Angl. 14.: „Opera, quae supererogationis appellant, non possunt sine arrogantia et impietate praedicari; nam illis declarant homines non tantum se Deo reddere, quae tenentur, sed plus in ejus gratiam facere, quam deberent; cum aperte Chr. dicat: cum feceritis omnia cet. (Luc. 17, 10.)."

3) Apol. A. C. art. 6. (de confessione et satisfactione) p. 191.: „Fingunt, homines legem Dei ita facere posse, ut plus etiam, quam lex exigit, facere possimus . . Nemo tantum facit, quantum lex requirit." Und dazu vergl. oben §. 51. S. 386 f. (Vergl. auch Conf. Würtemb. p. 105.: „Quod nonnulli sentiunt, hominem posse in hac vita eo pervenire, ut non tantum impleat suis operibus decalogum, verum etiam possit plura et majora opera facere, quam in decal. praecepta sint, quae vocant opera supererogationis, alienum est a prophetica et apostolica doctrina.") — Von den Mönchsgelübden insbesondere, daß sie, als Uebungen

Aus den dargelegten verschiedenen Grundsätzen über die Gnade im Allgemeinen mußten nun auch verschiedene Theorieen über die Prädestination im Besonderen sich ergeben. Das lutherische System, welches dem Menschen im gegenwärtigen Zustande die natürliche Fähigkeit zum Guten abspricht, und seine Heiligung lediglich von Gott ableitet, mußte nothwendig in Augustinischer Richtung auch seine Beseligung allein auf göttlichen Gnadenwillen

---

schlechthin, adiaphoristisch oder nur individuell heilsam, als vorgeblich verdienstliche oder überverdienstliche Uebungen aber durchaus un- und widerevangelisch ꝛc., handelt ausführlich Apol. A. C. art. 13. de votis monasticis, (p. 277 sqq.: „Arbitramur passim aliquos viros bonos in monasteriis esse . . Sed de genere doctrinae disputamus, . . non utrum vota servanda sint. Sentimus enim, licita vota servari debere; sed utrum cultus illi mereantur remissionem peccatorum et justificationem; utrum sint satisfactiones pro peccatis, utrum sint pares baptismo . . . Hoc certissimum est, non esse licitum votum, quo sentit is, qui vovet, se mereri remiss. pecc. coram Deo, aut satisfacere pro peccatis coram Deo. Nam haec opinio est manifesta contumelia evangelii, quod docet, nobis gratis donari remiss. pecc. propter Christum“ cet.), vergl. mit Aug. Conf. Abus. 6. (art. 27.), Schmalk. Artt. Th. 3. Art. 14. („Weil die Klostergelübde strads wider den ersten Hauptartikel streiten, so sollen sie schlecht abe seyn"), ꝛc. — Wie Luther selbst, schon auf der Wartburg, durchaus fern davon war, das Mönchsleben irgend höher zu stellen, als die von Gott geordneten Stände („als Pfarrherr- und Prediger-Stand, Obrigkeit," ꝛc. — Augsb. Conf. Art. 27. p. 33.), zeigt z. B. die Epistelpred. Dom. 17. p. tr., Kirchenpostille Lpz. A. XIV, 330.: „St. Paulus und die ganze Schrift lehret allein solche gute Werke, die von Gott in den zehn Geboten jedermann ingemein aufgelegt sind, und in dem gemeinen Leben und Ständen gehen sollen; welche wohl nicht großen Schein und Gepräng für der Welt Augen machen, wie die Heuchelei ihrer selbsterwählten Gottesdienste, und sind doch rechte, köstliche, gute und nützliche Werke, beide für Gott und den Menschen: denn was kann Gott gefälliger und den Leuten besserlicher seyn, denn also leben in deinem Beruf, daß Gott davon Ehre hat, und mit deinem Exempel auch Andere herzubringest, Gottes Wort zu lieben und seinen Namen zu preisen? Item, was sind für nützlichere Tugenden in dem ganzen Leben der Menschen, weder Demuth, Sanftmuth, Geduld und Eines Sinnes seyn? Wo kann man aber solches besser thun, denn in den Ständen, so Gott geordnet, darinnen unter einander zu leben unter den Leuten? Ja es ist das eigenerwählte Sonderleben und mönchische Heiligkeit gar nichts hiezu nütze" ꝛc. Aehnlich hebt Luther in seinem Glaubensbekenntnisse (s. unt. im Anhang) im Gegensatz gegen das Mönchsleben, das, „so fein es gewest im Anfang der Christenheit," seit man „durch solche Wege und Werke wolle selig werden," als eine „Lästerung Christi" erscheine, „die heiligen Orden und rechten Stifte von Gott eingesetzt" hervor, „Priesteramt, Ehestand und weltliche Obrigkeit."

zurückführen, wobei es nur noch im Gegensatz gegen den Calvinischen Rigorismus dem Menschen die Fähigkeit, den Einwirkungen der Gnade zu widerstehen oder, freilich aber ohne active Freithätigkeit, nicht beständig zu widerstehen zuschreibt. S. §. 55. Dagegen aber konnte bei seinen Grundsätzen von Freiheit und Heiligung das r. katholische System die Grundlage der Augustinischen Prädestinationslehre wesentlich gar nicht anerkennen, sondern mußte vielmehr eine durch die Präscienz Gottes von der sittlichen Würdigkeit des Individuums bedingte Vorherbestimmung zur Seligkeit wesentlich an seine Stelle setzen. Indeß durfte das Tridentiner Concil, da die Augustinische Lehre kirchlich autorisirt war, doch auch nicht ausdrücklich das ihr Entgegengesetzte lehren. Es überging also diesen Punkt im Grunde ganz, indem es sich begnügte, zunächst allerdings auch im Gegensatze nur gegen den Calvinismus, einige nebenliegende Bestimmungen zu machen, wobei es unter Anderem den Satz feststellte, daß der Mensch, es sei denn durch außerordentliche Offenbarung, von seiner Erwählung nicht gewiß seyn könne. Vergl. Sess. 6. Cap. 9. und Can. 15—17.[1]). Später verwarf die katholische Kirche in dem Jansenismus die Lehre von der Prädestination selbst bestimmter. Entschieden verpönte das Concil eine Folgerung aus der Lehre von der absoluten Gnadenwahl, welche der strenge Calvinismus mit Wohlgefallen festhält[2]), aber jetzt

---

1) Sess. 6. Cap. 9. 12. f. oben §. 51. S. 376. u. 385., und Can. 15. 16. ebenda S. 385 f. Can. 17., vorzugsweise anticalvinisch, lautet: „Si quis justificationis gratiam non nisi praedestinatis ad vitam contingere dixerit, reliquos vero omnes, qui vocantur, vocari quidem, sed non gratiam accipere utpote divina potestate praedestinatos ad malum: anathema sit."

2) Als Zeugnisse der strengen reformirten Kirchenlehre vergl. zunächst Calvin. Instit. III, 2, 12.: „Hoc tenendum est, quantumvis exigua sit ac debilis in electis fides, quia tamen spiritus Dei certa illis arrha est ac sigillum suae adoptionis, nunquam ex eorum cordibus deleri posse ejus sculpturam," und §. 21.: „Asserimus, fidei radicem nunquam e pio pectore avelli, quin ima in parte defixa haereat, utcunque decussa huc aut illuc inclinare videatur" cet.; sowie dann besonders Can. Dordrac. 5, 3—8.: „Fidelis est Deus, qui ipsos (conversos) in gratia semel collata misericorditer confirmat et in eadem usque ad finem potenter conservat . . (4) Etsi autem illa potentia Dei major est, quam quae a carne superari possit, non semper tamen conversi ita a Deo aguntur et moventur, ut non possint in quibusdam actionibus particularibus a ductu gratiae suo vitio recedere . . In peccata etiam gravia et atrocia abripi possunt . . (5) Talibus au-

schon, die Lehre, daß der einmal in der Gnade Stehende derselben nicht wieder verlustig gehen könne, indem es bestimmte, daß der Gebesserte wohl wieder in die Sünde zurückfallen und dadurch die Gnade verlieren könne; vergl. Sess. 6. Cap. 13.[1]). „Gegen einige gewandte Menschen — erklärt insonderheit sodann Cap. 15. noch genauer[2]) —, welche die Leute durch ihre Rede verführen, soll man lehren, daß nicht allein durch den Unglauben, wodurch der Glaube selbst verloren geht, sondern auch durch jede andere Todsünde die Gnade der Rechtfertigung verloren geht;"[3]) vergl.

tem enormibus peccatis Deum valde offendunt, reatum mortis incurrunt, . . sensum gratiae nonnunquam ad tempus amittunt, donec per seriam resipiscentiam in viam revertentibus paternus Dei vultus rursum affulgeat. (6) Deus ex immutabili electionis proposito Sp. S. etiam in tristibus lapsibus a suis non prorsus aufert, nec eo usque prolabi sinit, ut gratia adoptionis ac justificationis statu excidant, aut peccatum ad mortem sive in Sp. S. committant et ab eo penitus deserti in exitium aeternum sese praecipitent. (8) Ex gratuita Dei misericordia id obtinent, ut nec totaliter fide et gratia excidant, nec finaliter in lapsibus maneant." (Vergl. auch Heidegger Corp. 24, 57.: „Regenitorum status prorsus immutabilis est" cet.).

1) „Similiter de perseverantiae munere, de quo scriptum est: Qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit; quod quidem aliunde haberi non potest, nisi ab eo, qui potens est eum, qui stat, statuere, ut perseveranter stet, et eum, qui cadit, restituere: nemo sibi certi aliquid absoluta certitudine polliceatur, tametsi in Dei auxilio firmissimam spem collocare et reponere omnes debent. Deus enim, nisi ipsi illius gratiae defuerint, sicut coepit opus bonum, ita perficiet operans velle et perficere. Verumtamen qui se existimant stare, videant ne cadant, et cum timore ac tremore salutem suam operentur in laboribus, in vigiliis cet. Formidare enim debent, scientes, quod in spem gloriae et nondum in gloriam renati sint, de pugna, quae superest cum carne, cum mundo, cum diabolo" cet.

2) „Adversus etiam hominum quorundam callida ingenia, qui per dulces sermones et benedictiones seducunt corda innocentium, asserendum est: non modo infidelitate, per quam et ipsa fides amittitur, sed etiam quocunque alio mortali peccato, quamvis non amittatur fides, acceptam justificationis gratiam amitti; divinae legis doctrinam defendendo, quae a regno Dei non solum infideles excludit, sed et fideles quoque, fornicarios, adulteros . . ceterosque omnes, qui letalia committunt peccata; a quibus cum divinae grat. adjumento abstinere possunt, et pro quibus a Christi gratia separantur."

3) „Auch durch jede andere Todsünde." Allerdings nehmlich läßt die r. katholische Kirche, weil sie den Zustand der Rechtfertigung als einen Zustand fortschreitender Heiligung, also nur nach und nach abnehmender sittlicher Unvollkommenheit, auffaßt, nicht schon jede Abweichung vom göttlichen Gesetze

Can. 23. und 27.[1]); und in diesem Punkte denn steht die lutherische Lehre, wenn sie ja auch keineswegs dieselbe ist (schon nach dem je so verschiedenen Begriffe vom Glauben)[2]), doch nicht in so directem Gegensatze zu der katholischen, obgleich allerdings die lu-

---

den Verlust der Gnade bewirken; sie unterscheidet vielmehr (vergl. Conc. Trid. Sess. 6. Cap. 11., schon in den oben §. 51. S. 376. angeführten Worten, mit Cap. 15., sowie Can. 23. 27.; auch Catech. Rom. II, 5, 46.) Todsünden, peccata mortalia oder letalia, die den Menschen ganz von Gott abziehen und ewige Strafe verdienen — „quae hominem plane avertunt a Deo et quibus poena debetur aeterna" Bellarmin. Amiss. grat. 1, 2. — (eine freilich sehr materielle Begriffsbestimmung, als wenn nicht jede Sünde an sich den ewigen Tod verdiene), und Erlaßsünden, peccata venialia, die nur den Lauf zu Gott hindern, aber nicht davon ablenken, und darum leichter gesühnt werden können — „quae nonnihil impediunt cursum ad Deum, non tamen ab eo avertunt, et facili negotio expiantur" ib. — (welch ungleich tiefere Unterscheidung der beiderlei Sünden gibt Luther! Anm. 2. Ende). — Bellarmin insbesondere — Amiss. grat. 1, 3. „de discrimine peccati mortalis et venialis" — läßt die Erlaßsünden von den Todsünden sich unterscheiden 1. durch ihre Ursach — Unwissenheit und Schwäche; 2. durch ihre Folgen — Reue und Buße, und 3. durch ihre innere Beschaffenheit — indem sie nicht gegen die Liebe Gottes und des Nächsten sind („non sunt contraria caritati Dei et proximi").

1) Can. 23.: „Si quis hominem semel justificatum dixerit amplius peccare non posse, neque gratiam amittere, atque ideo eum, qui labitur et peccat, nunquam vere fuisse justificatum; aut contra, posse in tota vita peccata omnia, etiam venialia, vitare, nisi ex speciali Dei privilegio, quemadmodum de beata Virgine tenet ecclesia: anathema sit." — Can. 27.: „Si quis dixerit, nullum esse mortale peccatum, nisi infidelitatis, aut nullo alio, quantumvis gravi et enormi, praeterquam infidelitatis peccato semel acceptam gratiam amitti: anathema sit."

2) Das Verhältniß des den Gnadenstand Hemmenden, der Todsünden (wie sie — auf den Grund von 1. Joh. 5, 16 f. — auch die lutherische Lehre anerkennt), zum Glauben namentlich ist in kathol. und luth. Lehre ein wesentlich verschiedenes, je nach dem verschiedenen Begriffe vom Glauben. Nach jener kann Todsünde und Glaube zusammen bestehen, nach dieser auf keine Weise; und danach bestimmt sich dann auch ein verschiedener Begriff von Todsünde (also überhaupt dem den Gnadenstand Hemmenden; sowie auch demgemäß von Erlaßsünde). Vergl. Conc. Trid. Sess. 6. cap. 15. (oben), sowie Can. 27. (oben) und Can. 28. („Si quis dix., amissa per peccatum gratia, simul et fidem semper amitti, . . anathema sit"), mit Apol. A. C. art. 2. p. 71.: „Fides non stat cum peccato mortali" und art. 3. p. 86.: „Fides illa, quae accipit remissionem peccatorum, . . non manet in his, qui obtemperant cupiditatibus, nec existit cum mortali peccato" (vergl. Luther. ad Gal. c. 5.: „Peccatum distinguitur in mortale et veniale non ob substantiam facti, sed personam, non juxta differentiam peccatorum admissorum, sed peccatorum ea committentium.").

therische Kirche doch immer eigentlich nur die zeitweilige Verlierbarkeit der Gnade der Erwählten offen zugesteht[1]).

---

1) Im Allgemeinen spricht die lutherische Kirche (mit der katholischen) die Verlierbarkeit der Gnade ja wohl deutlich genug aus. Vergl. Augsb. Conf. Art. 12. von der Buße, wo es u. A. heißt: „Hie werden verworfen die, so lehren, daß diejenigen, so einst sind fromm worden, nicht wieder fallen mögen" („Damnant Anabaptistas, qui negant semel justificatos posse amittere Spiritum S."), mit Schmalk. Artt. Th. 3. Art. 3. von der Buße zu Ende p. 328. („Wiederum ob etliche Rottengeister kommen würden, wie vielleicht etliche bereit da fürhanden sind, und zur Zeit der Aufruhr mir selbst für Augen kamen, die da halten, daß alle die, so einmal den Geist oder Vergebung der Sünden empfangen hätten, oder gläubig worden wären, wenn dieselbigen hernach sündigten, so blieben sie gleichwohl im Glauben und schadet ihnen solche Sünde nicht, . . sagen dazu: Wo jemand nach dem Glauben und Geist sündigt, so habe er den Geist und Glauben nicht recht gehabt . .: so ist vonnöthen zu wissen und zu lehren, daß, wo die heiligen Leute über das, so sie die Erbsünde noch haben und fühlen, dawider auch täglich büßen und streiten, etwa in öffentliche Sünde fallen, als David in Ehebruch, Mord und Gotteslästerung, daß alsdann der Glaube und Geist ist weg gewest; denn der H. Geist lässet die Sünde nicht walten und Ueberhand gewinnen, daß sie vollbracht werde, sondern steuret und wehret, daß sie nicht muß thun, was sie will; thut sie aber, was sie will, so ist der H. Geist und Glaube nicht dabei (1 Joh. 3, 9.; 1, 10.)"), sowie mit Form. Conc. art. 4. de bon. opp. Epit. p. 591. („Reprobamus atque damnamus dogma illud, quod fides in Christum non amittatur et Sp. S. nihilominus in homine habitet, etiamsi sciens volensque peccet, et quod sancti atque electi Sp. S. retineant, tametsi in adulterium aut in alia scelera prolabantur, *et in iis perseverent*") und Sol. decl. p. 705. („Et quidem imprimis falsa et Epicurea illa opinio graviter redarguenda atque rejicienda est, quod quidam fingunt, fidem et acceptam justitiam atque salutem non posse ullis peccatis aut sceleribus, tametsi omnino voluntarie et destinata malitia mala opera perpetrentur, amitti" cet.). Es ist dies eine Lehrweise und Wahrheit, welcher ja ihr bedeutendes praktisches Moment, auf die Gefahr hin eines scheinbaren Widerspruchs mit der sonstigen Prädestinationstheorie (vergl. §. 55. Ende), die Geltung im lutherischen System verschafft hat, die übrigens aber dann doch genauer und speciell betrachtet im Grunde ebensowenig dem entsprechenden Calvinistischen Dogma in seiner eigentlichen Totalität (wie es namentlich die angeführten Stellen der Concordienformel keineswegs bezeichnen, und die der Schmalk. Artt. und vielleicht auch der A. C. auch nur in einer gewissen Beziehung, nehmlich für den Moment des Falls der Erwählten) vollkommen und entschieden widerspricht, als sie mit der Totalität des katholischen keineswegs wirklich und vollkommen harmonirt. Wenn nehmlich die lutherische Kirche zwar wohl — und dies allerdings im bestimmten Gegensatze gegen den Calvinismus — die momentane und zeitweilige Verlierbarkeit der Gnade annimmt, so behauptet sie damit doch noch keineswegs die absolute Verlierbarkeit der Gnade der Erwählten als solcher; wie dies auf Grund der Stelle F. C.

Griechische Kirche.

Ihrer sonstigen Verwandtschaft mit dem römischen Katholicismus, so wie ihrem anthropologischen Charakter, aber auch ihrer anderweiten doctrinellen Minderbestimmtheit getreu behauptet die griechische Kirche auch Gnade und freien Willen zugleich, in mindestens semipelagianischer Weise, ohne jedoch beides genau zu bestimmen. Sie nimmt bei der Lehre von der Heiligung ebensowohl einen Einfluß der göttlichen Gnade, als eine Mitwirkung der menschlichen Freiheit an; das Verhältniß beider aber wird in der Confessio orthodoxa nicht genau genug dargelegt[1]), und es bleibt danach ungewiß, ob die Gnade oder die Freiheit die ursprüngliche Bestimmung zum Guten enthalte. Der Patriarch Jeremias indeß hat in den Act. et Script. Würtemb. p. 367. allerdings für das Letztere entschieden[2]). „Nichts — heißt es hier — hindert, daß der Mensch auch nach dem Fall sich von dem Bösen abwende und das Gute wähle, denn er besitzt Willensfreiheit. Es kommt bei dem Wiederaufstehen auf uns an; wir haben die Kraft, ebensowohl das Gute zu wählen, als das Böse; nur bedürfen wir, um im Guten befestigt zu werden, der göttlichen Gnade“[3]). Von der strengen Prä-

---

art. 11. p. 817., vergl. mit der orthodox luther. Auslegung, unt. bei §. 55. Anmerk. am Schluß sich ergeben wird.

1) Conf. orthod. p. 59.: *Δείχνει ὁ ἅγιος διδάσκαλος* (Basilius), *πῶς καλᾶ καὶ ἡ ἀνθρωπίνη θέλησις, ἐβλάβη μὲ τὸ προπατορικὸν ἁμάρτημα, μ᾽ ὅλον τοῦτο καὶ τῶρα κατὰ τὸν παρόντα καιρὸν εἰς τὴν προαίρεσιν τοῦ καθ᾽ ἑνὸς στέκεται τὸ νὰ εἶναι καλὸς καὶ τέκνον θεοῦ, ἢ κακὸς καὶ υἱὸς διαβόλου. ὅλον τοῦτο εἶναι εἰς τὸ χέρι καὶ ἐξουσίαν τοῦ ἀνθρώπου· καὶ εἰς μὲν τὸ καλὸν ἡ θεία χάρις συμβοηθᾷ· ἀλλὰ καὶ ἀπὸ τὸ κακὸν ἡ ἰδία γυρίζει τὸν ἄνθρωπον, χωρὶς νὰ ἀναγκάσῃ τὸ αὐτεξούσιον τοῦ ἀνθρώπου.*

2) Dabei ist jedoch immerhin auch nicht zu übersehen, daß neuerlich Plato im Katech. S. 107 f. Alles auf die Gnade zurückführt, die er als zuvorkommende, erweckende, rechtfertigende und mitwirkende bezeichnet; dahingegen Dosithei Confess. 3., indem sie eine *χάρις προκαθαρτική* und ein *συνεργεῖν* der Gnade und des menschlichen *αὐτεξούσιον* statuirt, sich ganz r. katholisch erklärt hat.

3) *Οὐδὲν κωλύει, καὶ μετὰ τὴν ἐκ παραβάσεως πτῶσιν ἐκκλῖναι μὲν ἀπὸ τοῦ κακοῦ τὸν ἄνθρωπον, ἐπεισάκτου ὄντος ποιῆσαι δὲ τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ καλὸν αἱρεῖσθαι, ὡς ἔχοντα τὸ αὐτεξούσιον . . Ἐκ δὴ τούτων πάντων δείκνυται, ὡς τὸ μὲν ἀναστῆναι καὶ ἀκολουθῆσαι ἐφ᾽ ἡμῖν, καὶ δύναμιν ἔχομεν ὥστε ἑλέσθαι τὸ ἀγαθὸν οὐχ ἧττον ἢ τὸ κακόν. Ἑνὸς δὲ καὶ μόνου χρῄζομεν, τῆς παρὰ θεοῦ δηλαθὴ βοηθείας, ἵνα τὸ ἀγαθὸν κατορθώσωμεν καὶ σωθῶμεν, ἧς χωρὶς οὐδὲν ἀνύσαι ἰσχύομεν.*

destinationslehre kann demzufolge in der griechischen Dogmatik nicht die Rede seyn[1]). — Ueber die Verwandtschaft der griechischen Kirche mit der römischen in den Bestimmungen über die Verdienstlichkeit guter Werke s. oben S. 354. Schlußanmerk. zu §. 48. (Hinsichtlich des griechischen Mönchswesens insbesondere vergl. auch §. 73. und 70, 3. Schlußanmerkk.).

§. 55.

Reformirte Lehre von der Gnade und Prädestination[2]) im Vergleich zur lutherischen.

Gegen die katholische Lehre sind die evangelische und die reformirte im Wesentlichsten verbündet; unter sich aber gehen sie in nicht viel minder Wesentlichem auseinander. Beide schließen allen Pelagianismus und Semipelagianismus aufs bestimmteste aus. Wenn aber beide so als alleinigen Grund der Seligkeit die Gnade Gottes, die Erwählung Gottes feststellen, so unterscheiden sie sich nun darin von einander, daß theils formal die reformirte Kirche jenen wesentlich tief praktischen Punkt, der jedoch in diesem Bezug immer nicht Mittelpunkt des evangelischen Lehrsystems, sondern nur Stützpunkt des Centrums, der Lehre von der Rechtfertigung in Christo ist, — daß ihn die reformirte Kirche in einen Gegenstand abstracter Speculation verwandelt, und ihn so in der abstracten Lostrennung des Raths zur Seligkeit von deren Vermittler Christus zum Mittelpunkte des ganzen Lehrsystems macht, theils daß sodann material nur die reformirte Kirche die Grundsätze von der Erwählung der Seligen aus lauter Gnade in starrer Verstandesconsequenz, in der großartigsten, gleißendsten Gestalt eines doch auch Rationalismus, völlig auch umkehrt, sie total anwendend auch auf Verwerfung der Verdammten lediglich aus Gottes Willen. So erscheint nach reformirtem Lehrbegriff zuletzt Gott selbst als Urheber der

---

1) Auch über den Verlust des Gnadenstandes durch Todsünde erklärt sich dieselbe demgemäß r. katholisch. Vergl. Conf. orthod. p. 280.: *Ἡ τοιαύτη ἐπιθυμία (θανάσιμον ἁμάρτημα) ξεχωρίζει τὸν ἄνθρωπον ἀπὸ τὴν χάριν τοῦ θεοῦ καὶ φονεύει τον, ἀφ᾽ οὗ πληρωθῇ μὲ τὸ ἔργον.*

2) Ueber das charakteristische Verhältniß dieser eigenthümlich übertreibenden reformirten Lehre zu der eigenthümlich mangelhaften und verdünnenden von den Sacramenten s. oben §. 39. S. 270. Anm. 1. vergl. mit §. 30. und. §. 23. Nr. 4.

Sünde, was die evangelische Doctrin auszusagen verabscheuet, indem sie, der Schranken des menschlichen Verstandes sich in Demuth bewußt, die Verwerfung der Verdammten, auch auf die Gefahr hin scheinbarer Inconsequenz[1]), lediglich und ganz allein ableitet aus ihrer eigenen Schuld. — Diese symbolisch-evangelische Lehre ist am klarsten entwickelt worden in der Formula Concordiae, mit der Luthers eigene spätere, aber genau betrachtet auch seine frühere und früheste Erklärungsweise keineswegs in Widerspruch, vielmehr in bestimmtem Einklang steht, während dagegen Melanchthon allmählig semipelagianisch abirrte; der reformirte Lehrbegriff aber in seiner ganzen Starrheit ist, vorbereitend, inconsequent und nur philosophisch von Zwingli, consequent, absolut und theologisch dann erst von Calvin entwickelt, demgemäß in einem bedeutenden Theile der reformirten Symbole ausgesprochen worden, während ein anderer Theil eine vermittelnde, freilich meist nur negativ, nur apospopetisch vermittelnde Tendenz verfolgt.

Dies als vorläufiger Ueberblick, den die Einzelbetrachtung zu erläutern hat.

Darin also ist die lutherische Kirche mit der reformirten (der eigentlichen reformirten[2])) wesentlich einverstanden, daß die menschliche Natur durch den Fall durchaus corrumpirt und zum wahrhaft Guten gänzlich unfähig sei, und daß mithin Heiligung, wie Seligkeit, nur als eine Wirkung der göttlichen Gnade mit Ausschluß aller und jeder verdienstlichen menschlichen Mitwirkung angesehen werden könne. Wer selig und geheiligt wird, wird es nach der Lehre beider Kirchen allein durch Gottes Gnade, durch Gottes Erwählung, deren Wirkung oder Folge dann nur erst ein dem Willen Gottes entsprechender Sinn und Wandel ist. Die Erwählung hat ihre Bedingung nicht in der Heiligung, sondern die Heiligung ihren Grund in der Erwählung. So sind beide Kirchen in dem Wesentlichsten einig; beide schließen allen Pelagianismus und Semipelagianismus aus, nur die lutherische Kirche, insofern sie den Menschen für so verderbt hält, daß er selbst der göttlichen Gnade zu widerstehen vermöge, wohl ein Unvermögen

---

1) Wie Calvin sie absolut meiden wollte.

2) Die semipelagianisirend die synergistische Conf. Aug. variata acceptirende ist das ja freilich nicht.

zum Guten, aber wahrlich nicht auch zum Bösen habe, selbst noch entschiedener, als die reformirte. Beide aber (von der durch die Calvinistische Prädestinationslehre bedingten particularistischen Beschränkung der Bedeutung des Wesens und des Werkes Christi an sich hier ganz abgesehen [1])) entfernen sich nun doch auch nicht unwesentlich von einander: theils nehmlich, ob hier auch nur mehr formal, hinsichtlich der steten Beziehung oder Nichtbeziehung der göttlichen Gnade und Erwählung auf Christum und auf das geoffenbarte Wort, — wobei beide zwar in concreto ungefähr dasselbe setzen, die (Calvinistische) reformirte Kirche aber eben durch eine gewisse (wenigstens begriffliche) abstracte Lostrennung des göttlichen Rathschlusses zur Seligkeit von Christo, seinem Vermittler, und dem geoffenbarten Worte, mithin durch eine Verkehrung des wesentlich tief praktischen Punktes [2]) in einen Gegenstand abstracter Speculation [3]), der nun noch dazu Mittelpunkt des ganzen (Calvinistischen) Lehrsystems ist, sich von der lutherischen scheidet —; theils und hauptsächlich, material nehmlich, (ein materialer Differenzpunkt, welcher nun eigentlich auch jenen formalen erst sachlich begründet und dauernd befestigt), in der bestimmten Anwendung jener Grundsätze auch auf die Verdammniß der Verdammten. Beide zwar, was dies Letztere betrifft, erklären ja entschieden, wer unselig werde, werde verworfen nur durch seine eigene Schuld als Sünder; während aber die lutherische Kirche in bescheidener Resignation bei diesem Satze stehen bleibt, zieht die reformirte in allerdings consequenter Verstandesargumentation — ja in unbeugsamer, auch vor dem Worte Gottes sich nicht beugender starrer Verstandesconsequenz — rücksichtslos die Unseligkeit der Unseligen in eine vermessene Schlußfolgerung. Wer unselig werde, werde es durch eigne Schuld; diese Schuld aber finde nur statt, weil Gott nicht auch hier seine Gnade kräftig mittheile; Gott aber theile nicht auch hier seine Gnade kräftig mit, weil er von Ewigkeit her die Verdammniß dieser be-

1) S. §. 47. S. 340. Anm. 1.

2) Daß der Sünder durchaus ohne alles eigne Verdienst und Würdigkeit gerechtfertigt (und dadurch geheiligt) werde nur aus Gottes freier Gnade allein um Christi willen durch das göttliche Mittel des Glaubens.

3) Daß ein unbedingter ewiger Rathschluß Gottes über die Seligkeit (und Verdammniß, — wie über Alles) entscheide.

schlossen, und zur Realisirung dieses Rathschlusses habe selbst der Fall der Menschen dienen müssen; Gott also habe selbst die Sünde der Menschen gewollt. Diese letzte, nothwendige[1]), ob auch reformirterseits noch so bemäntelte[2]) Schlußfolge wird von der lutherischen Kirche verabscheuet, als der Heiligkeit Gottes und dem göttlichen Worte in der Schrift entschieden widerstreitend. Sie erkennt daraus klar, daß es dem Sterblichen nicht zukomme, in dies Geheimniß der göttlichen Gerechtigkeit eindringen zu wollen, und verzichtet in demüthiger Beugung auf die Beantwortung einer Frage, die, wie sie sichs nicht verhehlt, consequent von dem schwachen Sterblichen nur gotteslästerlich beantwortet werden könnte. Der Selige, lehrt sie, wird selig allein durch Gottes Gnade (in Christo), ohne alles eigne Verdienst; der Unselige unselig durch eigene Schuld, weil er der göttlichen Gnade fortwährend widersteht; warum der Widerstand des ersteren gegen die göttliche Gnade endlich gebrochen wird, der des letztern aber nicht, ist nicht des ersteren Verdienst, wohl aber des letzteren Schuld; die dem zu Grunde liegende innere Disposition des Menschen kommt allerdings, sofern sie gut ist, auch nur von Gott, sofern sie aber böse ist, nicht von Gott; der Mensch jedoch mit seinem blöden, durch die Sünde getrübten Verstande vermag diese tiefste Tiefe der göttlichen Werkstatt nicht zu erforschen, und es ist größere Weisheit, das göttliche Geheimniß anzuerkennen, als es gotteslästerlich zu lösen.

Wesentlich ganz in diesem Sinne, wenn auch zum Theil noch mehr negativ erst als positiv, haben sich schon die früheren lutherischen Bekenntnisse ausgesprochen[3]). Auch Luther selbst hat, zu-

---

1) „Fateor" — sagt u. A. z. B. der Quäker Barclay Apol. thes. 5., nachdem er von Calvins Lehre bemerkt hat: „Quam maxime Deo injuriosa est, quia illum peccati autorem efficit, quo nihil naturae suae magis contrarium esse potest" — „fateor, hujus doctrinae affirmatores hanc consequentiam negare; sed hoc nihil est, nisi pura illusio, cum ita diserte ex doctrina sua pendeat, nec minus ridiculum sit, quam si quis pertinaciter negaret, unum et duo facere tria."

2) Bemäntelt insbesondere auch von Calvins Seite durch die Unterscheidung zwischen Wille und Gebot Gottes, wonach Gott das Böse allerdings nicht gebiete, aber wolle um seines Erfolges willen, als [böses] Mittel zum [heiligen] Zweck (Instit. I, 18, 4.; I, 17, 5.).

3) Vergl. Augsb. Conf. Art. 19. (von der Ursach der Sünden): „Von Ursach der Sünden wird bei uns gelehret, daß, wiewohl Gott der Allmächtige die

nächst in etwas späterer Zeit seiner Entwicklung, mit sorgsamer Meidung aller, von einer oder der anderen Seite an prädestinatianischen Rigorismus anstreifenden Härten, (ohne je zu retractiren, was er nie behauptet hatte), nie anders als im obigen dargelegten Sinne sich erklärt [1]); und daß er auch früher, ungeachtet seiner wohl da

---

ganze Natur geschaffen hat und erhält, so wirket doch der verkehrte Wille die Sünde in allen Bösen und Verächtern Gottes, wie denn des Teufels Wille ist und aller Gottlosen, welcher alsbald, so Gott die Hand abgethan, sich von Gott zum Argen gewandt hat (Joh. 8, 44.)" [„De causa peccati docent, quod tametsi Deus creat et conservat naturam, tamen causa peccati est voluntas malorum, videlicet diaboli et impiorum, quae non adjuvante Deo avertit se a Deo"] mit art. 5. (de ministerio eccles.): „— *Spiritus Sanctus* — . . *fidem efficit, ubi et quando visum est Deo,* in iis, qui audiunt evangelium" cet. Ueberhaupt ist auch in allen früheren Bekenntnissen der lutherischen Kirche, denen, die von Luther, wie denen, die von Melanchthon verfaßt sind, nicht eine Spur von Prädestinationslehre, wenngleich allerdings dann erst später, als die Prädestination reformirterseits zum Centraldogma ausgebildet war, die lutherische Kirche zum klaren Bewußtseyn kam, daß dieselbe ihrer eignen Grundlehre und der Grundstellung ihres Glaubenslebens widerstreite, wie dies dann die Conc.-Form. ausspricht.

1) Im J. 1534 sprach er es predigend deutlich aus, die Annahme, daß an „Gottes Willen es allein fehle, daß wir nicht alle selig werden," das sei „zumal ein gottloser Verstand;" („Aus dem letzten Spruche: Viele sind berufen, aber wenige sind auserwählet," — heißt es an der betreffenden Stelle genauer — „schöpfen die fürwitzigen Köpfe mancherlei ungereimte und ungöttliche Gedanken, gedenken also: Wen Gott erwählet hat, der wird ohne Mittel selig; wiederum aber, wen er nicht erwählet hat, der thue, was er wolle, so ists doch von Gott also versehen, daß er fallen muß. Was für unartige sichere Leute aus solchen Gedanken wachsen, kann jederman bald bei ihm selbst abnehmen. Für solchen Gedanken soll man als für dem Teufel sich hüten, und eine andere Weise fürnehmen, nehmlich man soll Gott in seiner Majestät und mit der Versehung zufrieden lassen, denn da ist er unbegreiflich. Wer den Vater recht kennen und zu ihm kommen will, der komme vor zu Christo, und lerne denselben erkennen . . . . Etliche schöpfen ihnen andere Gedanken, und deuten die Worte also: Viel sind berufen, d. i. Gott beut seine Gnade an; aber wenig sind auserwählet, d. i. er läßt aber solche Gnade wenigen widerfahren. Das ist zumal ein gottloser Verstand. Denn wie kanns möglich seyn, wenn einer von Gott nichts anders hält, daß er Gott nicht sollte darum feind werden, an deß Willen es allein fehlet, daß wir nicht alle selig werden" u. s. w. — Luthers Pred. am Sonnt. Septuagesimae 1534, Werke Lpz. A. Th. XV. S. 114 f.); und „daß die Welt (die Gott geliebt Joh. 3, 16.) nicht heiße Maria, Petrus, Paulus rc., sondern Welt heiße das ganze menschliche Geschlecht auf einem Haufen durch und durch, daß sich Alles sein soll annehmen, was nur Menschenkinder heißen, auf

einmal hervorgetretenen, jedoch nur tiefstem praktisch christlichen Interesse (s. ob. S. 424. Anm. 2.) entquollenen Neigung, theil- und beziehungsweise den Knoten in Verstandesconsequenz zu schürzen und zu zerhauen[1]), nicht wesentlich anders gelehrt hat, (nicht Prädestinatianer im eigentlichen Sinne, in dem Sinne Calvins gewesen ist, der die speculative Prädestinationslehre, losgetrennt von der Rechtfertigung in Christo, zum Mittelpunkte des Systems gemacht hat), zeigt ein genauerer Blick auf seine Ausdrucksweise deutlich[2]).

---

daß er gar Niemand ausschließe; darum man Gott nicht Lügen strafen solle in seinem Worte" ꝛc. (Pfingstpred. 1534, Werke Lpz. A. Th. XVI. S. 324 ff., vornehmlich S. 328.); wozu nun auch noch außer anderen Stellen besonders Luthers gegen Ende seines Lebens in der Auslegung des 1. B. Mose gegebene Erklärungen (namentlich diese zu 1 Mos. 26, 9 ff.; „Nach meinem Tode werden viele meine Bücher herfürbringen und sie anziehen, und werden allerlei Irrthümer und ihre eigene Phantasei bewähren und bestätigen wollen. Nun habe ich u. A. geschrieben, daß alles nothwendig sei und geschehen müsse: ich habe aber zugleich dabei gesetzet, daß man den Gott, der sich geoffenbaret hat, ansehen soll, gleich wie wir Ps. 45. singen: Er heißet Jesus Christ, der Herr Zebaoth, und ist kein anderer Gott, und sonst an vielen anderen Orten. Aber sie werden vor denen Orten allen übergehen, und nur allein die annehmen, da vom verborgenen Gott gehandelt wird. Derohalben sollet ihr daran gedenken, die ihr mich jetzt höret, daß ich dies also gelehret habe, nehmlich daß man nicht forschen solle nach der Vorsehung des verborgenen Gottes, sondern daß man sich an derselben Vorsehung solle genügen lassen, so durch die Berufung und durch das Predigtamt geoffenbaret wird; denn daselbst kannst du deines Glaubens und Seligkeit gewiß seyn, und sagen: Ich gläube an den Sohn Gottes, der da gesagt hat: Wer an den Sohn gläubet, der hat das ewige Leben; darum ist an ihm keine Verdammniß oder Zorn, sondern ein Wohlgefallen Gottes des Vaters. Und eben dasselbige habe ich auch oft in anderen meinen Büchern gelehret, und lehre es auch jetzt noch mit lebendiger Stimme. Darum will ich entschuldigt seyn") hinzuzunehmen sind.

1) S. m. Handb. der Kirchengeschichte ed. 8. §. 164, III.: „Kampf Luthers gegen Erasmischen Pelagianismus;" verglichen indeß mit dem Anm. 2. auch hierüber Bemerkten.

2) Wie fern Luther auch selbst in früherer Zeit von Aufstellung eines abstract speculativen Prädestinationssystems gewesen ist, zeigt schon die Epistelpredigt am Trinit.-Feste in der (schon auf der Wartburg geschriebenen) Kirchenpostille (Lpz. A. Th. XIV. S. 1 ff.), wo es u. A. heißt (S. 4 u. 7.): „Diese Worte St. Pauli (Röm. 11.) ziehen wir nicht auf die Frage von der göttlichen Vorsehung über einen jeden Menschen insonderheit, wer da selig oder nicht selig werde. Denn nach derselben will Gott von uns gar nichts gefraget noch geforschet haben. Darum er auch hievon keine sondere Offenbarung gibt, sondern alle

Mit Luther war nun auch Melanchthon bis nach Abfassung der Augsb. Conf. immer einverstanden, wiewohl er dann später

Menschen hieher weiset, auf das Wort des Evangelii, darnach sie sich richten sollen, daß sie dasselbe hören, und wissen, so sie demselben gläuben, sollen sie selig werden. Wie denn alle Heiligen nicht durch sondere Offenbarung von ihrer Versehung, sondern durch den Glauben Christi, ihrer Erwählung und des ewigen Lebens sich gewißlich vertröstet und ergriffen haben. Darum will auch St. Paulus nicht, da er von der Versehung redet in dreien Capp. vor diesem Text, daß jemand soll fragen noch forschen, ob er versehen sei oder nicht, sondern hält jedermann das Evangelium und den Glauben für . . Nun aber lassen sie sich den Teufel führen, und wollen andere Offenbarung suchen, und grübeln, was Gott sei in seiner unsichtbaren Majestät, und wie er die Welt heimlich regiere, was er über einen jeden insonderheit zukünftig beschlossen. So gar kann es die Natur und Vernunft nicht lassen, sie will ihm mit ihrer Weisheit in sein Gerichte greifen, und in Gottes heimlichstem Rath seyn, und ihn lehren und meistern. Das ist des leidigen Teufels Hoffart, darob er in Abgrund der Höllen verworfen ist, daß er in die göttliche Majestät wollte greifen, und noch darob den Menschen gerne wollte mit ihm zu Falle bringen und stürzen, wie er am Anfang im Paradies gethan, auch die Heiligen und Christum selbst damit angefochten hat, da er ihn auf des Tempels Spitzen stellete. Wider diese führet hier St. Paulus fürnehmlich diese Worte ein, auf die fürwitzige Frage der klugen Vernunft, . . und will solchen hiemit verboten haben, daß sie solch ihr Steigen lassen in die heimliche Majestät, und sich halten an die Offenbarung, die er uns gegeben, denn es ist doch solch Forschen und Klettern nicht allein vergeblich, sondern auch schädlich, daß, wenn du ewig darnach forschest, so wirst du doch nichts überall erlangen, und den Hals darob stürzen. Willst du aber recht fahren, so kannst du nicht besser thun, denn daß du dich bekümmerst mit seinem Wort und Werken, darin er sich offenbaret hat und sich hören und greifen lässet, nehmlich wie er dir seinen Sohn Chr. am Kreuz fürstellet. Das ist das Werk deiner Erlösung, daran du gewiß kannst Gott ergreifen, und siehest, daß er dich nicht verdammen will um deiner Sünde willen, so du gläubest, sondern das ewige Leben schenket, wie dir Chr. sagt: Also hat Gott die Welt geliebt" ꝛc. — Selbst die Schrift Luthers de servo arbitrio gegen Erasmus ist von jener Kategorie nicht ausgenommen. Allerdings neigt sich dieselbe im Gegensatz gegen die Erasmische scheue Seichtigkeit und Halbheit zu einer extremen Auffassung hin, zu der Erklärung, als ob Präscienz und Prädestination Gottes wesentlich eines sei. Diese Ausdrucksweise ist aber zu erklären aus der tiefen Lutherschen Auffassung der speculativen Prädestinationslehre (z. B. in der Kirchenpostille übers Ev. zum 27. Sonnt. p. tr., Lpz. A. Th. XIV. S. 418.), daß Gott „nicht also nach einander misset, wie wir in diesem Leben thun müssen, sondern Alles in einem Augenblick fasset, Anfang, Mittel und Ende des ganzen menschlichen Geschlechts und aller Zeit;" und überdies schneidet auch Luther aufs bestimmteste alle gefährlichen Consequenzen aus jenem Satze dadurch ab, daß er entschieden den Grund der Verstockung und endlichen Verwerfung der Bösen nicht

im Verfolg eines einseitigen Gegensatzes je mehr und mehr auf semipelagianische Abwege gerieth. Vollständig entwickelt aber ist das evangelisch=lutherische Lehrstück, in einer durch gegentheilige Provocation und Ueberstürzung gezeitigten Ausklärung des evangelischen Bewußtseyns um den Widerstreit zwischen Rechtfertigung

---

in Gott, sondern — wie die Augsb. Conf. (S. 425. Anm. 3.) — im bösen Willen der Menschen und des Teufels fand, und dialektisch richtig und scharf behauptete, „daß, wiewohl Gott im Bösen und durch Böse wirket, und also Böses geschieht, er doch nichts Böses thun könne, dieweil er gut ist, sondern nur der Bösen Rüstung gebrauche, nach seiner allmächtigen Macht und Gewalt" (s. die Darstellung der Lutherschen Argumentation in Rudelbach Reformation, Lutherth. und Union S. 277 ff., und besonders S. 282 ff.): aus welcher Ausdrucksweise eine unendliche Divergenz von den Calvinischen Satzungen in die Augen springt. — Nach all diesem ist denn auch die Behauptung J. Müllers (Lutheri de praedestinatione et libero arbitrio doctrina. Gott. 1832), daß Luther beständig Prädestinatianer, und zwar Supralapsarier, gewesen sei, zu modificiren. Wie wenig diese Anschauung, so nackt ausgesprochen, begründet sei, wie im Innersten verschieden die specifische, also reformirte Prädestinationslehre von der Anschauung Luthers, und zugleich auch Augustins, gewesen, hat neuerlich in etwas anderer Richtung auch Stahl a. a. O. S. 44. 194 f. 211 ff. dargethan. (Die Luthersche Vorstellung sei gegen den Werth des menschlichen Willens und seiner Werke, die reformirte Prädestinationslehre dagegen wider den Werth der göttlichen Gnadenmittel und wider den Werth des Glaubens gerichtet gewesen, und in dieser Richtung — so wie sie nie zuvor in der Kirche da gewesen, als etwas völlig Neues — zum Mittelpunkt der ganzen Theologie und zum Bekenntniß der Kirche gemacht worden. Luthers Interesse war dabei lediglich die Abwehr der Lehre von Willensfreiheit und Verdienst des Menschen. Nur als Beweismittel gegen solche Willensfreiheit gebrauche Luther die Prädestination, und deshalb sei sie ihm auch nie ein selbstständiges theologisches Princip, wie Calvin, gewesen; man könne sie unbeschadet alles Anderen aus seinem Lehrsysteme herausnehmen, während Calvin seine ganze Person für sie einsetze; aus eben dem Grunde aber fasse Luther sie auch ganz anders auf als Calvin; es fehle bei ihm fürs erste gerade der Centralpunkt der Calvinischen Prädestinatioslehre, die zwiefache Verherrlichung Gottes durch Selige und Verdammte; fürs zweite in Folge jenes Centralpunktes erscheine auch bei Calvin die Prädestination durchaus in geschlossener Folgerichtigkeit und werde deshalb die Verstockung als das eigene ewig beschlossene Werk Gottes betrachtet, während Luther die Verstockung lediglich dem Menschen und nur die Kraftsteigerung und Kraftreizung Gott zuschreibe; und endlich sei ja die Prädestinationslehre, obgleich von Luther in seiner frühesten Entwicklung als vermeintlicher Beweis für seine Lehre von der Rechtfertigung mit herein genommen, in der That doch mit dieser geradezu in Widerspruch gewesen, weshalb sie von Luther und lutherischer Kirche seiner Zeit habe abgestoßen werden müssen.)

allein in Christo und Prädestination, in Opposition gegen Calvinische Härte und Vermessenheit, erst durch die Concordienformel worden (s. unten).

Wie nehmlich schon Zwingli am Ende seiner Laufbahn, obgleich er den streng Augustinischen Grundsätzen über die Erbsünde keineswegs zugethan war, und dem Menschen ja keinesweges alle moralische Kraft absprach, doch aus philosophischem Grunde, aber in voller Harmonie mit dem ganzen verneinenden Charakter seiner Reformation, die Seligkeit oder Unseligkeit der Menschen (und überhaupt alles Geschehende, Gutes wie Böses) lediglich von einem unbedingten Rathschlusse Gottes (auch bei dem Bösen voluntas Dei genannt) abhängig gemacht hatte, nur ohne noch recht scharf und consequent diese Gruudsätze zu entwickeln, und mehr nebenbei blos[1]: so stellte sodann Calvin — dem philosophischen Motiv

1) Zwingli's System ist philosophisch ein heidnisch dualistischer Pantheismus: Gott die Seele der Welt, die Materie der Leib; und insofern nun Gott das principale Agens ist, die Materie aber das leidende, ist so auch alles Seyn Gottes Seyn und es ist nichts außer Gott („Certum est, quod quantum ad esse et existere attinet, nihil sit, quod non numeu sit; id enim est rerum universarum esse“ — Sermonis de providentia anamnema Opp. T. I. p. 365.). Aus diesem philosophischen Princip, dem dann insbesondere auch der Sündenfall als ein mit Nothwendigkeit gegebener und von Gott gewirkter erscheinen mußte, floß nun nothwendig Zwingli's Prädestinatianismus, den er in den herbsten Ausdrücken bekennt, sowohl in seinem Sermonis de providentia anamnema, Opp. T. I. (man vergleiche nur z. B. p. 366: „Inquies, [latro] *coactus* est ad peccandum; *permitto,* inquam, *coactum esse*“ cet., wobei nur freilich zu bemerken, daß nach Zwingli gemäß dem bereits Angedeuteten das Böse, als aus der „voluntas Dei“ hervorgehend [Zwingl. l. c. p. 363.], vor Gott nicht böse seyn soll [„quantum Dei est autoris, motoris ac impulsoris, opus est, crimen non est; quantum autem hominis est, crimen ac scelus est“ — Zwingl. l. c. p. 365.]; „ut adulterium David, quod ad autorem Deum pertinet, non magis Deo sit peccatum, quam cum taurus totum armentum inscendit et implet“ — ib. p. 365.), als auch in seinem Elenchus contra Catabaptistarum strophas, Opp. lat. T. III. P. I. (vergl. z. B. p. 429.: „Mori non potuit, quem divina providentia in hoc creavit, ut viveret atque impie viveret“). Vergl. übrigens über diesen Gegenstand auch A. Hahn Zwingli's Lehren von der Vorsehung ꝛc., sowie von der Gnadenwahl, in Ullmann Theol. Studd. und Kritt. 1837. H. 4. im Anfang, und vorzüglich, in Betreff des Princips, Rudelbach Reformation, Lutherthum und Union S. 290 ff. — Wie aber überhaupt Zwingli's Prädestinationslehre („hervorgetrieben aus dem Bestreben, die Lehre von der Heilswirkung der Sacramente an der Wurzel zu vernichten, und gegründet auf

Zwingli's ein positiv religiöses, die Erweckung vollkommener Demuth, daß unser Heil allein aus Gottes unverdienter Barmherzigkeit fließe, beigesellend, wenn schon doch immer nur in der verhülltesten, immerhin großartigsten Weise des Rationalismus — die Lehre von der absoluten Prädestination zur Seligkeit, wie zur Verdammniß, in ihrer vollendetsten, rücksichtslosesten systematischen Ausbildung auf[1]), ja er machte für die reformirte Kirche sie selbst zum speculativen und praktischen Mittelpunkte des ganzen streng reformirten Lehrbegriffs, in welchem das ganze System sich zusammenschließt, wie er selbst von dessen lebendiger Erfassung allein auch gründliche Beugung des menschlichen Stolzes und vollkommenste Zuversicht und Festigkeit für die Gläubigen erwartete. Präscienz und Prädestination Gottes fallen dabei Calvin in jeder Beziehung gänzlich zusammen. Gott sieht, sagt er, auf keine andere Weise die zukünftigen Dinge vorher, als weil er (von Ewigkeit) beschlossen hat, daß es so und nicht anders geschehen soll[2]) (eine Ausdrucksweise, die, streng genommen, allerdings den entschiedensten Fatalismus involvirt). So ist nun auch die Sünde des ersten Menschen von Gott prädestinirt; — ohne diesen schon auf die erste Sünde sich beziehenden Rathschluß Gottes wäre ja die Allmacht Gottes undenkbar —[3]); „decretum quidem horribile,

---

den philosophischen Gedanken von der Alleinnursächlichkeit Gottes," so denn hinaussteigend „über alle Schöpfungen, Stiftungen, Vermittlungen Gottes, wie über alles freie Leben, das er hervorgebracht, auf die kahle Höhe, da nichts ist als allein Gott," und vernichtend mit dieser Lehre, wenn sie richtig wäre, allerdings das Lutherthum, aber in der That auch das Christenthum) nur der Gipfel seiner verneinenden Reformation und ihres Grundgedankens gewesen, daß nichts heilwirkend seyn dürfe außer Gott selbst, hat insbesondere Stahl dargelegt a. a. O. S. 44. 195.

1) S. Calvin. Instit. III, 21 — 24.

2) Instit. III, 23, 6.: „Cum non alia ratione quae futura sunt praevideat (Deus), nisi quia ita ut fierent decrevit: frustra de praescientia lis movetur, ubi constat ordinatione potius et nutu omnia evenire."

3) Inst. III, 23, 7.: „Nec absurdum videri debet quod dico, Deum non modo primi hominis casum et in eo posterorum ruinam praevidisse, sed arbitrio quoque suo dispensasse. Ut enim ad ejus sapientiam pertinet omnium quae futura sunt esse praescium, sic ad potentiam, omnia manu sua regere ac moderari." (Schon zuvor, §. 4., hatte er ein „Dei voluntate decidisse" behauptet.)

fateor"[1]). Diese speculativen Prämissen bestimmen denn das ganze Calvinische System über die Prädestination, wobei er dann secundär auch aus einer einseitigen Auffassung von Bibelstellen, namentlich Joh. 6, 37. 44; 15, 16; 17, 9. 12; Röm. 9. 11; Eph. 1, 4. u. s. w., dasselbe weiter zu begründen strebte. Prädestination ist ihm so der ewige unwandelbare Willensbeschluß Gottes, vermöge dessen er bei sich ein für allemal bestimmt hat, was mit jedem Menschen geschehen soll. Diesem Rathschlusse zufolge hat Gott die Menschheit nach zwei Theilen geschaffen, zu zwei verschiedenen Zwecken[2]): den einen größeren Theil der Menschheit, die Verdammten, um sich an denselben durch die Offenbarung seiner strafenden Gerechtigkeit zu verherrlichen[3]), — obgleich freilich auch ihre Schuld nur wieder durch den göttlichen Rathschluß bedingt ist[4]) —; den kleineren Theil, die Auserwählten, um sich an ihnen durch die Offenbarung seiner Gnade und Liebe zu verherrlichen. Der Letzteren Erwählung könne nicht gedacht werden ohne der Ersteren Verwerfung; diejenigen, die Gott nicht erwählt hat, verwirft er, und zwar aus keinem anderen Grunde, als weil er sie von dem Erbtheil seiner Kinder ausschließen will[5]). Dieser göttliche Wille — fährt

1) Inst. III, 23, 7.: „Decretum quidem horribile, fateor; inficiari tamen nemo poterit, quin praesciverit Deus, quem exitum esset habiturus homo, antequam ipsum conderet, et ideo praesciverit, quia decreto suo sic ordinarat."

2) Instit. III, 21, 5.: „Praedestinationem vocamus aeternum Dei decretum, quo apud se constitutum habuit, quid de unoquoque homine fieri vellet. Non enim pari conditione creantur omnes; sed aliis vita aeterna, aliis damnatio aeterna praeordinatur. Itaque prout in alterutrum finem quisque conditus est, ita vel ad vitam, vel ad mortem praedestinatum dicimus." Vergl. ib. §. 7.: „Quod ergo scriptura clare ostendit dicimus, aeterno et immutabili consilio Deum semel constituisse, quos olim semel assumere vellet in salutem, quos rursum exitio devovere."

3) Instit. III, 23, 4.: „Consilio nutuque suo ita ordinat (Deus), ut inter homines nascantur ab utero certae morti devoti, qui suo exitio ipsius nomen glorificent." Vergl. ib. cap. 24, 12.: „In vitae contumeliam et mortis exitium creavit, ut irae suae organa forent et severitatis exempla."

4) Inst. III, 23, 4.: „Atque id est, quod principio dicebam, redeundum tandem *semper* esse ad solum divinae voluntatis arbitrium."

5) Inst. III, 23, 1.: „Quos ergo Deus praeterit, reprobat, neque alia de causa, nisi quod ab haereditate, quam filiis suis praedestinat, illos vult excludere" — und ib. 23, 5.: „Dico cum Augustino, esse a Domino creatos, quos in exitium ituros sine dubitatione praesciebat, idque ita factum, quia sic voluit."

dann Calvin zur Abrundung des Systems noch fort — sei der heiligste; der Mensch dürfe nur über ihn nicht nach seinen beschränkten Gedanken richten[1]); sonst müsse auch das unvernünftige Thier mit Gott rechten, daß er einen ungerechten Unterschied zwischen ihm und dem Menschen gemacht habe. Dabei unterscheidet Calvin eine allgemeine Berufung, vermöge deren Gott durch äußere Predigt des Wortes alle Menschen zu sich einlade, auch die, denen er dadurch nur Gelegenheit zum tieferen Fall gebe[2]), und eine specielle Berufung, deren er nur die Gläubigen, die Auserwählten, würdige, indem er durch innere Erleuchtung bewirke, daß das gepredigte Wort in ihren Herzen wurzele. Aus dieser Zahl der Erwählten, da sie von Ewigkeit her bestimmt sind, kann natürlich keiner verloren gehen[3]), aber auch kein Verdammter kann zur Seligkeit hinzukommen[4]); die göttliche Gnade in den Erwählten wirkt also[5]) nothwendig mit absoluter Unwiderstehlichkeit.

Im Ganzen sind mithin die Hauptpunkte der Calvinischen Lehre folgende:

1) Ueber die Bestimmung des Menschen zur Seligkeit oder Verdammniß entscheidet einzig und allein ein Decretum Dei absolutum ohne Rücksicht auf Beschaffenheit des Menschen.

2) Dieser Willensbeschluß Gottes ist ebensowohl wirksam zur Verdammung der Verworfenen, als zur Beseligung der Erwählten.

3) Die Bestimmung zur Seligkeit ist ein Decretum particulare,

---

1) Vergl. Inst. III, 21, 7.: „Quos damnationi addicit, his justo quidem et irreprehensibili ipsius judicio vitae aditum praecludi (asserimus).“

2) Inst. III, 24, 12. 13.: „Quos ergo in vitae contumeliam et mortis exitium creavit, ut irae suae organa forent et severitatis exempla: eos, ut in finem suum perveniant, nunc audiendi verbi sui facultate privat, nunc ejus praedicatione magis excaecat et obstupefacit . . Ecce vocem ad eos dirigit, sed ut magis obsurdescant; lucem accendit, sed ut reddantur caeciores; doctrinam profert, sed qua magis obstupescant; remedium adhibet, sed ne sanentur.“ Vergl. cap. 21, 7.: „Quemadmodum vocatione et justificatione electos suos Dominus signat, ita reprobos vel a notitia sui nominis, vel a Spiritus sui sanctificatione excludendo, quale maneat eos judicium, istis veluti notis aperit.“

3) Ueber den besonderen Punkt von der Unverlierbarkeit des Gnadenstandes nach Calvinistischem reformirten Lehrbegriffe s. schon oben §. 54. S. 417 Anm. 2.

4) Vergl. S. 432. Anm. 2.

5) Und dies war ja auch schon Augustinische Bestimmung.

es bezieht sich blos auf einen Theil des Menschengeschlechts, an dem sich die göttliche Gnade verherrlicht, während sich an dem anderen zur Verdammniß bestimmten Theile die göttliche Gerechtigkeit offenbart.

4) Nur vermöge der göttlichen Vorherbestimmung wird die Berufung und die Predigt des Evangeliums an den Gemüthern der Erwählten wirksam zum Glauben und zur Heiligung; an den Seelen der Verworfenen bleibt sie nothwendig wirkungslos.

5) Die Verworfenen gehen eben so unwiederbringlich verloren, als die Erwählten gerettet werden; die Wirkungen der Gnade sind eben unwiderstehlich.

Stahl a. a. O. S. 190 ff. faßt sehr präcis die ganze Calvinische Lehre über die Prädestination in den Worten zusammen: „Gott hat die Menschen von Ewigkeit her, den einen Theil zur Frömmigkeit und Seligkeit, den anderen Theil zur Gottlosigkeit und Verdammniß bestimmt durch absolutes Decret, ohne Rücksicht auf ein vorhergehendes oder vorhergesehenes Handeln der Menschen selbst. Diese ewige Vorherbestimmung ist in Beziehung auf die Gottlosigkeit gerade so wie in Beziehung auf die Frömmigkeit nicht ein bloßes Vorherwissen, sondern ein Vorheranordnen Gottes. Gott hat positiv gewollt, daß ein Theil der Menschen sündig und verdammt werde, er hat sie nur dazu erschaffen. Er hat das zu dem Zwecke gethan, damit sein Name auch durch die Verdammniß von Uebelthätern verherrlicht werde. Die Er zur Seligkeit bestimmt hat, die Erwählten, müssen daher die Gnade annehmen und müssen in der Gnade beharren. — Die Gnade ist für die Erwählten unwiderstehlich und unverlierbar. Die Er zur Gottlosigkeit, zur Offenbarung seiner Herrlichkeit durch ihre Verdammniß, bestimmt hat, können nicht zu Glauben und Frömmigkeit gelangen, Gott läßt ihnen entweder sein Evangelium nicht verkündigen, oder läßt sie nicht daran glauben oder nicht im Glauben beharren. Die Menschen können nichts ändern an ihrem Loos für die Ewigkeit, das vor ihrem Wollen und Handeln und ohne Rücksicht darauf über sie beschlossen ist. Auch schon die erste Sünde, der Fall Adams, beruht auf der Vorherbestimmung (supralapsarische Prädestination). Auch er ist von Gott nicht blos vorhergesehen, sondern vorher verordnet für jenes Endziel, so daß Adam ihn nicht unterlassen konnte.“ Daß dabei der Centralpunkt der ganzen Lehre eben die zwiefache Art der Verherrlichung Gottes: durch Fromme,

die selig, und durch Uebelthäter, die verdammt werden, war, welche hier als absoluter Zweck der Schöpfung und Offenbarung, als Schlüssel des Weltplans erscheine, hebt dann Stahl noch besonders hervor.

Zur kirchlichen Geltung reformirterseits gelangte diese Theorie zuerst in der Schweiz durch den Consensus Genevensis[1]) (s. oben §. 23. Nr. 2.). Später ging sie dem Wesentlichen nach[2]) in die Confessio Gallicana[3]) und in die Confessio Belgica[4]) über; etwas gemildert wurde sie in der Conf. Helvetica II.[5]), und noch mehr in den 39 Artikeln[6]),

1) Doch hatte auch schon früher die Conf. Basil. I. wenigstens die eine Seite der Prädestinationslehre deutlich genug ausgesprochen: „Dannenher bekennen wir, daß Gott, vor und ehe er die Welt erschaffen, alle die erwählt habe, die er mit dem Erb ewiger Seligkeit begaben will."

2) Wiewohl ja freilich eine Confessio nicht alle Bestimmungen einer Institutio enthalten kann, zumal bei solch einer Lehre.

3) Conf. Gall. art. 12.: „Credimus, ex corruptione et damnatione universali, in qua omnes homines natura sunt submersi, Deum alios quidem eripere, quos videlicet aeterno et immutabili suo consilio, sola sua bonitate et misericordia nulloque operum ipsorum respectu in J. Chr. elegit; alios vero in ea corruptione et damnatione relinquere, in quibus nimirum juste suo tempore damnandis justitiam suam demonstret, sicut in aliis divitias misericordiae suae declarat" cet.

4) Conf. Belg. art. 16.: „Credimus, Deum, posteaquam tota Adami progenies sic in perditionem et exitium primi hominis culpa praecipitata fuit, Deum se talem demonstrasse, qualis est, nimirum misericordem et justum, misericordem quidem, eos ab hac perditione liberando et servando, quos aeterno et immutabili suo consilio pro gratuita sua bonitate in J. Chr. elegit et selegit, absque ullo operum ipsorum respectu; justum vero, reliquos in lapsu et perditione, in quam sese ipsi praecipitaverant, relinquendo" cet.

5) Conf. Helv. II. cap. 10.: „Deus ab aeterno praedestinavit vel elegit libere et mera sua gratia, nullo hominum respectu, sanctos, quos vult salvos facere in Christo. Ergo non sine medio, licet non propter ullum meritum nostrum, sed in Chr. et propter Chr. nos elegit Deus, ut, qui jam sunt in Chr. insiti per fidem, illi ipsi etiam sint electi, reprobi vero, qui sunt extra Christum . . . Et quamvis Deus norit, qui sint sui, et alicubi mentio fiat paucitatis electorum, bene sperandum est tamen de omnibus, neque temere reprobis quisquam est adnumerandus."

6) Art. Angl. 17.: „Praedestinatio ad vitam est aeternum Dei propositum, quo ante jacta mundi fundamenta suo consilio, nobis quidem occulto, constanter decrevit, eos, quos in Chr. elegit ex hominum genere, a maledicto et exitio liberare atque per Chr. ad aeternam salutem adducere. Unde qui tam praeclaro beneficio sunt donati, illi spiritu ejus opportuno tempore operante secundum propositum ejus vocantur, vocationi per gratiam parent, justificantur gratis, adoptan-

sowie vorzüglich in der Confessio Marchica[1]), welche das absolutum decretum zur Verdammniß geradezu verwirft. Im Heidelberger Katechismus wird von Prädestination, die er umgeht, gar

tur in filios Dei, unigeniti ejus filii J. Chr. imaginis efficiuntur conformes, in bonis operibus sancte ambulant, et demum ex Dei misericordia pertingunt ad sempiternam felicitatem.“ Von der Reprobatio ist dann weiter nicht die Rede.

1) Conf. March. art. 14.: „Im Art. von der ewigen Gnadenwahl . . erkennen und bekennen S. Ch. Gn., daß derselbe der allertröstlichsten einer sei, darauf sich nicht allein die anderen alle, sondern auch unsere Seligkeit am meisten gründet; daß nehmlich Gott der Allmächt. aus pur lauter Gnaden und Barmherzigkeit, ohne alles Ansehen der Menschen Würdigkeit, ohne allen Verdienst und Werke, ehe denn der Welt Grund gelegt worden, zum ewigen Leben verordnet und auserwählet hat alle, so an Chr. beständig glauben, wisse auch und erkenne gar wohl die Seinen, und wie er sie von Ewigkeit her geliebt, also schenkt er auch ihnen aus lauter Gnaden den rechtschaffenen wahren Glauben und kräftige Beständigkeit bis ans Ende, also, daß dieselben Niemand aus der Hand Christi reißen und Niemand von seiner Liebe scheiden könne, daß ihnen auch Alles, es sei Gutes oder Böses, zum Besten gereichen müsse, weil sie nach dem Fürsatz berufen sind. So hab auch Gott nach seiner strengen Gerechtigkeit Alle, die an Christum nicht gläuben, von Ewigkeit übersehen, denselben das ewige höllische Feuer bereitet, wie denn ausdrücklich geschrieben stehet: wer an den Sohn nicht gläubet, der wird das Leben nicht sehen, sondern der Zorn Gottes bleibet (ergo ist er zuvor schon) über ihm; nicht, daß Gott eine Ursach sei des Menschen Verderben, nicht, daß er Lust habe an der Sünder Tod, nicht, daß er ein *Stifter* und Antreiber der Sünde sei, nicht daß er nicht Alle wolle selig haben, denn das Widerspiel durchaus in der h. Schrift zu finden ist, sondern daß die Ursache der Sünde und des Verderbens allein bei dem Satan und in den Gottlosen zu suchen, welche wegen ihres Unglaubens und Ungehorsams von Gott zur Verdammniß verstoßen. Item, daß an Niemandes Seligkeit zu zweifeln, so lange die Mittel der Seligkeit gebraucht werden . . Hierentgegen verwerfen S. Ch. Gn. alle und jede zum Theil gotteslästerliche, zum Th. gefährliche Opiniones und Reden, als daß man in den Himmel hinauf mit der Vernunft klettern und allda in einem sonderlichen Register . . erforschen müsse, wer da zum ewigen Leben versehen sei oder nicht, da doch Gott das Buch des Lebens versiegelt hat, daß ihm wohl keine Creatur hinein gucken wird. Item daß Gott propter fidem praevisam . . etliche auserwählet habe, welches pelagianisch; daß er dem meisten Theil die Seligkeit nicht gönne, welchen er absolute, bloßhin, ohne einige Ursache, auch nicht wegen der Sünde, verdammet, da doch der gerechte Gott Niemand zur Verdammniß beschlossen, denn wegen der Sünde, und derwegen der Rathschluß der Verwerfung zur Verdammniß nicht ein absolutum decretum, ein freier, lediger Rathschluß zu achten; item daß die Auserwählten leben mögen, wie sie immer wollen, dagegen helfe denen, so nicht erwählet, kein Wort, kein Sacrament, keine Frömmigkeit“ 2c.

nichts ausdrücklich und deutlich ausgesprochen[1]). Hingegen wurde dann von der Dordrechter Synode die orthodox reformirte Lehre in aller Strenge bestätigt[2]). Allerdings freilich hat (wie selbst

---

1) In welcher Weise aber diese Lehre hier umgangen wird, zeigt Frage 20.: „Werden denn alle Menschen wiederum durch Christum selig, wie sie durch Adam sind verloren worden? Nein, sondern allein diejenigen, die durch wahren Glauben Ihm werden eingeleibt, und alle seine Wohlthaten annehmen.“

2) Canon. Dordr. cap. I. art. 1.: „Cum omnes homines in Adamo peccaverint et rei sint facti maledictionis et mortis aeternae, Deus nemini fecisset injuriam, si universum genus humanum in peccato et maledictione relinquere ac propter peccatum damnare voluisset.“ Art. 3.: „Ut autem homines ad fidem adducantur, Deus clementer laetissimi hujus nuntii praecones mittit ad quos vult et quando vult, quorum ministerio homines ad resipiscentiam et fidem in Chr. vocantur.“ Art. 6.: „Quod aliqui in tempore fide a Deo donantur, aliqui non donantur, id ab aeterno ipsius decreto provenit, . . secundum quod decretum electorum corda, quantumvis dura, gratiose emollit et ad credendum inflectit, non-electos autem justo judicio suae malitiae et duritiae relinquit. Atque hic potissimum sese nobis aperit profunda, misericors pariter et justa hominum aequaliter perditorum discretio, sive decretum illud electionis et reprobationis in verbo Dei revelatum.“ Art. 7.: „Est autem electio immutabile Dei propositum, quo ante jacta mundi fundamenta ex universo genere humano, ex primaeva integritate in peccatum et exitium sua culpa prolapso, secundum liberrimum voluntatis suae beneplacitum, ex mera gratia certam quorundam hominum multitudinem aliis nec meliorum nec digniorum, sed in communi miseria cum aliis jacentium, ad salutem elegit in Chr., quem etiam ab aeterno mediatorem et omnium electorum caput salutisque fundamentum constituit, atque ita eos ipsi salvandos dare et ad ejus communionem per verbum et Sp. suum efficaciter vocare ac trahere, seu vera in ipsum fide donare, justificare, sanctificare et potenter in filii sui communione custoditos tandem glorificare decrevit, ad demonstrationem suae misericordiae et laudem divitiarum gloriosae suae gratiae.“ Art. 9.: „Electio facta est non ex praevisa fide fideique obedientia, sanctitate aut alia aliqua bona qualitate et dispositione, tanquam causa seu conditione in homine eligendo praerequisita, sed ad fidem fideique obedientiam, sanctitatem cet. Ac proinde electio est fons omnis salutaris boni, unde fides, sanctitas et reliqua dona salvifica, ipsa denique vita aeterna ut fructus et effectus ejus profluunt.“ Art. 10.: „Causa hujus gratuitae electionis est solum Dei beneplacitum, non in eo consistens, quod certas qualitates seu actiones humanas ex omnibus possibilibus in salutis conditionem elegit; sed in eo, quod certas quasdam personas ex communi peccatorum multitudine sibi in peculium adscivit.“ Art. 15.: „Aeternam et gratuitam electionis gratiam eo vel maxime illustrat script. s., quod porro testatur, non omnes homines esse electos, sed quosdam in aeterna Dei electione praeteritos, quos scilicet Deus ex liberrimo, justissimo et immutabili beneplacito decrevit in communi miseria, in quam se sua culpa praecipitarunt, relinquere, nec salvifica fide et

Schneckenburger Vergleich. Darstellung II. S. 179. bemerkt) das mannichfach Harte, in welches die Theorie im Einzelnen ausläuft, in der reformirten Kirche selten erlaubt, alle Ecken und Spitzen des Dogmas festzuhalten[1]). Schon eben die Confessionsschriften bieten in verschiedener Stufenreihe solche Milderungen dar, und selbst die Synode von Dordrecht hat nicht alle Consequenzen entwickelt. Dabei hat von Haus aus sich insbesondere eine specielle Streitfrage zwischen den reformirten Theologen, darüber nehmlich herausgebildet, ob die göttliche Prädestination dem Sündenfall vorangehe, und dieser mit unter derselben begriffen sei, Gott also im Grunde auch die Sünde beschlossen habe; oder ob sie auf den Sündenfall folge, und erst mit Beziehung auf denselben ein Theil des Menschengeschlechts zur Verdammniß bestimmt worden sei. Natürlich ist ja nur die erstere Ansicht die eigentlich consequente[2]), und auch nur sie, wenn auch nicht überall — bei der Tendenz öffentlicher Symbole so natürlich — ganz deutlich ausgesprochen[3]), liegt den strengeren reformirten Bekenntnissen eigentlich zum Grunde (zuletzt dann auch, und hier selbst noch vorzugsweise entschieden, der Formula Consensus Helvetici[4])), sowie sie die offene Ansicht eines Calvin,

---

conversionis gratia donare.“ Vergl. Cap. 2. art. 8.: „Fuit hoc Dei patris liberrimum consilium et gratiosissima voluntas atque intentio, ut mortis pretiosissimae filii sui vivifica et salvifica efficacia sese exereret in omnibus electis, ad eos solos fide justificante donandos et per eam ad salutem infallibiliter perducendos, h. e. voluit Deus, ut Chr. per sanguinem crucis ex omni populo, tribu, gente et lingua eos omnes et solos, qui ab aeterno ad salutem electi et a patre ipsi dati sunt, efficaciter redimeret, fide donaret, . . ad finem usque fideliter custodiret“ cet.

1) Die im Laufe der späteren Zeit erfolgten dogmatischen Abschwächungen legt Schneckenburger a. a. O. S. 179 ff. dar.

2) Daß „nur die Auswahl unter den mit der Erbsünde Behafteten, nicht aber schon der Fall Adams von Gott prädestinirt sei (Infralapsarier),“ ist — wie Stahl sagt a. a. O. S. 199. — „eine in sich widersprechende Auffassung; denn danach hätte Gott eine Scheidung des menschlichen Geschlechts in Selige und Verdammte durch ewigen Rathschluß angeordnet, aber bei Adam hätte es gestanden, diesen Rathschluß zu vereiteln.“

3) Dies gilt selbst auch von den Dordrechter Beschlüssen.

4) Die Form. Cons. Helv. bekennt hinsichtlich der Prädestination Art. 4.: „Deus ante jacta mundi fundamenta in Chr. fecit propositum seculorum, in quo ex mero voluntatis suae beneplacito sine ulla meriti, operum vel fidei praevisione ad laudem gloriosae gratiae suae elegit certum ac definitum hominum, in eadem corruptionis massa . . jacentium adeoque peccato corruptorum, numerum in tem-

Beza, Gomarus und anderer s. g. Supralapsarier war; obgleich nur die zweite Ansicht, die der s. g. Infralapsarier, die alte Autorität des Augustinus für sich hatte.

Die vollständig systematische Ausbildung und kirchliche Feststellung der Lehre von der absoluten Prädestination in dieser Weise, als einer Vorherbestimmung zur Seligkeit oder zur Verdammniß, und als Centraldogmas, innerhalb der reformirten Kirche war nun der Anlaß, daß darüber auch lutherischerseits das Selbstbewußtseyn sich vollkommen ausklärte, und ward so die Ursach, daß darüber auch in der Concordienformel gehandelt werden mußte; und die lutherische Kirche — evangelisch unvermögend wie ungeneigt, den speculativen salto mortale mit Calvin zu vollziehen[1]) —

---

pore per Chr. ad salutem perducendum ejusque merito . . efficaciter vocandum, regenerandum et fide ac resipiscentia donandum. Atque ita quidem Deus gloriam suam illustrare constituit, ut decreverit, primo hominem integrum creare, tum ejusdem lapsum permittere ac demum ex lapsis quorundam misereri adeoque eosdem eligere, alios vero in corrupta massa relinquere aeternoque tandem exitio dovovere.“ Vergl. Art. 13.: „Chr. in tempore N. F. sponsor factus est pro iis solis, qui per aeternam electionem dati ipsi sunt ut populus peculii . . Pro solis quippe electis ex decretorio patris consilio propriaque intentione diram mortem oppetiit, solos illos in sinum paternae gratiae restituit, solos Deo reconciliavit et a maledictione legis liberavit,“ und Art. 19.: „Deus nullum universale consilium inivit sine determinatione personarum, Christusque adeo non pro singulis, sed pro solis electis sibi datis mortuus est. Quod soli electi credunt, reprobi vero indurantur, id a sola gratia Dei discriminante proficiscitur“ cet.

1) „Warum — sagt Schneckenburger Vergleichende Darstellung II. S. 154 ff. — kommt der Lutheraner nicht zum Prädestinationsdogma? Erkennt er etwa die natürliche Unfähigkeit des Menschen für das Göttliche weniger an? Nein! Läßt er dem menschlichen Wirken bei der Entstehung des Glaubens ein größeres Moment, als der Reformirte? Nein! Und doch weiß er nichts von unbedingter Prädestination und erscheint darin dem Reformirten entweder inconsequent oder halb pelagianisirend. Aber der Lutheraner hat gar nicht dasselbe Bedürfniß, über die Causalität des im Menschen neu eintretenden Princips des Glaubens so zu reflectiren . . Er bleibt mehr im Unmittelbaren stehen, daher er nicht erst durch reflectirte Beweisführung sein Heil vor sich zu erhärten nöthig hat . . . Der Lutheraner muß den Grund des Unglaubens in menschlicher Schuld gegen die Gnade suchen. Der Reformirte will dies auch, hat aber daneben das Bedürfniß, . . damit er die durch Reflexion gewonnene Ueberzeugung befestige, den Gedanken des göttlichen Wirkens zu verfolgen bis auf das absolute ewige Decret Gottes. Der Lutheraner bleibt auf dem anthropologischen sittlichen Standpunkte stehen, . . während der Reformirte, bei der Unmittelbarkeit des Selbstbewußtseyns beruhigt, die Leiter theologischer Speculation bis zu

bekannte denn jetzt demgemäß offen und klar ihre evangelisch durchgebildete Ueberzeugung. Sie erklärte — kurz zusammengefaßt — ja wohl im wesentlichen Sachlichen sich einverstanden mit der reformirten Kirche, insofern man Prädestination auf die Erwählung zur Seligkeit beziehe, entschieden disharmonirend jedoch, insofern man sie auch auf die Verwerfung zur Verdammniß ausdehne[1]); dies dann aber nicht etwa so, als ob sie mit geringerem Ernste eine ewige Verdammniß oder doch wenigstens deren ewigen göttlichen Rathschluß glaube[2]), sondern das vielmehr lediglich ist ihr Wille,

---

einer Höhe erklimmt, von der aus die sittlichen anthropologischen Verhältnisse und Normen vor dem Blicke verschwimmen." Kurz, wie der Genannte II. S. 288. zum Schluß bekennt, der Lutheraner kommt nicht zur Prädestination, weil ihm schon „Alles befriedigt ist, was das subjective Heilsbewußtseyn bedarf, durch die Lehre von dem Werke und der Person Christi und von der Rechtfertigung durch den Glauben" 2c. — Alles wesentlich dasselbe, was Stahl a. a. O. S. 220. mit den Worten ausdrückt: „Das also sind die innersten Beweggründe des lutherischen Bekenntnisses: die Durchdrungenheit von dem vollständigen sittlichen Verderben des Menschen, die Demuth, das Heil allein der Gnade Gottes zuzuschreiben, der Trost, es nur von Gottes Kraft, nicht von der eigenen zu erwarten zu haben, aber zugleich auch die vollkommene Bewahrung der Gerechtigkeit, Heiligkeit und Barmherzigkeit Gottes . . Es ist das die lautere ewige wahre Stellung der menschlichen Seele zu Gott, die unser Bekenntniß bezeugt und erhält. An solchem Maßstab der tiefsten Forderungen der Frömmigkeit gemessen besteht es deshalb vollkommen und besteht es allein."

1) Unbedingte, absolute Prädestination (aber stets freilich — und nicht blos in concreto, wie auch die reformirte Kirche, sondern auch in abstracto — nur in Christo) hat ja also auch sie, nur ohne daß dies (weil eben stets nur in Christo) unbedingte, absolute Vorherbestimmung auch zur Verdammniß involviren dürfe.

2) Die lutherische Kirche ist so fern davon, in ihrem Gegensatze gegen Calvinismus die Apokatastasis zu begünstigen, daß sie dieselbe — eine Lieblingsansicht damaliger Anabaptisten — vielmehr aufs entschiedenste verwirft. S. Augsb. Conf. Art. 17.: „Auch wird gelehret, daß unser Herr J. Chr. am jüngsten Tage kommen wird, zu richten, und alle Todten auferwecken, den Gläubigen und Auserwählten ewiges Leben und ewige Freude geben, die gottlosen Menschen aber und die Teufel in die Hölle und ewige Strafe verdammen („ut sine fine crucientur"). Derhalben werden die Wiedertäufer verworfen, so lehren, daß die Teufel und verdammte Menschen nicht ewige Pein und Qual haben werden" („finem poenarum futurum esse"). [Hierauf folgt nur noch am Ende des Artikels die Verwerfung eines fleischlich groben Chiliasmus]. — Aber nicht blos die ewige Verdammniß selbst glaubt die lutherische Kirche, sondern sie gründet sie auch auf einen ewigen göttlichen Rathschluß. Die Concordienformel Sol.

durch Beschränkung des (an sich ja freilich unbedingten, nur durch Christus, also Gott selbst, bedingten, mithin aber eben unbedingten) Vorherbestimmungsbegriffs auf die Erwählten, d. h. durch Leugnung lediglich des Unbedingten in dem Verdammungsrathschlusse, fest und sicher 1) gotteslästerlichen Consequenzen zu entgehen —: eine Divergenz, welche dann freilich auch nicht ohne bedeutsamen Einfluß auf verschiedene Bestimmung des Begriffs der Prädestination selbst und zugleich ihres Connexes mit dem Erlösungswerke bleiben konnte. Schon der 2. Art. der Form. Conc., de libero arbitrio, — s. oben §. 54. S. 408. Anm. 2. — hatte bestimmt (art. 2. p. 656.), daß in der menschlichen Natur nach dem Falle auch nicht ein Funke geistlicher Kräfte übrig geblieben sei, durch welche sich der Mensch aus sich selbst für die Gnade Gottes vorbereiten, die ihm dargebotene Gnade ergreifen, oder irgend etwas, wenn auch das Geringste, zu seiner Bekehrung beitragen könne. Dabei hatte er aber die Lehre von einer gratia irresistibilis (art. 2. p. 673 sq.) nicht ausgesprochen; es war erklärt worden, daß Gott den Menschen, den er zu bekehren beschlossen, zu sich ziehe, aber ihn nicht bekehrt zu werden zwinge; die Bekehrung sei eine solche Veränderung im Menschen, im Verstande, wie im Willen des Menschen, durch die Wirkung des H. Geistes, vermöge welcher der Mensch, allerdings eben durch die Wirkung des H. Geistes, die ihm dargebotene Gnade annehmen könne; aber alle diejenigen, welche der

---

decl. art. 11. p. 808. erklärt: „Nequaquam sentiendum est, . . eos etiam in electorum numero habendos, qui verbum Dei contemnunt, repellunt, execrantur atque persequuntur, qui audito verbo corda sua contra illud obfirmant, qui Spiritui S. resistunt, qui in peccatis absque poenitentia perseverant, neque in Christum vere credunt, externa tantum specie pietatem prae se ferunt, aut extra Christum alias justitiae et salutis rationes quaerunt. Ut enim Deus in aeterno suo consilio ordinavit, ut Spiritus S. electos per verbum vocet, illuminet atque convertat, atque omnes illos, qui Christum vera fide amplectuntur, justificet, atque in eos aeternam salutem conferat: ita in eodem suo consilio decrevit, quod eos, qui per verbum vocati illud repudiant, et Spiritui S., qui in ipsis per verbum efficaciter operari et efficax esse vult, resistunt, et obstinati in ea contumacia perseverant, indurare, reprobare et aeternae damnationi devovere velit. Et sec. has rationes intelligendum est, . . multos vocatos, paucos vero electos esse.“

1) Und daß dies seitens der Conc.-Form. doch auch ohne Selbstwiderspruch geschehe, hat Eytel Charakter und Einheit der lutherischen Bekenntnißschriften, Zeitschr. für die lutherische Theologie 1858. S. 49 f., dargelegt.

Wirkung des H. Geistes hartnäckig (ex proposito et pertinaciter) widerstünden, würden nicht bekehrt. Im Zusammenhange mit diesen Präliminar-Bestimmungen nun ward im 11. Artikel (de aeterna praedestinatione et electione Dei) hinsichtlich der eigentlichen Lehre von der Prädestination die Prädestination Gottes (von Präscienz an sich unterschieden, doch hier denn freilich ganz mit derselben coincidirend) — als Erwählung oder Gnadenwahl — nur auf die Gläubigen bezogen, und in dieser Beziehung dann allerdings dargestellt als der ewige freie Rathschluß Gottes, alle diejenigen (und zwar bestimmte Individuen — F. C. p. 803.), welche den Glauben (der nun aber wieder eine Wirkung des H. Geistes ist) an Christus annähmen, um Christi willen zu Erben des ewigen Lebens zu machen. Für die Kinder Gottes sei dieser ewige freie Rathschluß Gottes so allerdings der letzte, unerschütterlich feste, überschwenglich trostreiche Grund zur Beseligung, die Ursach des Heils. Von dieser Prädestination aber ward nun die Präscienz Gottes in Rücksicht auf die Bösen, und überhaupt auf alles Geschehende, welches sie zugleich zum Heile der Auserwählten lenke, genau unterschieden (eine Bestimmung, in der dann eben die Rettung der Heiligkeit Gottes lag). Eben als bloße Präscienz (auf die dann erst die reprobatio zur Verdammniß[1]) begrifflich sich gründe) sei sie also auf keine Weise der letzte Grund der Verdammniß oder der Sünde, welcher vielmehr lediglich in des Teufels und der gottlosen Menschen bösem Willen zu suchen sei. Dabei ward nun auch ausdrücklich der Schriftlehre gemäß festgesetzt, daß die Verheißungen des Evangeliums sich auf alle Menschen bezögen; auch diejenigen, die nicht selig würden, erführen die Wirkungen der göttlichen Gnade; Gott wolle, daß alle Menschen selig würden. Von einer zwiefachen göttlichen Berufung reden, die auch abstoße, während sie rufe, sei Gottes unwürdig, heiße Gott contradictorias voluntates affingere; als ob derjenige, der die ewige Wahrheit selbst sei, mit sich in Streit seyn könne. Uebrigens habe man die eigentliche Lehre von der Erwählung nie als einen für sich bestehenden geheimen Rathschluß Gottes, sondern immer nur in Verbindung mit dem im Worte Gottes geoffenbarten ganzen Erlösungswerke und der ganzen Heilsordnung zu betrachten und vor-

1) S. 440. Anm. 2.

zutragen, mit Meidung aller darüber hinausgehenden Grübelei[1]); wem dann aber darin doch noch Dunkelheit bleibe, der habe zu erwägen, daß in dieser Lehre überhaupt Schwierigkeiten seien, die kein menschlicher Scharfsinn aufzulösen vermöge, und daß man eben darüber nichts bestimmen und ergrübeln müsse, sondern sich nur an dasjenige halten, was in dem geoffenbarten Worte Gottes deutlich zu finden sei.[2])

---

1) So fest und lediglich aufs Wort basirt die lutherische Kirche ihren Glauben der Erwählung (gegenüber eben der reformirten, welche im Festhalten eines geheimen Rathschlusses Gottes aufs Gefühl ihn basirt; — auch dies dann eine Differenz, welche einen bedeutsamen tiefen Unterschied beider Kirchen nicht blos in diesem Punkte, sondern — im Zusammenhange mit dem spiritualisirenden Charakter der reformirten Kirche von Anbeginn — überhaupt constituirt, und der auch in der von reformirter Kirche ausgegangenen christlichen Erweckung der Neuzeit sich deutlich herausstellt).

2) Aus dem alles Obige näher darlegenden ganzen 11. Artikel der C.-F. seien hier im Zusammenhange die begründenden (aus der fast ganz vollständig wiedergegebenen Epitome) und einige (aus der Solida decl.) erläuternde Hauptstellen hervorgehoben. Die Epitome in der Affirmativa erklärt (p. 617—620.): „Primum omnium est, quod accurate observari oportet, discrimen esse inter praescientiam et praedestinationem sive aeternam electionem Dei. Praescientia enim Dei nihil aliud est, quam quod Deus omnia noverit, antequam fiant . . Haec Dei praescientia simul ad bonos et malos pertinet; sed interim non est causa mali, neque est causa peccati, quae hominem ad scelus impellat. Peccatum enim ex diabolo et ex hominis prava et mala voluntate oritur. Neque haec Dei praescientia causa est, quod homines pereant; hoc enim sibi ipsis imputare debent. Sed praescientia Dei disponit malum, et metas illi constituit, quousque progredi et quamdiu durare debeat, idque eo dirigit, ut, licet per se malum sit, nihilominus electis Dei ad salutem cedat. Praedestinatio vero seu aeterna Dei electio tantum ad bonos, et dilectos filios Dei, pertinet: et haec est causa ipsorum salutis. Etenim eorum salutem procurat, et ea, quae ad ipsam pertinent, disponit. Super hanc Dei praedestinationem salus nostra ita fundata est, ut inferorum portae eam evertere nequeant. (Vergl. Sol. declar. p. 803.: „Et quidem Deus illo suo consilio, proposito et ordinatione non tantum in genere salutem suorum procuravit: verum etiam omnes et singulas personas electorum, qui per Chr. salvandi sunt, clementer praescivit, ad salutem elegit, et decrevit, quod eo modo, quem jam recitavimus, per suam gratiam, dona atque efficaciam salutis aeternae participes facere, juvare, eorum salutem promovere, ipsos confirmare et conservare velit.“) Haec Dei praedestinatio non in arcano Dei consilio est scrutanda, sed in verbo Dei, in quo revelatur, quaerenda est. (Vergl. Sol. decl. p. 806.: „Hanc revelatam Dei voluntatem inquiramus, meditemur atque ut eidem pareamus sedulo elaboremus; quandoquidem Spiritus S. per verbum, quo nos vocat, gratiam, vires et

Die Hauptdifferenz dieser vorzugsweise in der C.-F. erörterten lutherischen und der Calvinischen Lehre von der Prädesti-

---

facultatem largiri vult; arcanae autem et occultae praedestinationis divinae abyssum perscrutari ne conemur.“ Vergl. auch Sol. declar. p. 811—814. nach der unten S. 445 f. folgenden Anführung.) Verbum autem Dei deducit nos ad Christum: is est liber ille vitae, in quo omnes inscripti et electi sunt, qui salutem aeternam consequuntur. Sic enim scriptum est [Eph. 1, 4.]: Elegit nos in Christo ante mundi constitutionem. Chr. vero omnes peccatores ad se vocat, et promittit illis levationem; et serio vult, ut omnes homines ad se veniant, et sibi consuli et subveniri sinant. His sese redemptorem in verbo offert, et vult ut verbum audiatur, et ut aures non obturentur, nec verbum negligatur et contemnatur. Et promittit se largiturum virtutem et operationem Sp. S. et auxilium divinum, ut in fide constantes permaneamus et vitam aeternam consequamur. (Vergl. Sol. decl. p. 814. 816.: „Aeterna igitur Dei praedestinatio in Christo, et nequaquam extra mediatorem Christum consideranda est. . . . . Qui igitur aeternae salutis vero desiderio tenentur, non macerent atque excrucient sese cogitationibus et imaginationibus de arcano Dei consilio, an ad vitam aet. sint praedestinati et ordinati: quibus curis Satanas pias mentes quandoque affligere atque excruciare solet. Christum potius audiant, et in eum ut in librum vitae intueantur, in quo perscripta est omnium filiorum Dei electio ad vitam aet.“). De nostra igitur electione ad vitam aet. neque ex rationis nostrae judicio, neque ex lege Dei judicandum est, ne vel dissolutae et epicureae vitae nos tradamus, vel in desperationem incidamus. Qui enim rationis suae judicium in hoc negotio sequuntur, in horum cordibus hae perniciosae cogitationes . . excitantur: Si . . Deus me . . elegit, non potero damnari, quicquid etiam designavero; contra vero si non sum electus . ., nihil plane mihi profuerit, quantumcunque boni fecero . . Vera sententia de praedestinatione ex evangelio Christi discenda est. In eo enim perspicue docetur, quod Deus omnes sub incredulitatem concluserit, ut omnium misereatur, et quod nolit quenquam perire, sed potius ut omnes convertantur, et in Chr. credant. (Vergl. Sol. decl. p. 804 sq.: „Si aet. electionem ad salutem utiliter considerare voluerimus, firmissime et constanter illud retinendum est: quod non tantum praedicatio poenitentiae, verum etiam promissio evangelii sit universalis, h. e. ad omnes homines pertineat. Eam ob causam Chr. jussit praedicari in nomine suo poenitentiam et remissionem peccatorum *in omnes gentes.* Deus enim *mundum* dilexit, eique filium suum unigenitum donavit. Chr. peccata *mundi* sustulit. Idem carnem suam tradidit pro *mundi vita.* Ipsius sanguis propitiatio est pro *totius* mundi peccatis. Chr. dicit: Venite *ad me omnes,* qui laboratis et onerati estis, et ego reficiam vos; Deus omnia in incredulitate conclusit, *ut omnium misereatur.* Non vult Dominus aliquos perire, sed *omnes* ad poenitentiam reverti. Idem Dominus *omnium,* dives in *omnes,* qui invocant illum. Justitia Dei per fidem J. Chr. venit in *omnes* et super *omnes,* qui credunt in eum. Et haec est voluntas Patris, ut *omnes,* qui in Chr. credunt, vitam aet. habeant. Et vult Chr., ut in genere omnibus, quibus poenitentia agenda praedicatur, etiam haec promissio evangelii proponatur.“) Qui igitur voluntatem Dei revelatam inquirunt,

nation besteht, concentrirt, also eben darin, daß letztere, geleitet durch eine auf Unkosten des nicht gewahrten alleinigen prak-

eoque ordine progrediuntur, quem d. Paulus in ep. ad Rom. secutus est, qui hominem prius deducit ad poenitentiam, ad agnitionem peccatorum, ad fidem in Chr., ad obedientiam mandatorum Dei, quam de aet. praedestinationis mysterio loquatur, iis doctrina de praedestinatione Dei salutaris est et maximam consolationem affert. Quod vero scriptum est, multos quidem vocatos, paucos vero electos esse, non ita accipiendum est, quasi Deus nolit, ut omnes salventur; sed damnationis impiorum causa est, (einer Verdammniß freilich, die dabei doch allerdings natürlich auch nur nach dem bestimmten ewigen Willen Gottes — das aber eben nur für so bedingten Fall — beschlossen und verhängt seyn kann; s. Sol. decl. p. 808. — oben S. 441. —), quod verbum Dei aut prorsus non audiant, sed contumaciter contemnant, aures obturent et cor indurent, et hoc modo Sp. S. viam ordinariam praecludant, ut opus suum in his efficere nequeat; aut certe quod verbum auditum flocci pendant atque abjiciant. Quod igitur pereunt, neque Deus, neque ipsius electio, sed malitia eorum in culpa est. (Vergl. Sol. decl. p. 818 sq.: „Quod autem non omnes, qui verb. Dei audiunt, credunt, ideoque ad graviora supplicia in aeternum damnantur: non existimandum est, Deum illis salutem invidere. Ipsi suae perditionis causa sunt et culpam sustinent, propterea quod verbum non ea intentione aut eo proposito audiunt, ut illud serio et cum desiderio discerent, sed ut auditum verb. spernerent . . et Sp. S., qui per verb. in ipsis operari volebat, resisterent. Tales olim erant Christi temporibus Pharisaei eorumque asseclae. Unde accurate apostolus distinguit inter opus Dei, qui solus facit vasa honoris, et inter opus diaboli et hominis, qui ex instinctu et impulsu diaboli, nequaquam autem impellente Deo, seipsum vas contumeliae fecit . . Paulus [Rom. 9, 22. 23.] diserte dicit, Deum vasa irae multa patientia sustinuisse, non autem dicit, Deum *fecisse* vasa irae“ cet.). Hucusque homo pius in meditatione articuli de aet. Dei electione tuto progredi potest, quatenus videlicet ea in verbo Dei est revelata. Verb. Dei enim nobis Christum librum vitae proponit . . In Christo igitur electio aet. Dei Patris est quaerenda. Is in aet. suo consilio decrevit, quod praeter eos, qui filium ejus J. Chr. agnoscunt et in eum vere credunt, neminem salvum facere velit. Reliquae cogitationes ex animis piorum penitus excutiendae sunt, quia non a Deo, sed ex afflatu Satanae proficiscuntur, quibus humani generis hostis hoc agit, ut dulcissimam illam consolationem vel enervet vel penitus e medio tollat, quam ex saluberrima hac doctr. haurire possumus, qua videlicet certi reddimur, quod mera gratia, sine ullo nostro merito, in Chr. ad vit. aet. electi simus, et quod nemo ex ipsius manibus rapere nos possit. (Vergl. Sol. declar. p. 811 sq.: „Accurate autem discrimen observandum et retinendum est inter id, quod de hoc negotio expresse in sacris literis revelatum est, et inter ea, quae non sunt revelata. Praeter illa enim, de quibus hactenus dictum est, et quae in Christo manifeste revelata sunt, multa adhuc Dominus de hoc mysterio reticuit et occultavit, eaque soli suae sapientiae et scientiae reservavit. Talia investigare, cogitationibus nostris indulgere, aliquid de iis statuere aut scrutari nobis non licet, sed toti a verbo Dei revelato, quod

tisch christlichen Centrums von der Rechtfertigung prävalirende Speculation, Wort und Begriff der Prädestination identisch mit

---

ipse nobis proponit, pendere debemus. Haec admonitio in hoc mysterio apprime necessaria est. Ea enim est corruptae naturae nostrae curiositas, ut magis iis, quae abstrusa et arcana sunt, indagandis, quam iis, quae de hoc negotio Deus in verbo suo nobis revelavit, cognoscendis, delectemur: praesertim cum quaedam in hoc mysterio tam intricata et perplexa occurrant, quae nos in mentibus nostris acumine ingenii nostri conciliare non possumus, sed neque id nobis a Deo demandatum est. Dubium quidem non est, quin Deus exactissime et certissime ante tempora mundi praeviderit et hodie etiam norit, quinam ex eorum numero, qui vocati sunt, in Chr. credituri sint; qui ex conversis in fide perseveraturi sint, qui non; et qui in peccata gravia prolapsi reversuri sint, et qui in sceleribus perituri. Et haud dubie etiam numerus eorum, qui salvabuntur, et damnandorum, Deo probe notus est. Quia vero Dominus talia arcana soli suae sapientiae reservavit, neque ea de re quicquam in verbo suo revelavit, multo vero minus haec mysteria cogitationibus nostris indagare nos jussit, quin potius, ne id conaremur, prohibuit: non decet nos cogitationibus nostris indulgere, statuere aliquid, ratiocinari, aut illa occultissima investigare velle, sed in verbo ipsius revelato, ad quod ille nos ablegavit, acquiescere nos oportet." Im Folgenden werden sodann noch einige besonders schwer zu lösende Probleme des göttlichen Waltens vorgelegt. „Cavendum est — heißt es demnächst weiter p. 813 sq. — diligenter, ne in his rebus expendendis cogitationibus nostris nimium indulgeamus. Paulus autem certas metas nobis posuit, quousque progredi liceat. Jubet enim nos in illis, qui pereunt, considerare justum Dei *judicium* et poenas peccatorum . . . Illi nulla afficiuntur injuria, qui poenas suae impietatis luunt . . At in his, quos Deus luce verbi sui donat, eamque apud ipsos conservat, qua miseri mortales illuminantur, convertuntur, salvantur, Dominus immensam suam gratiam et misericordiam sine ipsorum meritis commendat. Cum eo usque in hujus articuli meditatione progredimur, tum in tuta et regia via ambulamus. Scriptum est enim de hoc mysterio [Hos. 13, 9]: *Perditio tua ex te* est Israel, *tantummodo* in *me auxilium tuum.* Quaecunque autem cogitationes et quicunque sermones extra hos limites in hac disputatione evagari volent, eos statim cohibeamus, et cum d. Paulo labellum digito compescamus, memores dicti [Rom. 9, 20.]: O homo, tu quis es, qui responses Deo? Et sane, quod in hoc articulo non omnia perscrutari et pervestigare possimus aut debeamus, docet d. Paulus suo ipsius exemplo. Cum enim de hoc art. multis e verbo Dei revelato disputasset, tandem cum eo ventum esset, ut diceretur, quaenam Deus arcanae suae sapientiae de hoc mysterio reservasset: silentio ea tegit, disputationem abrumpit, et his verbis concludit [Rom. 11, 33.]: O altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei" cet.). Interim tamen summo studio in eo elaboremus, ut ad normam voluntatis divinae vitam nostr. instituamus, et vocationem nostram . . firmam faciamus, neque a Dei revelato verbo latum unguem recedamus; illud enim nunquam nos fallet." „In hac — so schließt denn auch die Sol. decl. p. 823. — in hac simplici, perspicua et salutari declaratione, quae in voluntate Dei revelata solidissimum habet

Präscienz auf das ganze Denken und Handeln Gottes anwendet, sie auffassend als den unwandelbaren absoluten Willensbeschluß Gottes über Alles und den Menschen insbesondere, und so sie zum Centrum des ganzen Lehrsystems erhebend, die Concordienformel dagegen — voll und allein voll von dem alleinigen Heil in Christo, im Wort jedem Glaubenden geschenkt — Wort und Begriff von Prädestination als absolut freiem Willensbeschlusse Gottes auf den Rath zur Seligkeit in Christo beschränkt, wobei sie dieselbe denn als Gnadenwahl faßt und über alles Abliegende die menschlichen Gedanken an ihre Beschränktheit verweiset, hinsichtlich der Verdammniß aber und der Sünde zwischen Prädestination und Präscienz aufs bestimmteste scheidet.

Bei dieser Exposition des Dogmas kann man — sagt Stahl a. a. O. S. 223. — „der Conc.-Formel auch keinen anderen Vorwurf machen, als daß sie die letzten Fragen unbeantwortet läßt, wie denn in dem einen Menschen so uranfänglich die böse Entschließung, mit der er der Gnade widersteht, wird, in dem anderen nicht, wie eine wirkliche Ursächlichkeit des Menschen, eine Freiheit, die Gnade abzulehnen, mit dem Weltplan Gottes und seiner nothwendigen Erfüllung sich vereinbare? . . Das aber ist kein Vorwurf, sondern ein Lob, daß das kirchliche Bekenntniß Fragen unbeantwortet, Widersprüche ungelöst läßt, die zu beantworten und zu lösen Gott unserer irdischen Erkenntniß versagt hat. Selbst nicht als ein wissenschaftlicher Mangel kann das gelten. Will

---

fundamentum, acquiescimus. Et omnes argutas, curiosas et ad aedificationem inutiles quaestiones atque disputationes fugimus atque aversamur. Et si quae huic simplici, sincerae atque salutari explicationi repugnant, ea rejicimus atque damnamus." — Demgemäß verwirft nun nach beiden Seiten hin die Negativa der Epitome p. 621. folgende, indeß auch eben nur folgende 4 Irrthümer (ein Punkt von Unverlierbarkeit der Gnade der Erwählung ist also nicht darunter; vergl. S. 448. Anm. 1.): „1. Quod Deus nolit, ut omnes homines poenitentiam agant et evangelio credant; 2. Quando Deus nos ad se vocat, quod non serio hoc velit, ut omnes homines ad ipsum veniant; 3. Quod nolit Deus, ut omnes salventur, sed quod quidam, non ratione peccatorum suorum, verum solo Dei consilio, proposito et voluntate ad exitium destinati sint, ut prorsus salutem consequi non possint; 4. Quod non sola Dei misericordia et sanctissimum Chr. meritum, sed etiam in nobis ipsis aliqua causa sit electionis divinae, cujus causae ratione Deus nos ad vitam aet. elegerit. Haec dogmata omnia falsa sunt, horrenda et blasphema, iisque piis mentibus omnis prorsus consolatio eripitur, quam ex evangelio et sacramentorum usu capere deberent, et icciirco in ecclesia Dei nequaquam sunt ferenda."

man Kant des Denkmangels zeihen, weil er die Antinomien der reinen Vernunft, die er mit einleuchtender Klarheit darlegte, nicht wirklich zu lösen vermochte? Auf der anderen Seite ist es wahrlich kein Vorzug, daß die Calvinische Prädestinationslehre so logisch übereinstimmend in ihr selbst ist, da sie dafür überall in dem grellsten Widerspruch mit dem Gegenstande sich befindet, mit den heiligen Eigenschaften Gottes, die da gewisser sind als die Logik, mit unserem Bewußtseyn, das überzeugender ist als alle Schlußfolgerung." — Und daß die Conc.-Formel (indem sie, wie sie in der Christologie die Naturen nicht mechanisch, sondern organisch zur Einheit der Person verbindet und im Abendmahl die verschiedenen Substanzen durch das innigste Band verschlingt, so auch in der Lehre von der Gnade den H. Geist und den Menschen zur Einheit Einer Persönlichkeit zusammen gehen läßt) einerseits dem vollen Begriffe der Gnade keinen Abbruch thue, andererseits auch der vollen Schuld des sie beharrlich und dauernd abweisenden Menschen ihr Recht lasse, ist auch Ergebniß der Untersuchung Eytel's a. a. O. S. 49 ff., ob derselbe dann immerhin auch seiner eigenen Ansicht gemäß nicht verhehlt, daß jene beiden Elemente noch nicht „zur völlig durchsichtigen Klarheit ihres inneren harmonischen Zusammenhanges herausgearbeitet seien, und deshalb sich auch hin und wieder eine Aeußerung finde, die jener Grundanschauung nicht ganz adäquat sei."

Oft genug freilich — um dies zum Schluß nicht unbemerkt zu lassen — hat man den Unterschied der evangelischen und der reformirten Doctrin über die Prädestination auch noch weit greller dargestellt, als es im Obigen geschehen und als er wirklich es ist, indem man erstere semipelagianisirend mißdeutete. Wie unrecht man ihr damit aber that, erhellet insbesondere schon daraus, daß der Concordienformel und den alten orthodoxen lutherischen Dogmatikern gemäß selbst hinsichtlich der Verlierbarkeit oder Unverlierbarkeit der Gnade der Erwählung nicht eine absolute, sondern nur eine relative Divergenz zwischen beiden Kirchen obwaltet[1]).

---

1) Die in der vorigen Anm. S. 446. angeführte Stelle der Form. Conc. Epit. p. 620.: „Interim summo studio in eo elaboremus, ut . . vocationem nostram firmam faciamus" commentirt ja die Sol. decl. p. 817. in einer Weise, aus welcher für die Frage von der Verlierbarkeit oder Unverlierbarkeit der Gnade nach lutherischem Lehrbegriffe Wichtiges folgt und gefolgert worden ist. Es heißt daselbst: „Exerceant igitur sese in omnibus virtutibus homine christ. dignis . . . ,

Jedenfalls ist und bleibt in der Lehre von der Person Christi und der von den Sacramenten die Divergenz zwischen beiden noch wesenhafter und tiefer, als selbst in der Lehre von der Prädestination und Gnade.

§. 56.

Arminianismus und Socinianismus.

Nächst dem protestantischen und katholischen Lehrsysteme über die Gnade (genauer den beiderseitigen Lehrsystemen darüber) heben sich zu nothwendig besonderer Betrachtung nur noch einerseits das arminianische, andererseits das socinianische heraus.

1. Das Arminianische Lehrsystem über die Gnade ist ein je länger je mehr pelagianischer Semipelagianismus, noch näher dem eigentlichen Pelagianismus, als der Katholicismus. An sich war der Arminianismus ja nichts anderes als eine Reaction gegen das

---

magnamque diligentiam adhibeant, ut vocationem et elect. suam firmam faciant; ut tanto minus de ea dubitent, quanto efficacius Sp. S. virtutem et robur in se sentiunt. Spiritus Dei enim testimonium perhibet electis, quod sint filii Dei. Quodsi etiam aliquando in tam graves tentationes inciderint, ut prorsus nullam amplius inhabitantis Sp. Dei virtutem in se animadvertere et sentire possint, ut cum Dav. queribunda voce dicant: . . projectus sum a facie oculorum tuor.; tamen rursum se erigant, et illud cum Dav. adjiciant (utcunque aliud in se sentiant): Ideo exaudisti . . Cum etiam electio nostra ad vit. aet. non virtutibus aut justitia nostra, sed solo Chr. merito et benigna coelestis patris voluntate nitatur, qui seipsum negare non potest (cum in voluntate et essentia sua sit immutabilis): eam ob causam, quando filii ipsius obedientiam non praestant, sed in peccata labuntur, per verbum eos ad poenitentiam revocat, et Sp. S. per verb. vult in iis efficax esse, ut in viam redeant" cet. Aus dieser Stelle eben leitet die orthodoxe lutherische Dogmatik nicht ohne Grund als Sinn der Conc.-Form. die Annahme einer zwar momentanen, zeitweiligen Verlierbarkeit, aber — auf Grund der Persönlichkeit und Festigkeit der Erwählung — doch endlichen Unverlierbarkeit der Gnade der Erwählten als solcher mit Sicherheit ab. „Siccine — fragt dann z. B. L. Hutteri Compend. locor. theol. loc. 13. de praedest. qu. 30. — siccine ergo electi non possunt excidere gratia Dei? Immo vero possunt; sed ita, ut per ver. poenitentiam et fidem sese rursus virtute Sp. S. ad Deum convertant et ad vit. redeant. Nisi enim redirent, non essent in numero electorum . . F. C. p. 817." Das oben im Text und schon S. 420. Anm. 1. Behauptete, die in diesem Punkte nur relative, nicht absolute lutherische Divergenz von der reformirten Kirche, bewahrheitet und veranschaulicht sich hiedurch ohne Zweifel.

Calvinische Prädestinationsdogma vom Standpunkte des unmittelbaren sittlichen Bewußtseyns aus, die zu einer eigenen Kirchenreformation gedieh. Im Gegensatz gegen den strengen Calvinismus gebildet, blieb das Arminianische Lehrsystem nun dabei aber doch nicht auf der rechten reinen Mitte der lutherischen Kirche stehen, sondern neigte sich, um das bei der lutherischen Lehre unerklärlich Bleibende zu erklären, eben je länger je mehr selbst zu dem pelagianischen Extrem.

Am gemäßigtsten, mildesten, reinsten, anscheinend evangelisch, sprechen sich noch die fünf Artikel aus, welche die Remonstranten 1610 den holländischen Ständen übergaben. Gleichwohl darf man auch in diesen keineswegs die lutherische Lehre zu finden meinen; auch sie schon semipelagianisiren. Von der einen Seite zwar halten sie noch das Calvinische formale Streben nach Verstandesconsequenz in dieser geheimnißvollen Lehre fest und zu fest, indem sie art. 1. die Prädestination immer noch nicht blos auf die Erwählung der Seligen, sondern auch auf die Verwerfung der Verdammten beziehen, wenn sie gleich Erwählung oder Verwerfung vom Glauben oder Unglauben abhängig seyn lassen[1]), und indem sie auch art. 2., wiewohl weit milder, als Calvin in seiner Lehre von der zwiefachen Berufung, und mit deutlicher Hervorhebung der Allgemeingültigkeit des Erlösungswerks, einen zwiefachen sich widersprechenden Willen Gottes hinsichtlich der Frucht des Todes Christi annehmen[2]); von der anderen Seite aber schwanken sie materiell schon entschieden zum Semipelagianismus über, indem sie art. 4. in unerwogenem Ausdruck von der Widerstehlichkeit der Gnade re-

---

1) Art. 1.: „Deum aeterno immutabili decreto in J. Chr. filio suo ante jactum mundi fundamentum statuisse, ex lapso peccatis obnoxio humano genere illos in Christo, propter Chr. et per Chr. servare, qui Sp. S. gratia in eundem ejus filium credunt et in ea fideique obedientia per eandem gratiam in finem perseverant: contra vero eos, qui non convertuntur, et infideles in peccato et irae subjectos relinquere et condemnare, tanquam a Christo alienos (Joh. 3, 36)."

2) Art. 2.: „Proinde Jesum Chr. mundi servatorem pro omnibus et singulis mortuum esse, atque ita quidem, ut omnibus per mortem Christi reconciliationem et peccatorum remissionem impetraverit, ea tamen conditione, ut nemo illa remissione peccatorum re ipsa fruatur praeter hominem fidelem, et hoc quoque secundum evangelium."

den[1]), und art. 3. schon deutlich genug dem menschlichen freien Willen eine gewisse Mitwirkung zur Bekehrung neben der Gnade zuschreiben[2]), ein Geheimniß für den menschlichen Verstand in lutherischer Weise aber in dieser Lehre keineswegs anerkennen.

Dieser Semipelagianismus, ursprünglich temperirt und verhüllt, trat nun im Verlauf der Zeit und sehr bald immer deutlicher hervor. Schon Episcopius in der bedeutungsvollen Confessio s. declaratio sententiae pastorum cet. und sodann in der Apologia Confessionis (geschweige dann nachmals Dogmatiker, wie Limborch rc.) entwickelt denselben unzweideutig klar, ohne alles Hehl. Dem Menschen auch nach dem Falle kommt demzufolge — schon nach dieser ältesten authentisch arminianischen Dogmatik (vergl. auch oben §. 43, 2.) — Freiheit zu, die gar nicht vertilgt werden kann; die Erbsünde hat die natürlichen guten Kräfte zwar geschwächt, nicht aber geraubt; einem jeden Menschen, der das Evangelium hört, wird hinlängliche Gnade angeboten, um sich von seinem Falle zu erheben, denn die Erlösung in Christo ist allgemein; wo diese Wirkung nicht erfolgt, ist es des Menschen eigne Schuld; wo sie aber erfolgt, da liegt der Grund nicht in der Beschaffenheit der Gnade, sondern in der Aufnahme, welche sie im Menschen gefunden hat; es ist also im Grunde des Menschen Verdienst; dabei regt dann die Gnade nur die im gefallenen Menschen noch vorhandenen Kräfte auf, hat sie aber nicht etwa neu zu schaffen; sie bedingt zwar allerdings Anfang, Fortgang und Vollendung der Bekehrung, jederzeit aber unter des Menschen selbstständiger Mitwirkung[3]); rc.

---

1) Die göttliche Gnade, heißt es Art. 4., müsse alles Gute im Menschen anfangen und vollenden, aber sie wirke nicht unwiderstehlich.

2) Den seligmachenden Glauben, erklärt Art. 3., habe der Mensch nicht von sich selbst, noch durch die Kraft seines freien Willens; sondern er bedürfe dazu der Gnade Gottes in Christo.

3) „Gratiam Dei — sagt die Conf. Remonstr. 17, 6. — statuimus esse principium, progressum et complementum omnis boni, adeo ut ne ipse quidem regenitus absque praecedente ista sive praeveniente, excitante, prosequente et cooperante gratia bonum ullum salutare cogitare, velle aut peragere possit." Dabei legt schon die Conf. dem natürlichen Menschen nicht bloße Widerstandskraft gegen die Gnade, deren Widerstehlichkeit sie ausdrücklich behauptet (17, 3.), sondern die Fähigkeit zur Bekehrung mitzuwirken bei, indem sie (17, 7.) *„liberam obedientiam"* fordert. — Deutlicher erklärt sich über die cooperatio hominis oder

Und wie in diesen Bestimmungen über Gnade überhaupt, so spricht entschiedener Semipelagianismus auch in denen über Prädestination insbesondere sich aus. Bedingung der Erwählung (einer übrigens ganz unpersönlich abstract gefaßten[1])) zur Seligkeit ist der Glaube, und zwar ist dies eine vom Menschen

---

voluntatis hum. mit der Gnade die Apol. Conf. Remonstr. p. 162 b.: „Gratia efficax vocatur ex eventu, quod tamen potest dupliciter accipi: primo sic, ut gratia statuatur ex se nullam habere vim ad producendum consensum in voluntate, sed tota efficacia ejus sit ex parte voluntatis humanae; secundo sic, ut statuatur gratia habere ex se sufficientem vim ad producendum consensum in voluntate, sed, quia vis illa partialis est, non posse exire in actum sine cooperatione liberae voluntatis humanae, ac proinde ut effectum habeat, pendere a libera voluntate. Alterum sensum suum esse volunt Remonstrantes." — Limborch in der Theol. christ., nach welchem die Gnade es ist, die den Menschen incitat, exstimulat, adjuvat et corroborat, quantum satis est, ut homo reipsa Deo obediat et ad finem usque in obedientia perseveret, äußert sich ganz ähnlich IV, 12, 8.: „Sufficiens vocatio, quando per cooperationem liberi arbitrii sortitur suum effectum, vocatur efficax." Dabei schreibt er dem natürlichen Menschen IV, 13, 22. ausdrücklich eine facultas verbum divinum amplectendi und potestas illud rejiciendi zu. „Si omnes actus — erklärt er sodann l. c. IV, 13, 27. — et operationes, quibus verbum circa homines operatur, consideremus, liquet hominem in quovis instanti libertate tam rejiciendi verbum quam recipiendi praeditum. Et nisi ea semper adesset libertas, nulla esset virtus obedientiae, nullum vitium inobedientiae;" und ib. IV, 14, 21.: „Recipit hic gratiam per rectum liberi arbitrii gratia div. excitati usum, ille eam rejecit per pravum liberi arb. abusum novamque contra gratiam div. contumaciam . . Ergo liberum arbitrium cooperatur cum gratia? Fatemur, alias nulla obedientia aut inobedientia hominis locum habet. Dices: An cooperatio lib. arbitrii non est bonum salutare? Resp. omnino. Dices: Ergo gratia non est primaria causa salutis? Resp. non est solitaria" cet.

1) „Etiamsi hujusmodi praedestinatio non sit praedestinatio certarum personarum," „etsi decretum istud de facto nullas certas personas praedestinet vel segreget (hoc enim fieri non potest, nisi intercedat divina scientia)," heißt es wiederholt Apol. Conf. Rem. p. 102, im entschiedensten Gegensatze gegen das wesentlich Trostreiche der lutherischen Lehre von der Gnadewahl. (Die Lehre von der allgemeinen Gnade und dem universalistischen Zweck des Erlösungswerks mußte freilich bei so abstracter Annahme „generalis istius decreti divini, quo Deus credentes salvare constituit, quotquot in tempore credunt," um so leichter behauptet werden können; und sie ward es selbst bis zum Aussprechen von Sätzen [wie schon Conf. Rem. 17, 8.: „Itaque gratia sufficiens non tantum iis obtingit, qui actu credunt et convertuntur, sed etiam iis, qui actu ipso non credunt, nec reipsa convertuntur. Quoscunque enim Deus vocat ad fidem et salutem, eos serio vocat" cet.], die endlich nicht wenige Arminianer sogar der Lehre von der Apokatastasis zugeführt haben.)

selbstkräftig zu erfüllende Bedingung (Glaube im Grunde als menschliches Werk)[1]). So erscheint denn die göttliche Prädestination durch menschliche Freithätigkeit bedingt[2]).

Die gesammte Arminianische Lehre von der Gnade kommt sonach allerdings am meisten mit der r. katholischen überein, nur daß sie noch bestimmter und ausgedehnter eine Mitwirkung des Menschen zum ganzen Werke der Bekehrung, in Anfang und Fortgang, annimmt, als diese; eine Verwandtschaft mit dem Katholicismus, die sich übrigens analog in Einzelnem auch noch darin zeigt und veranschaulicht, daß die Arminianerparthei, schon der Episcopischen Confessio zufolge, so entschieden sie auch unter Rechtfertigung zunächst Gerechterklärung versteht, doch unter dem rechtfertigenden Glauben, ganz ähnlich wie die katholische Kirche, und weit unverholener als die reformirte, nur einen seinem Wesen nach den Gehorsam schon in sich schließenden, einen durch die Liebe thätigen Glauben versteht[3]), und wie die katholische Kirche die Möglichkeit völliger Sündlosigkeit in diesem Leben zugibt, ähnlich auch sie ein Nichtsündigen des Wiedergebornen auf der höchsten Stufe annimmt[4]).

---

1) S. Apol. Conf. Remonstr. p. 102.: „Decretum vocant Remonstrantes decretum praedestinationis ad salutem, quia eo decernitur, qua ratione et conditione Deus peccatores saluti destinet. Enuntiatur autem hoc decretum Dei hac formula: Deus decrevit salvare credentes, non quasi credentes quidam re ipsa jam sint, qui objiciantur Deo praedestinanti, sed ut, quid in iis, circa quos Deus praedestinans versatur, requiratur, clare significetur. Tantundem enim valet atque si diceres: Deus decrevit homines salvare sub conditione fidei." Vergl. Limborch Theol. christ. VI, 4, 31.: „Cum dicimus, fidem esse opus nostrum, tale non esse volumus opus, . . . quod justitia nostra formalis sit . . . Sed fides est conditio in nobis et a nobis requisita, ut justificationem consequamur."

2) Gegen die Calvinische Prädestinationslehre erklären sich demgemäß die Remonstranten in den stärksten Ausdrücken (Apol. Conf. p. 53.: „Non mirum est, Remonstrantes doctrinam istam Calvin. rejecisse, et quae ex ea consequuntur, impietates ac blasphemias damnasse ex professo . . Istam sententiam ut coloribus suis ad vivum depingerent Rem., necessarium erat, idque eo magis, quod eam, prout jacet, pestem credant et venenum religionis omnis, cum qua forte haeresis nulla alia comparari mereatur, et tamen nihilominus eam ut fundamentum religionis paene totius christianae statui ac propugnari videant"); daß sie aber auch im Gegensatze zur lutherischen stehen, geht ebenfalls aus dem Bemerkten hervor.

3) S. oben §. 52. S. 393 f.

4) Vergl. Conf. Rem. 11, 6. und 7. (aus welcher letzteren Stelle die be-

In späterer Zeit bildeten die Arminianer diesen entschiedenen Semipelagianismus zum entschiedenen Pelagianismus fort, insofern sie allgemach geradehin behaupteten, daß die natürlichen Kräfte des Menschen zu seiner Besserung zureichten.

2. Der Socinianismus endlich gründet die ganze Religion geradezu auf die Freiheit. Nur dem Wort nach leugnet er freilich auch Gnadenwirkungen nicht, die aber wesentlich nur Aeußeres, als Inneres wenigstens durchaus wirkungslos für den Glauben sind. Die Prädestination bedingt er nicht blos durch der Menschen sittliches Verhalten, sondern er leugnet selbst eine bedingte Prädestination und nimmt deren Veränderlichkeit an. Und dies Alles eben zur Wahrung menschlicher Freiheit.

Mit der größten Strenge nehmlich halten die Socinianer die Lehre vom freien Willen fest[1]). Ihr darf in ihrem System nichts widersprechen. Indeß scheinen sie daneben dann doch immer auch noch Gnadenwirkungen bei der Heiligung anzunehmen; ihre Lehre freilich über diesen Punkt ist unbestimmt und schwankend[2]). Durch die Macht der Gewohnheit sei, lehrt Socin (vergl. oben §. 43, 1.), eine große proclivitas ad peccandum in die menschliche Natur gekommen, und daraus leitet nun er in seinen Praelectiones theol. und der Rakauische Katechismus die Nothwendigkeit, sei es auch nur relative Nothwendigkeit, einer Hülfe Gottes[3]), und zwar einer

---

greifliche Uebereinstimmung der Arminianischen Lehre mit der katholischen auch hinsichtlich der Verlierbarkeit des Gnadenstandes hervorgeht, ein Punkt, welchen der letzte der Arminianischen 5 Artikel noch zweifelhaft gelassen hatte).

1) Vergl. Cat. Racov. qu. 422.: „Estne liberum arbitrium situm in nostra potestate, ut deo obtemperemus? Prorsus. Etenim certum est, primum hominem ita a deo conditum fuisse, ut libero arbitrio praeditus esset. Nec vero ulla causa subest, cur deus post ejus lapsum illum eo privaret, ac neque justitia dei admittit“ (letzte Red.: „neque aequitas ac justitia seu rectitudo dei permittit, ut hominem recta agendi voluntate ac facultate privet“). — Vergl. oben §. 36, 1.

2) Es war ja dem Socin bei seiner Lehre von der Gnade nicht darum zu thun, einen geschlossenen Lehrbegriff festzustellen, sondern eben nur alles dasjenige fern zu halten, was ihm mit der Lehre vom freien Willen nicht bestehen zu können schien.

3) Vergl. F. Socin. Opp. II. p. 464.: „Homo in hac vita non quidem viribus naturalibus, sed viribus sibi a deo per spem vitae aeternae sibi ab eo factam subministratis potest dei voluntatem perficere;“ auch Cat. Racov. qu. 427.: „Ex-

äußerlichen und einer innerlichen Hülfe Gottes [1]) ab. Jene besteht darin, daß Gott in seinem Worte durch Drohungen vom Bösen abschreckt und besonders durch Verheißungen zum Guten antreibt [2]). Die innere Hülfe aber (auch wohl Gabe des h. Geistes genannt [3])) besteht theils darin, daß Gott durch seine Erleuchtung seinen Willen im geoffenbarten Worte den menschlichen Geist deutlicher erkennen läßt, theils darin, daß er den Herzen der ihm Gehorsamen das Verheißene auf gewisse Weise einprägt [4]). Immer inzwischen ist die äußere Hülfe die bei weitem wichtigere; die inneren Gna-

---

pone, quam longe vis ipsa liberi arbitrii pateat. Communiter in hominibus natura exiguae admodum sunt vires ad ea, quae deus ab illis requirit, perficiendum, at voluntas ad ea perficiendum omnibus adest natura. Nihilominus tamen eae vires non ita prorsus exiguae sunt, ut homo si vim sibi facere velit divino auxilio accedente non possit voluntati div. obsecundare." (So mithin übrigens auch bei Socin und den Socinianern das — s. oben §. 51, 6) und vergl. §. 50. Anf. — allgemein sectirische Schibboleth falscher, katholisirender, Rechtfertigungslehre in der Annahme einer Möglichkeit vollkommener Gesetzerfüllung.)

1) Cat. Rac. qu. 428.: „Auxilium divinum duplex est, interius et exterius."

2) Cat. Rac. qu. 429.: „(Exterius auxilium div.) sunt promissa et minae, quorum tamen promissa vim habent longe majorem. Unde etiam, quod sint sub novo foedere longe praestantiora promissa, quam sub vetere fuerint, facilius est sub novo, quam sub vet. foed. voluntatem dei facere." (Vergl. F. Socin. Opp. II. p. 463.: „Quilibet homo, ubi ad eam aetatem pervenerit, ut rationis usum habeat, si nulla mala institutione aut usu corruptus fuerit, posset, si plane id vellet, nullum ex iis peccatis committere, quae cum ipsa ratione pugnant . . Sed ut ea peccata vitare possit, quae ipsi rationi per se non omnino adversantur, necesse est praeterea, ut sibi persuadeat ac speret, si illa vitaverit, se ingens aliquod inde bonum consecuturum" cet.).

3) Vergl. Cat. Racov. p. 251. der späteren Revision: „Quod spiritus sancti donum est? Est ejusmodi dei afflatus, quo animi nostri vel uberiore rerum div. notitia vel spe vitae aet. certiore atque adeo gaudio ac gustu quodam futurae felicitatis aut singulari ardore complentur."

4) Cat. Rac. qu. 430.: „(Interius auxilium div. est) id, cum deus in cordibus eorum, qui ipsi obediunt, quod promisit (vitam aet.), obsignat." Vergl. F. Socin. Praelectt. theol. cap. 5.: „Interius auxilium duplex est, unum, cum deus id, quod sibi obedientibus promisit, eorum etiam cordibus quodammodo inscribit; alterum, cum ad ipsius voluntatem recte percipiendam, quae in externo verbo propter res infinitas, de quibus in humana vita agere et deliberare contingit, expresse omnino contineri nequit, mentem erudit, eamque illustrat. — Ex his duobus interioribus auxiliis prius magis proprium est N. T., posterius vero Veteris."

denwirkungen sind doch nichts Anderes, als eine gewisse Unterstützung und Versiegelung jener äußerlichen Hülfe Gottes, und werden auch nur denjenigen zu Theil, welche schon an die äußere Offenbarung glauben und sie recht gebrauchen[1]). Zur Anregung des Glaubens übrigens bedarf es nach Socin gar keiner inneren Gnadenwirkung Gottes, sondern alle hinzukommenden inneren Gnadenwirkungen setzen diesen Glauben schon voraus[2]); die äußeren Thatsachen an sich sind hinreichend, um jeden nicht ganz verdorbenen Menschen zum Glauben und zum Gehorsam in der Hoffnung auf die ewigen Belohnungen zu bewegen. Nach Socins Lehre (vergl. §. 52, 1.) sollte ja eben die subjective moralische Beschaffenheit, woraus der Glaube hervorgehe und worin er bestehe, der Grund seyn, wodurch die Menschen nach Schätzung der göttlichen Barmherzigkeit der göttlichen Gnade sich würdig machten.

Der Zusammenhang dieses socinianischen Systems, welches die ganze Religion auf die Freiheit gründet, brachte dann natürlich auch die Verwerfung aller Prädestination mit sich[3]). Dem Socin ist nur das von Gott vorhergesehene Verhalten des Menschen der Bestimmungsgrund der göttlichen Rathschlüsse über ihn[4]);

---

1) Socin. Praelectt. l. c.: „Ex iis autem, quae dicta sunt, colligi potest, verum auxilium id esse, quod exterius appellavimus, cum interius utriusque generis nihil aliud sit, quam exterioris suggestio quaedam et obsignatio, praesertim vero, cum nemini interius contingat, nisi prius exteriore recte usus sit. Credentibus enim et obedientibus spir. sanctus datur."

2) Socin. l. c.: „Credentibus et obedientibus sp. s. datur." Vergl. Cat. Racov. qu. 369. („Omnibusne interior obsignatio contingit, quibus exterior . .? Nequaquam; verum iis tantum, qui evangelio sibi annunciato crediderint . . Etenim si illud donum sp. s., quod ad tempus duravit, non dabatur nisi credentibus evangelio, multo magis id sp. s. donum, quod perpetuum est, aliis non dari statuendum est, nisi qui et evangelio plane crediderint et illud ex animo amplexi fuerint") und 370. („Nonne ad credendum evangelio sp. s. interiore dono opus est? Nullo modo; nec enim in scripturis s. legimus, cuiquam id conferri donum nisi credenti evangelio").

3) Der Cat. Rac. qu. 435. sagt von der Lehre von eigentlicher Prädestination: „quorsus fallax est, id vero duas ob causas potissimum, quarum una est, quod totam religionem corruere esset necesse; altera, quod Deo multa inconvenientia attribui oporteret."

4) Vergl. Cat. Rac. qu. 440.: „Praedestinatio dei in scripturis aliud nihil notat, quam dei ante conditum mundum de hominibus decretum ejusmodi, quod iis, qui in ipsum crederent eique obedirent, daturus esset vitam aeternam, eos

da er aber zugleich das Voraussehen der freien Handlungen von Seiten Gottes leugnet (s. oben §. 36, 1.), so kann er nicht einmal eine zuverlässig bedingte Prädestination annehmen, sondern muß lehren, der göttliche Rathschluß mit dem Menschen verändere sich mit dem Menschen selbst[1]).

Auch Socin übrigens — welches beides hier bezugs der socinianischen Vorstellung von zukünftiger Seligkeit und Verdammniß noch als denkwürdig hervorzuheben ist — behauptet die Seligkeit rechtschaffener Heiden; an die Stelle ewiger Verdammniß aber setzt er vielmehr der Gottlosen Vernichtung.

a. Da den Socinianern nur sittliche Besserung Bedingung der Seligkeit ist, und da sie als zur Seligkeit nothwendige Glaubenslehren nur einige wenige annehmen, die in der Hauptsache auch der Vernunft nicht unzugänglich sind: so können nach socinianischer Lehre ja auch diejenigen, denen die göttliche Offenbarung nicht zugekommen ist, wenn sie nur ihrer besten Ueberzeugung folgen, selig werden: eine Ansicht, welche Socin und andere socinianische Dogmatiker an mehreren Orten deutlich aussprechen.

b. Die Gottlosen und Unseligen aber werden — nach socinianischer Vorstellung — dereinst gänzlich vernichtet. Faustus Socin selbst zwar beobachtet über diese Lehre eine gewisse Zurückhaltung. Ob er gar keine Auferstehung der Bösen sich dachte, oder ob er glaubte, sie würden nach der Auferstehung durch die göttlichen Strafen verzehrt werden, läßt sich in der That nicht sicher bestimmen. Entschieden indeß nahm er, besonders auf den angeblichen Grund von 1 Joh. 2, 17.[2]), wirklich eine dereinstige Vernichtung der Bösen, ein gänzliches Aufhören ihrer persönlichen Existenz an. Der Rakauische Katechismus, hier noch zurückhaltender, als selbst Socin, übergeht die Lehre von der Auferstehung der Gottlosen und ihrer ewigen Strafe gänzlich; andere socinianische Dogmatiker aber haben in der Folge die Vernichtungslehre weiter ausgebildet und festgestellt[3]).

---

vero, qui in eum credere et ei parere recusarent, aeterna damnatione puniturus esset."

1) Vergl. Socin. Praelectt. theol. c. 6 sqq.

2) *Καὶ ὁ κόσμος παράγεται καὶ ἡ ἐπιθυμία αὐτοῦ· ὁ δὲ ποιῶν τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ μένει εἰς τὸν αἰῶνα.*

3) Der Mensch sei — so argumentiren sie — seiner Natur nach sterblich;

Noch weiter übrigens, als der eigentliche Socinianismus, geht in letzterer Beziehung dann der schaamlosere neuere und neueste amerikanische Unitarismus, welcher in der besonderen Form eines s. g. „Universalismus" geradezu selbst die dereinstige Seligkeit Aller offen mit dem ordinären Unglauben behauptet.

Sechster Abschnitt.

Von den Sacramenten[1]).

---

§. 57.

Vor- und Beiläufiges über das Wort Gottes.

Die Sacramente sind unter den soteriologischen Gnadenmitteln der Kirche nur das eine; das andere, und zwar das erste, ist das Wort Gottes[2]).

In keinem Lehrstück nun zeigt sich so klar und ausgebildet, als in dem von den Gnadenmitteln, von Wort und Sacramenten, eine lau-

---

die Offenbarung des göttlichen Willens solle dem Menschen die Mittel gewähren, zum ewigen Leben zu gelangen; dies ewige Leben oder die Fortdauer der Persönlichkeit sei immer eine besondere Gabe Gottes; wer die dargebotenen Mittel nicht gebrauche, dem bleibe sie versagt, der bleibe seinem natürlichen Geschick, dem ewigen Tode, preisgegeben. (Es bedarf nicht erst einer Hin- und Nachweisung, daß dies auf keine Weise auch etwa lutherische Lehre sei. Luthers Ausspruch — in seinem Glaubensbekenntnisse; s. unten den Anhang —, daß „die Bösen ewiglich sterben," ist natürlich nicht nach dem verdrehten socinianischen, sondern nach dem gewöhnlich biblischen Begriffe von „ewiger Tod" zu verstehen, wie derselbe durch das „ewige Strafe" [„ut sine fine crucientur"] des 17. Art. der Augsb. Conf. — s. ob. S. 440. Anm. 2. — ja auch näher bestimmt wird.)

1) Es wird ja mit nichten etwa verkannt, daß eigentlich auch die Lehre von den Sacramenten, (so daß die Ueberschrift hier eigentlich „von den Sacramenten insbesondere" lauten sollte), wie dann auch die des 7. Abschnitts von der Kirche, zur Soteriologie im weiteren Sinne gehört, wie diese selbst genau genommen wieder zur Christologie; um ihrer vorzugsweise hohen symbolischen Bedeutung willen aber wird die besondere Behandlung doch vorgezogen.

2) Darüber ist wesentlich, wenn auch in anderer Beziehung, schon mitgehandelt worden oben bei §. 31. und in der Schlußanmerkung zu §. 33. Gleichwohl darf der Gegenstand hier nicht schlechthin übergangen werden.

tere kirchliche Mitte zwischen den Abwegen zweier Extreme. Die Einen nehmlich halten Wort und Geist, Zeichen und Sache, spiritualistisch nestorianisirend aus einander, die Anderen verbinden es in materialistisch eutychianisirender Verkörperung, während doch der zwiefache Irrthum zu meiden und die beidem zum Grunde liegende Wahrheit zu behaupten ist.

Auch in Bezug auf die Ansicht vom Worte Gottes, vom formalen Begriffe des Wortes[1]), behauptet die lutherische Kirche, ganz analog, wie in Bezug auf die von den Sacramenten, die rechte, organische Mitte zwischen zwei Extremen. Auf der einen Seite steht ja die r. katholische Kirche nebst der griechischen mit ihrer das Wort Gottes verkörpernden, erstarren machenden Tradition (Geschichte, Kirche), auf der anderen principiell die reformirte Kirche sammt den ihre Schranken allerdings theilweise noch weit überschreitenden Secten, am consequentesten der Quäkersecte, mit ihrem das Wort Gottes entleibenden, spiritualistisch und rationalistisch verflüchtigenden s. g. Geiste. Zwar hat ja freilich wohl der Grundsatz von einer Unterordnung des Wortes und des Buchstabens unter den Geist, des äußeren Wortes unter das innere, wie er allerdings in der Quäkersecte consequent aus- und durchgebildet worden ist, keineswegs gerade in der reformirten Kirche eigentlich symbolische Autorität erhalten. Daß er aber principiell von den Begründern der reformirten Kirche ausgesprochen worden ist, liegt aus deren Schriften, ja selbst die Bekenntnißschriften nicht ausgeschlossen, klar genug am Tage[2]). Dabei braucht dann in der That

---

1) Eine andere Frage ist es ja um den Inhalt des Wortes: Gesetz und Evangelium (vgl. ob. S. 370. Anm. 1.), welcher wesentlich mit der Lehre und den Fragen über die Rechtfertigung zusammenfällt, und wobei dann auch wesentlich dieselben Divergenzen der kirchlichen Gemeinschaften hervortreten, wie dort, nächstdem daß dann aber auch hier der Calvinische Prädestinationismus (sofern er und er allein es leugnet, daß das Wort in allen, an die es ergeht, den Besitz der Gnade vermitteln will und ernstlich will) selbst bevorzugt den Kern der Frage verdirbt.

2) Die schweizerischen Reformatoren sprechen sich entschieden und unzweideutig demgemäß aus. Vergl. nur z. B. Zwingli Commentar. de vera et falsa rel. (Opp. lat. ed. nov. vol. III. P. I. p. 131 sq.): „Quod auditur, non est ipsum verbum, quo credimus . . Manifestum fit, quod eo verbo, quod coelestis pater in cordibus nostris praedicat, quo simul illuminat, ut intelligamus, et trahit, ut sequamur, fideles reddimur. Qui illo verbo imbuti sunt, verbum, quod in concione personat et aures percellit, judicant; sed interim verbum fidei, quod in mentibus fidelium sedet, a nemine judicatur, sed ab ipso judicatur exterius verbum," und Oekolampadius Antw. auf das Syngramma (Luth. W. Walch Th. XX.

auch nicht erst hervorgehoben zu werden, daß nun gerade diese Differenz der reformirten Kirche von der lutherischen über das Wort Gottes

S. 770 ff.): „Was die äußerlichen Worte über das Getön haben, das haben sie von dem innerlichen Gemüthe und vom innerlichen Worte . . Das innerliche, beständige Wort und das äußerliche, die sind so weit von einander, als weit das Gesetz und Gnade . ., und wie da geredet wird von äußerlichen Worten, also auch von Ceremonien, Gemälden und Sacramenten mag geredet werden" rc., sowie dess. Handl. der Disp. zu Bern (a. a. O. Th. XVII. S. 2225 f.): „Den äußerlichen Worten als Elementen ist nicht mehr verliehen, denn zu bedeuten die innerlichen Worte, die vorher im Herzen der Menschen sind. Und wo bei den äußerlichen Worten mehr zugegeben wird, denn solches Bedeuten und Erinnern, so mag es geachtet werden für eine Zauberei" rc., mit ähnlichen Aeußerungen selbst Calvins von dem äußerlichen Worte als „solo strepitu" (Inst. IV, 14, 4.) und seiner Wirkung „non quia dicitur, sed quia creditur" (ib.) „So fielen diese Leute — sagt Luther von dem ganzen unverkennbaren Complex dieser Richtung („Von den Conciliis und Kirchen," Werke Lpz. A. Thl. XXI. S. 296.) —, auch große und gelehrte Leute dahin, daß die Taufe als ein äußerlich Wasser, das Wort als eine äußerliche menschliche Rede, die Schrift als ein äußerlicher Buchstabe von Tinten gemacht, das Brod und Wein als vom Bäcker gebacken, sollten schlecht nichts seyn, denn es wären äußerliche vergängliche Dinge; also geriethen sie auf das Geschrei: Geist, Geist! der Geist muß es thun, der Buchstabe tödtet!". Dem danach anzunehmenden Begriffe des Wortes, wie des Sacraments, als eines bloßen bedeutsamen Zeichens, setzt Luther einen Begriff entgegen, der das Wesen von Zeichen und Sache mit einander umfaßt (in der Kirchenpostille, Pred. über das Ev. z. 24. S. p. tr., Lpz. A. XIV, 414, vergleicht er mit „dem äußerlichen Wort und Sacrament" das von dem blutflüssigen Weibe erfaßte Kleid des Herrn); und wie entschieden und stark die lutherischen Symbole jenen Geist ohne das Wort verwerfen, ist schon oben §. 31. S. 189. Anm. 1. bemerkt worden. Wenn hiebei nochmals daran erinnert wird, daß in jener Nacktheit und Schroffheit der Spiritualismus der reformirten Kirchenbegründer in der Ansicht vom göttlichen Worte allerdings nicht in den reformirten Symbolen, die ja großentheils unter lutherischen Einflüssen abgefaßt worden sind, fixirt worden ist: so ist gleichwohl auch nicht zu verkennen, daß dieselben doch auch keinesweges eine wahre Uebereinstimmung mit den lutherischen in dieser Beziehung aufweisen. Während z. B. die Schmalk. Artt. Th. 3. Art. 8. bestimmt aussprechen, „daß Gott Niemand seinen Geist gibt, ohne durch oder mit dem vorhergehenden äußerlichen Worte," und „daß Gott nicht will mit uns Menschen handeln, denn durch sein äußerlich Wort und Sacrament, Alles aber, was ohne solch Wort und Sacrament vom Geist gerühmet wird, das ist der Teufel," worauf sodann ausdrücklich selbst nicht die Propheten von diesem Canon ausgenommen werden; während ferner die Form. Conc. art. 11. Sol. decl. p. 818. erklärt: „Spiritus S. virtute sua ministerio [verbi] adesse et per illud ad hom. salutem vult operari; et *hic est tractus ille patris*, de quo s. literae loquuntur," und der Gr. Katech. 3. Gebot p. 426. rühmt:

(wenn sie auch — in der Erscheinung gebunden durch lutherische Einflüsse — eben mehr noch blos principiell, als zugleich factisch symbolisch ist, doch selbst eben deshalb) den gesammten Spiritualismus derselben, wie und wo er offen hervortritt, begrifflich vorzugsweise bedingt[1]). Wie denn aber so die allgemeine Bezeichnung der reformirten Kircheneigenthümlichkeit als Spiritualismus, so erscheint gleicherweise princi-

---

„Das Wort Gottes ist das Heiligthum über alle Heiligthum, ja das einige, das wir Christen wissen und haben. . Gottes Wort ist der Schatz, der alle Dinge heilig machet, dadurch sie selbst die Heiligen alle sind geheiliget worden. Welche Stunde man nu Gottes Wort handelt, predigt, höret, lieset, oder bedenket, so wird dadurch Person, Tag und Werk geheiliget“ 2c. — Erklärungen, aus denen sicher genug auch die Untrennbarkeit des Wortes und Geistes abzuleiten ist, wie sie die lutherischen Theologen (vergl. Hollaz Examen p. 986 sqq.) auch offen Schwenckfeld, Weigel u. Anderen entgegengesetzt haben —: so erklärt in nicht blos ganz anderem Tone, auch mit theilweise ganz anderem Inhalt, die Conf. Helv. II. c. 1.: „Cum hodie Dei verbum per praedicatores legitime vocatos annunciatur in ecclesia, credimus, ipsum Dei verbum annuntiari . . Neque arbitramur, praedicationem illam externam tanquam inutilem ideo videri, quoniam pendeat institutio verae rel. ab interna spiritus illuminatione. Quanquam enim nemo veniat ad Chr., nisi trahatur a patre coelesti ac intus illuminetur per spiritum, scimus tamen, Deum omnino velle praedicari verbum Dei, etiam foris . . Agnoscimus interim, Deum illuminare posse homines etiam sine externo ministerio, quos et quando velit, id quod ejus potentiae est. Nos autem loquimur de usitata ratione instituendi homines“ cet., und selbst in dieser Conf. c. 18. („Credamus, Deum verbo suo nos docere foris per ministros suos, intus autem commovere electorum suorum corda ad fidem per Sp. S.“), noch viel stärker anderwärts, wird auf Grund des Calvinischen Particularismus (s. Calv. Institut. IV, 14, 10 sq.) die Kraft des H. Geistes, weil nur in den electis wirkend, von dem Worte Gottes als ein besonderes Element geschieden; — eine Satzung, die in ihrem wahren Wesen noch schärfer dadurch charakterisirt wird, daß ihr selbst der Arminianismus, hier lutheranisirend, aufs bestimmteste ein Ungetrenntseyn des Wortes Gottes und des H. Geistes entgegengestellt hat; vergl. Apol. Conf. Rem. p. 159.; desgl. Limborch Theol. christ. IV, 12.: „Interna vocatio, quae fit per Spir. Dei, . . non est virtus Sp. seorsim operans a verbo, sed per verbum et verbo semper inest . . Non dicimus duas esse (verbi et Spiritus) actiones specie distinctas, sed unam eandemque actionem, quoniam verbum est spiritus, h. e. spiritus verbo inest“ cet.

1) Daß dann insonderheit auch auf ihr die ganze subjective Gefühlsrichtung einer von der reformirten Kirche ausgegangenen modernen Erweckung (die oben §. 55. S. 443. Anm. 1. als factisches Annex der Calvinistischen Gnadenlehre zu erwähnen Gelegenheit war) principiell vorzugsweise beruht, ist ohnehin evident.

piell auch die der katholischen als Materialismus, und demnächst die der lutherischen als rein christlich kirchliche Wahrheit, nun gerade durch die hier berührte principielle kirchliche Divergenz hauptsächlich begründet [1]).

Erste Abtheilung.

Die Sacramente überhaupt.

---

§. 58.

Allgemeines; und über das nähere gegenseitige Verhältniß lutherischer und reformirter Sacramentslehre insbesondere.

Wie die Differenz über den Formalbegriff des Wortes Gottes (nach §. 57.), so enthält noch augensichtlicher die Lehre von den Sacramenten (in ihrer hohen Bedeutung als concret gewordener Rechtfertigung [2])) das Hauptschibboleth zur Unterscheidung aller einzelnen Kirchenpartheien überhaupt und das charakteristische Kriterium kirchlicher Lauterkeit des evangelischen Dogmas, in der rechten reinen Mitte zwischen den abseits liegenden beiden Extremen — dem kirchlichen Subjectivismus und Objectivismus, Spiritualismus und Materialismus — aller übrigen, insbesondere. Wie nehmlich hinsichtlich des Wortes Gottes die principiell reformirte Parthei Wort und Geist spiritualistisch aus einander hält, die katholische es zwar untrennbar verbindet, aber materialistisch in Tra-

---

1) Daß diese Tripartition übrigens auch keinesweges neu ist, kann schon Luther bezeugen. „Der Pabst — sagt er („Wider die himml. Propheten," Werke Walch XX. S. 333) — hat auch so gelogen; aber sein Geist hat mehr gehandelt, daß er das Geistliche leiblich machte . ., dieser Rottengeist wiederum damit am meisten umgeht, daß er geistlich mache, was Gott leiblich und äußerlich macht. Darum gehen wir zwischen beiden hin . . und halten geistlich, was Gott geistlich, und leiblich, was er leiblich macht."

2) Abstract im Wort, concret in den Sacramenten (als den geheiligten Handlungen, welche unter einem sichtbaren und irdischen Zeichen und Mittel den Besitz oder die Bewahrung der neutestamentlichen Gnade kraft Gottes ausdrücklicher Verheißung und Stiftung vermitteln) wird ja die Gerechtigkeit Christi dem Christen eigen.

dition verkörpert, und nur die lutherische Kirche beide Irrthümer meidet und doch das beiden zum Grunde liegende Wahre behauptet: so fällt beim Sacramente der reformirten Parthei Zeichen und Sache, menschliche und göttliche Action, aus einander, so daß nur das Erstere übrigt, der katholischen zwar in einander, aber sinnlich magisch verbunden, daß nur die Sache, nur das Göttliche bleibt, der lutherischen Kirche in einander, als durchs Wort Gottes ohne Vermischung und doch untrennbar vereint[1]). Mit anderem specielleren Worte, nach evangelisch lutherischem Lehrbegriffe theilen die Sacramente, recht verwaltet in menschlicher und göttlicher Handlung zugleich, eine unsichtbare göttliche Sache zufolge klaren göttlichen Wortes den Theilnehmern mit, den Glaubenden zum Segen; nach katholischem dagegen ist das unsichtbare Göttliche, dargeboten in nur übermenschlicher Action, magisch eingeschlossen in dem sichtbaren Zeichen, und wirkt demzufolge auch magisch ex opere operato (so lange der Administrirende nehmlich will und vermag); die reformirte Kirche endlich aber und alle Secten sind einig in spiritualistischer Negation aller realen Mittheilung des Göttlichen kraft göttlicher oder göttlich menschlicher Action im sichtbaren Zeichen (mit anderem Wort einig im Hinwegstreichen aller irgend geistleiblichen Sacramentswirkung, im Hinwegschneiden also alles specifischen Sacramentswesens selbst) und in demgemäßer Gestaltung ihrer Sacramentspraxis, divergirend unter einander nur hinsichtlich mehrerer oder minderer Annäherung an die oder Entfernung von der bestrittenen reinen kirchlichen Wahrheit, in einer Abstufung, welche von verkünstelter Calvinischer Auffassung an, als der der lutherischen doch immer materiell noch nächsten, bis zu einfach Zwinglischer, swedenborgianischer, arminianischer, mennonitisch-

---

1) Den Einen — der natürlichen Anschauung gemäß — ist Zeichen und Sache eine Zweiheit, wie in abstracto, so in concreto, den Anderen eine Einheit, wie in concreto, so selbst — weil ein für allemal sinnlich magisch vereint, ja vereinerleit — nun auch in abstracto, der lutherischen Kirche eine Einheit, zwar nicht in abstracto, entschieden aber in concreto, weil das göttliche Wort es so bezeugt. Auf der einen Seite also auch hier entschiedenste Analogie von Nestorianismus mit Auseinanderreißung des göttlichen und menschlichen und Festhaltung — auch hier reformirterseits, wie in Christologie, Soteriologie, Anthropologie — im Grunde nur des menschlichen Elements, auf der anderen von Eutychianismus mit Confundirung des Göttlichen und Menschlichen, zwischen welchem Beiden die reine kirchliche Wahrheit ihren Platz hat. Vergl. S. 470. Anm. 1.

baptistischer (als sichtlich vor allen jenen consequenterer), socinianischer, endlich quäkerischer als allein ganz consequenter, spiritualistisch hinabläuft. Dabei erscheint übrigens mit der evangelischen Kirche die reformirte in Bestimmung der Zahl der Sacramente gegen die r. katholische im Wesentlichsten als einig, wogegen, die katholische Zahlbestimmung ausgenommen, die griechische Kirche das ganze r. katholische Dogma in evangelisirender Unklarheit theilweise verwischt und abschwächt.

Ganz erfüllt von der Tiefe des sacramentlichen Mysteriums, das in der Durchdringung des Geistigen und Leiblichen, in der Vermittlung des Göttlichen durch das Creatürliche besteht[1]), erkennt die lutherische Kirche, eben so fern von einer subjectivirenden Verflüchtigung, Entleerung und Entleibung, als von einer die äußere Objectivität auf Unkosten des inneren Glaubenslebens ins starr Leibliche treibenden Uebersättigung des sacramentlichen Elements der Kirche, die beiden Sacramente, welche sie eben als solche anerkennt, nicht allein (in untergeordneter Beziehung) als feierliche Bekenntnißzeichen (als notae professionis inter homines nach Augsb. Conf. Art. 13.[2])), sondern als solche Handlungen, darin Gott durch äußerliche von ihm selbst gebotene Zeichen seine unsichtbaren und himmlischen Güter darreicht und mittheilt (mithin nicht blos Gnadenzeichen, sondern wahrhaftige Gnadenmittel); sie sieht in den Sacramenten sichtbare Zeichen, in denen um des darüber segnend gesprochenen göttlichen Wortes der Verheißung willen[3])

---

1) Das ist ja eben der Unterschied des Wortes vom Sacrament, daß im Worte Gott sich an das entwickelte Bewußtseyn wendet und nur mit dem Geiste in Gemeinschaft tritt zu successiver Einführung desselben in das Gnadenverständniß, vom Sacrament als solchem aber die göttliche Wirkung auf die ganze geistleibliche Natur des Empfängers ausgeht, und nicht in successiver, sondern simultaner Heilsdarbietung, wie denn eben zum Erweis, daß des Menschen ganzes geistleibliches Wesen durch Christi sacramentliche Gemeinschaft verklärt werden soll, Christus irdische, die allgemeinsten und die reinsten irdischen Elemente zu Trägern seiner sacramentlichen Gnade gemacht hat. — Die tief lutherischen Sacramentsideen sind u. A. auch ausgesprochen worden in den Abhh. von Göschel: Das Geheimniß der Communion, in der Ev. K.-Z. 1841 Nr. 74—78., und Das Geheimniß der Taufe, ebd. 1846 Nr. 21—23. und 1855 Nr. 58.

2) „Zeichen, dabei man äußerlich die Christen kennen möge" nach dem deutschen Exemplar.

3) Keineswegs also ex opere operantis oder agentis (des Administriren-

eine unsichtbare göttliche Sache dergestalt enthalten ist, daß sie dieselbe allen am recht verwalteten Sacrament Theilnehmenden mittheilen, wennschon eben nur den Gläubigen zum Segen[1]).

Dies ist wesentlich schon die Anschauung der Conf. Aug., welche im Zusammenhange (art. fid. V. VII. VIII. XIII.; art. abus. III.) Folgendes ausspricht: Die Sacramente sind äußere Zeichen und Kundgebungen (signa et testimonia), unterscheiden sich aber von sonstigen Cultushandlungen wesentlich dadurch, daß sie auf der ordinatio und dem mandatum Dei ruhen. Ihrer Bedeutung nach tragen sie den Doppelcharakter aller Cultusthätigkeit an sich, sofern diese theils Mittel ist (zur Förderung des religiösen Gemeinlebens), theils Selbstzweck (als Ausdruck des religiösen Gemeingeistes). In letzterer Hinsicht sind die Sacramente notae professionis inter homines. Weit wichtiger aber ist die andere Seite, wonach sie nicht als Kundgebungen der Menschen, sondern Gottes erscheinen, als signa et testimonia voluntatis Dei erga nos. Sie bilden seine instrumenta, per quae promissiones exhibentur et ostenduntur und Spiritus S. donatur. Da sie so die gleiche Bestimmung und den gleichen Inhalt wie das Wort haben, so erheischen sie auch als die göttlichen Organe der Mittheilung der Gnade der Sündenvergebung auf Seite des Menschen dasselbe Organ zur Aufnahme derselben, den Glauben (wirkend also nicht ex opere operato — in dem bezeichneten Sinne; vgl. §. 59.). Ebenso ist der Zweck beider der gleiche: durch Mittheilung der Sündenvergebung erfolgende Erweckung und Stärkung des Glaubens und Trost des Gewissens. Vermöge dieser ihrer Bedeutung sind sie ein integrirender Theil im Wesen der Kirche. Sofern endlich die Kraft der Sacramente auf ihrer göttlichen Institution beruht, kommt ihnen ein objectiver Charakter zu, weshalb ihre Wirkung von der Würdigkeit der administrirenden Kirchendiener unabhängig ist. — Die Apol. sodann gibt zunächst noch genauere Definitionen des Sacramentsbegriffs, welche noch klarer, als die Bestimmungen der Aug., erkennen lassen, daß die Sacr. dieselbe Bedeutung, wie das Wort, und die

---

den), sondern eben ex sola Dei institutione oder in diesem, aber eben auch nur in diesem Sinne und Gegensatze ex opere operato (wiewohl dann letzterer Ausdruck um des noch näher liegenden katholischen Sinnes willen doch immer von den Lutheranern und Protestanten überhaupt vermieden worden ist).

1) Luther vergleicht treffend das von dem blutflüssigen Weibe erfaßte Kleid des Herrn mit äußerlichem Sacrament; s. S. 460. Anm.

gleiche Stellung zum Glauben haben. Sodann wird auch in der Apol. die Auffassung der Sacramente, wonach in ihnen blos ein Verhältniß der Gläubigen unter einander oder zu Andersdenkenden stattfände, noch entschiedener abgewiesen; ferner und hauptsächlich das Verhältniß von Wort und Zeichen im Sacrament näher beleuchtet, und endlich auch über die Zahl der Sacramente — deren ja auch schon die Katechismen nur zwei vorführen (vergl. übrigens §. 59.) — eine Bestimmung gegeben (vergl. Eytel a. a. O., Zeitschr. für die luth. Theol. 1858 S. 88 ff.). — In den Schmalkaldischen Artikeln ist besonders die Bestimmung über das Wesen der im Sacrament mitgetheilten Gnade von Wichtigkeit, daß nehmlich der mit sich identische Gnadengehalt des Evangeliums in doch verschiedenen Formen dem Menschen dargeboten werde (ed. Has. p. 321.), was wesentlich so auch der große Katechismus (p. 500.) erklärt, indem er dann aber zugleich (p. 500. 538. 540. 546. 553 al.) genauer den Sacramentsbegriff selbst definirt und erörtert. Wenn im Sacrament Wort und Element sich verbinde, so gehe durch diese Verbindung mit dem Element eine Verwandlung vor, nicht zwar in der Weise, daß es seinen natürlichen Charakter aufgebe, wohl aber werde seine Natur potenzirt und sublimirt, es werde in seiner elementaren Gestalt Träger einer höheren Substanz eben um des Wortes willen, des fürnehmsten Stückes im Sacrament, welches das Sacrament zu einem göttlichen Werke mache, im Gegensatze zu den Rottengeistern, welche „die Sacramente außer Gottes Wort ansehen, als ein Ding, das wir thun." Und ob nun auch zum Empfang der im Sacrament mitgetheilten Gnade der Glaube nothwendig sei, so gehöre doch zum Wesen des Sacraments an sich der Glaube nicht; es behalte seinen vollen Werth und Charakter, ob es auch von Unwürdigen empfangen werde; „Gold bleibe Gold, ob es gleich eine Bübin mit Sünden und Schanden trage." Dazu bestimmt endlich der gr. Katechismus auch die Wirkung der Sacramente dahin, uns selig zu machen „beide an Seel und Leib" (p. 543.). Während die Apologie also Wort und Element noch in keinen inneren Zusammenhang bringt, so geht dagegen nach dem gr. Katechismus das Wort selbst in das Element ein um es zu heiligen, gleichsam als der die Natur beherrschende und belebende Geist. Dort das Element nur Bild des Wortes, hier der Schatz, welcher himmlische Gnadengüter in sich birgt. Dort mehr verständige, hier mehr mystische Richtung. Dort das Hauptgewicht auf dem Wort als der promissio salutis, hier auf demselben als objectiver Autorität. Dort Sacrament und

Glaube mehr zusammen, hier mehr aus einander gehalten. — Beides ohne Zweifel eine Verschiedenheit, nichts weniger aber als Widerspruch, vielmehr nur gegenseitige Ergänzung nach den Grundanschauungen eines Luther wie Melanchthon[1]). — Während endlich die Conc.=Formel andere Lehrstücke vorzugsweise klar erörtert, so berührt sie hingegen den allgemeinen Sacramentsbegriff, ohne gerade fortbildende Erörterung zu geben, nur mehr gelegentlich und vereinzelt. — Im ganzen lutherischen Gesammtbekenntniß also wesentlich eine in sich harmonische Sacramentsvorstellung, wenngleich sich alles jenes Allgemeine concret dann doch erst in der Anwendung auf die einzelnen Sacramente, vorzüglich aufs Abendmahl, recht vollkommen ausgestaltet hat.

Mit der lutherischen Lehre nun stimmt die r. katholische Kirche insofern überein, als auch sie das wirkliche Mitgetheiltwerden der unsichtbaren göttlichen Sache in den sichtbaren Zeichen annimmt; sie divergirt von ihr aber insofern, als — nur nicht etwa in noch lauterer Strenge, sondern vielmehr in der ihr eigenthümlichen Negativität, vermöge ihres tiefgehenden, theoretischen wie praktischen, anthropologischen wie soteriologischen Grundirrthums seichter Sünden= wie Gnadenerkenntniß — sie noch weiter geht, als die lutherische Kirche, und die unsichtbare göttliche Sache in den sichtbaren Zeichen auf eine magische Weise eingeschlossen seyn läßt[2]), so daß auch ganz abgesehen vom Glauben die Sacramente ex opere operato, insofern sie nur sonst nach Materie und Form recht administrirt werden[3]), segensreich wirken sollen. Sie schwächt

---

1) Und freilich nur des früheren, nicht des späteren Melanchthon; denn daß Melanchthon später insbesondere auch seine Stellung in der Sacramentslehre im Laufe der Zeit verändert hat, an der lutherischen Lehre, der er ursprünglich folgte und die er noch 1530 wesentlich so nachdrücklich bekannte, irre geworden ist und einer „minder aus Princip abgeleiteten, minder scharf bestimmten und hauptsächlich minder offen ausgedrückten Calvinischen Vorstellung" (denn „so wie die lutherische Lehre aufgegeben wird, bleibt eben nothwendig die reformirte übrig") sich zugewandt hat, ist neuerlich auch durch Stahl a. a. O. S. 109—12. klar herausgestellt worden.

2) Das charakteristische Verhältniß der eigenthümlich übertreibenden katholischen Lehre von den Sacramenten, am augenscheinlichsten vom Abendmahle und insonderheit von der Transsubstantiation, zu der eigenthümlich mangelhaften und verdünnenden von der Anthropologie ist schon oben §. 39. S. 270. Anm. 1. hervorgehoben worden.

3) Dies ist ja der gewöhnliche katholische Sinn der Formel ex opere ope-

dabei indeß allerdings diese Satzung durch die beschränkende Bestimmung, daß dies nur dann der Fall sei, daß jene segensreiche Wirkung dann nur stattfinde, wenn der Priester die Sacramente mit Intention verrichte, wodurch sie denn wesentlich den Segen des Sacraments von der Willkühr oder physischen Kraft des Priesters abhängig macht. Ueberdies nimmt sie ja auch — gemäß dem Princip, wonach sich aufs innigste die Sacramentslehre mit ihrer Rechtfertigungstheorie connectirt — nicht zwei nur, sondern, sacramentliche Kraft und sacramentlichen Segen gewissermaßen auch nach der Zahl messend, sieben Sacramente an, obwohl sie doch nicht ihnen allen die ganz gleiche Dignität beilegt[1]).

In einer gewissen Mitte zwischen der lutherischen und r. katholischen Kirche steht mit ihrer allgemeinen Lehre von den Sacramenten die **griechische Kirche**. Die Sacramente oder, wie die griechische Kirche sie nennt, Mysterien sind nach derselben heilige von Christo angeordnete Handlungen, durch welche für die Gläubigen die unsichtbare göttliche Gnade vermittelt wird[2]). Solcher Mysterien erkennt die griechische Kirche, wie die r. katholische, sieben an, entsprechend den sieben Gnadengaben des H. Geistes[3]). Von

---

rato in ihrer Anwendung auf Sacramentshandlung, (Bellarmin. de sacr. 2, 1. erklärt sie am euphemistischsten durch „conferre gratiam ex vi ipsius actionis sacramentalis a Deo ad hoc institutae, non ex merito agentis vel suscipientis"), bedingt also durch den Gegensatz nicht etwa blos gegen die Bestimmung ex opere operantis oder agentis, sondern auch und hauptsächlich gegen jeden Gedanken an irgend ein ex opere suscipientis, gegen alle Annahme der Nothwendigkeit des **Glaubens** zum **segensreichen** Sacramentsempfang.

1) Genaueres über den kath. Lehrbegriff von den Sacramenten bei §. 59.

2) Die Confess. orth. p. 155. erklärt: *Τὸ μυστήριον εἶναι μία τελετὴ ἡ ὁποία ἀποκάτω εἰς κάποιον εἶδος ὁρατὸν εἶναι αἰτία καὶ φέρει εἰς τὴν ψυχὴν τοῦ πιστοῦ τὴν ἀόρατον χάριν τοῦ θεοῦ· διαταχθὲν ὑπὸ τοῦ κυρίου ἡμῶν, δι' οὗ ἕκαστος τῶν πιστῶν τὴν θείαν χάριν λαμβάνει.*

3) Die Conf. orth. p. 154. sagt: *Ἑπτὰ μυστήρια τῆς ἐκκλησίας· τὰ ὁποῖα εἶναι ταῦτα· τὸ βάπτισμα, τὸ μύρον τοῦ χρίσματος, ἡ εὐχαριστία, ἡ μετάνοιο, ἡ ἱερωσύνη, ὁ τίμιος γάμος καὶ τὸ εὐχέλαιον· ταῦτα τὰ ἑπτὰ μυστήρια ἀναβιβάζονται εἰς τὰ ἑπτὰ χαρίσματα τοῦ ἁγίου πνεύματος.* Vergl. Jerem. in Actis Würtemb. p. 77.; Dosithei Confess. c. 15.; auch Plato Catech. p. 122. — Des **Cyrillus Lucaris** (Conf. c. 15.) unverholene Hinneigung zur Annahme nur zweier Sacramente ist von Cyrill. Berrhoens. censura synod. p. 77. und Parthen. p. 127. ausdrücklich anathematisirt worden. Letztere beide unterscheiden auch nicht in der Dignität der sieben Sacramente, wogegen allerdings

einer Wirkung derselben aber ex opere operato ist in den griechischen Symbolen (die übrigens ebenfalls auch die Nothwendigkeit der Intention des Priesters setzen[1])) nichts enthalten; vielmehr scheinen dieselben[2]) dieser scholastischen Lehre indirect selbst zu widersprechen, indem sie erklären, daß die Gläubigen unter den sichtbaren Zeichen des Sacraments die unsichtbare göttliche Gnade empfangen, wobei freilich unter den Gläubigen auch schlechthin nur Christen verstanden seyn können. Doch kommt in anderer Beziehung die lutherische Kirche der r. katholischen wieder dadurch näher, als der griechischen, daß jene beiden das Sacramentliche zum Mittelpunkte des kirchlichen Lebens machen, während in der griechischen Kirche auch die Lehre von den Sacramenten und die Sacramentsfeier eine mehr nur abstract speculative Farbe annimmt.

Alle diese drei Kirchen übrigens sind bei allem gegenseitigen Unterschied nun gleichwohl darin einverstanden, daß in den Sacramenten doch jedenfalls die sichtbaren Zeichen als solche die unsichtbare göttliche Sache wirklich mittheilen, und daß also die Theilnahme an den Sacramenten, um der darin enthaltenen göttlichen Sachen theilhaftig zu werden, nothwendig sei. Dagegen lehren dann die reformirte Kirche und alle eigenthümlichen kleineren Kirchenpartheien und Secten, daß in den Sacramenten — und zwar in den zwei Sacramenten, denn mehr als zwei könnten ihrer nicht angenommen werden[3]) — die sichtbaren Zeichen als

---

sonst von den Griechen Taufe und Abendmahl als die Hauptsacramente betrachtet zu werden pflegen (vergl. Plato l. c. u. Jerem. l. c. p. 240.), zu welchen beiden Metroph. Critopul. c. 5. p. 72 sq. noch das Bußsacrament hinzufügt, indem er alle drei τὰ πρὸς σωτηρίαν ἀναγκαῖα μυστήρια nennt.

1) Conf. orthod. p. 156.: Ὁ ἱερεὺς ἁγιάζει τὸ μυστήριον τῇ δυνάμει τοῦ ἁγίου πν., μὲ γνώμην ἀποφασισμένην του νὰ τὸ ἁγιάσῃ.

2) Noch entschiedener dann allerdings Plato im Katech. p. 129., indem er ausdrücklich den festen Glauben, namentlich in den Communicanten, fordert.

3) Die reformirten Symbole erkennen ausdrücklich die zwei („toti ecclesiae communia" Conf. Gall.) und nur zwei Sacramente an (Conf. Helv. II. c. 19.; Conf. Gall. art. 35.; Conf. Belg. art. 33.; Artic. Angl. 25.; Conf. Scot. art. 21.; Heidelb. Katech. Fr. 68.), zum Theil mit ausdrücklicher Polemik gegen die fünf übrigen katholischen (die Conf. Helv. II. l. c. sagt: „Sunt, qui sacramenta novi populi septem numerent. Ex quibus nos poenitentiam, ordinationem ministrorum, non papisticam quidem illam sed apostolicam, et matrimonium agnoscimus instituta esse Dei utilia, sed non sacramenta. Confirmatio et extrema unctio inventa

solche eine unsichtbare göttliche Sache keineswegs mittheilen[1]), daß auch ohne Sacramentsfeier der Christ derselben göttlichen Sache durch den Glauben schlechthin theilhaftig werden könne[2]), und daß also Sacramente keineswegs etwas wesentlich Nothwendiges, geschweige denn ein Mittelpunkt in der christlichen Heilsanstalt seien. Doch sprechen diese Kirchenpartheien diese Sätze nicht alle gleich entschieden aus, sondern nur in bestimmter Abstufung.

Bei der reformirten Kirche selbst zunächst, die allerdings nicht wesentlich mehrere, sondern wesentlich nur Eine Sacramentslehre hat[3]), ist doch die Lehre Zwingli's von der Cal-

---

sunt hominum, quibus nullo cum damno carere potest ecclesia;" und die Artt. Angl.: „Quinque illa vulgo nominata sacr. pro sacrr. evangelicis habenda non sunt, ut quae partim a prava apostolorum imitatione profluxerunt, partim vitae status sunt in scripturis quidem probati, sed sacramentorum eandem cum bapt. et coena dom. rationem non habentes, ut quae signum aliquod visibile seu ceriomoniam a Deo institutam non habeant;" ausführlicher polemisirt die Declar. Thorun. 2, 6.). Ebenso die arminianische Confessio 23, 2. (Limborch Theol. chr. V, 77. mit weitläuftiger Bestreitung der kathol. Mehrzahl), obschon sie eine Ordination, Confirmation, eheliche Einsegnung ꝛc. beizubehalten gestattet, nur nicht als Sacrament (Conf. 27, 6.: „modo absit vana superstitio s. opinio divini cultus, item praecisae necessitatis" cet.). Auch Ris mennonitische Conf. art. 30 sqq. weiß nur von 2 Sacramenten, zu denen jedoch die Conf. der vereinigten Fries. und Deutsch. Art. 13. das Fußwaschen, nur nicht als Sacr., sondern als „ritus praeceptus" für gewisse Fälle (eine Bestimmung, welche auch die Dunkers unter den amerikanischen Baptisten praktisch üben [s. über ihren Cultus Rheinwald Allgem. Repertorium 1839. Juli S. 83 ff.], und in deren kirchlich praktischer Anwendung den Mennoniten eine Zeitlang auch die Herrnhuter gefolgt sind) beifügt (vergl. Schyn Plen. deduct. p. 183). Endlich reden auch die Socinianer und Swedenborgianer nur von 2 Sacramenten (erstere selbst ursprünglich im Grunde nur von Einem).

1) Auch hier also (vergl. ob. S. 463. Anm. 1.) reformirterseits wieder, wie in der Lehre von Christo und in der von der Gnade, analog der principiellen Auseinanderreißung von Geist und Leib, ja selbst auf Grund derselben, nestorianische Zerreißung des Göttlichen und Menschlichen, und, wie in jener ersteren Lehre (während in der anderen das Umgekehrte statt findet), Vernichtung des Göttlichen über der Uebertreibung des Menschlichen, nur hier nicht blos theoretisch, sondern auch praktisch, zur Vernichtung oder wenigstens Neutralisirung zugleich der realen communicativen Gemeinschaft Christi und der Kirche.

2) „Veritas signorum . . etiam extra illorum usum electis constat" sagt z. B. reformirterseits der Consens. Tigurin. art. 19.

3) Ihren Unterschied von der lutherischen formulirt Stahl a. a. O. S. 55.

vin's und der bedeutendsten Symbole zu unterscheiden. Nach Zwingli sind die Sacramente eben nichts als Zeichen oder Ceremonien, wodurch sich der Mensch als einen in die Gemeine Christi Aufzunehmenden oder als ein Mitglied der Gemeine Christi zu erkennen gibt, und wodurch er vielmehr die Gemeine, als sich selbst, seines Glaubens gewisser macht[1]; Zeichen eben einer bereits geschehenen Gnade (factae gratiae). Nach seiner Meinung soll selbst das Wort Sacrament lieber abgeschafft werden[2]. — Dagegen will Calvin unleugbar die objective Bedeutung der Sacramente festgehalten wissen. Er sagt in seiner Definition von den Sacramenten, daß dieselben von Seiten Gottes die göttliche Verheißung und Gnade den Menschen darstellen sollten durch äußerliche Symbole, welche die göttliche Gnade dem Gewissen der Gläubigen versiegelten, von Seiten der Menschen aber dazu dienen, daß sie ihren Glauben sowohl vor Gott und den Engeln, als vor den Menschen bezeugten[3]. Diese Definition der Sacramente, zusam-

---

präcis so: „Die lutherische Kirche erkennt in den Sacramenten Gnadenmittel, daß wir durch das sinnliche Element und in demselben Gnade von Gott empfangen. Die reformirte Kirche erkennt in ihnen nur Gnadenzeichen, daß sie uns nur durch sinnbildliche Darstellung Gnaden zu unserem Bewußtseyn und dadurch zur Versicherung bringen, die wir außerhalb der Sacramente unmittelbar vom H. Geist durch den Glauben empfangen. Das Mysterium liegt nach lutherischer Ansicht im Sacrament selbst, nach reformirter außerhalb des Sacraments in der unmittelbaren und rein geistigen Gemeinschaft mit Gott." — Das charakteristische Verhältniß übrigens der eigenthümlich verdünnenden reformirten Lehre von den Sacramenten, insbesondere vom Abendmahl, zu der eigenthümlich übertreibenden von der Gnade und Prädestination (das gerade Gegenstück zu einer analogen katholischen Erscheinung, vergl. S. 467. Anm. 2.) ist schon oben §. 39. S. 270. Anm. 1. hervorgehoben worden.

1) Zwingl. De vera et falsa rel. (Opp. III. p. 231.): „Sunt sacramenta signa vel ceremoniae (pace tamen omnium dicam sive neotericorum sive veterum), quibus se homo ecclesiae probat aut candidatum aut militem esse Christi, redduntque ecclesiam totam potius certiorem de tua fide, quam te. Si enim fides tua non aliter fuerit absoluta, quam ut signo ceremoniali ad confirmationem egeat, fides non est" cet. Etwas anders allerdings, doch nur formal anders, erklärt sich Zwingli in der Fidei ratio ad Carolum imp.: „Credo, omnia sacramenta tam abesse, ut gratiam conferant, ut ne offerant quidem aut dispensent. Credo, sacramentum esse sacrae rei h. e. factae gratiae signum."

2) In Leo Judä's Katechism. (s. ob. S. 161.) heißen die Sacramente demgemäß „Pflichtzeichen."

3) Calvin. Institut. christ. rel. IV, 14, 1.: „quid sit sacramentum. Videtur

mengenommen zumal mit einem im Folgenden zu bezeichnenden (vermeintlich lutherischen) Annex der Calvinischen Lehre, klingt denn wesentlich voller, als die Zwinglische; doch ist sie es wirklich mehr nur dem Scheine, als dem Wesen nach[1]. Auch nach der Calvinischen und der unter Calvinischen Einflüssen gestalteten symbolisch reformirten Lehre theilen ja doch die sichtbaren Zeichen in den Sacramenten nicht als solche eine unsichtbare göttliche Sache mit[2], sondern stellen dieselbe nur irgendwie dar und besiegeln sie etwa noch[3]; mit der Theilnahme am Sacrament ist dann zwar nach

---

autem mihi haec simplex et propria fore definitio, si dixerimus, externum esse symbolum, quo benevolentiae erga nos suae promissiones conscientiis nostris Dominus obsignat, ad sustinendam fidei nostrae imbecillitatem, et nos vicissim pietatem erga eum nostram tam coram eo et angelis, quam apud homines testamur. Licet etiam majore compendio aliter definire: ut vocetur divinae in nos gratiae testimonium externo signo confirmatum, cum mutua nostrae erga ipsum pietatis testificatione."

1) Calvin bekennt ja auch selbst — im Consensus Tigurinus, wie in Briefen (s. Calv. Opp. T. VIII. p. 648 sqq., vgl. Henry Leben Calvins Th. II. S. 462 ff.) — in Betreff ihrer Anwendung auf das Abendmahl, daß er mit Zwingli im Wesentlichen einig (mit Luther also im Wesentlichen uneins) sei, hat also — wie namentlich hinsichtlich des Cons. Tigurinus nach eingehender Prüfung Stahl a. a. O. S. 101. bemertt — nicht in Zürich der Zwinglischen Parthei ein Zugeständniß gemacht, sondern diese sich nur von der wesentlichen Uebereinstimmung seiner Lehre mit der ihrigen überzeugt.

2) Sie sind eben nicht Gnadenmittel, wenigstens nicht im eigentlichen Sinne. Selbst das „per quae ceu media Deus virtute Spiritus S. in nobis operatur" der Conf. Belg. art. 33. ist offenbar noch wesentlich verschieden von dem „per sacramenta, tanquam per instrumenta, donatur Spiritus S." der Conf. Aug. art. 5.

3) In diesem Sinne äußeren sich mehr oder minder klar alle reformirten Hauptbekenntnisse. Vergl. Conf. Helv. I. art. 20. („Asserimus, sacramenta non solum tesseras quasdam societatis chr., sed et gratiae div. symbola esse, quibus ministri domino ad eum finem, quem ipse promittit, offert et efficit, cooperentur"); Conf. Helv. II. c. 19. („Sunt sacramenta symbola mystica vel ritus sancti aut sacrae actiones a Deo ipso institutae, constantes verbo suo, signis et rebus significatis, quibus in ecclesia summa sua beneficia homini exhibita retinet in memoria et subinde renovat, quibus item promissiones suas obsignat et quae ipse nobis interius praestat, exterius repraesentat ac veluti oculis contemplanda subjicit, adeoque fidem nostram, spiritu Dei in cordibus nostris operante, roborat et auget: quibus denique nos ab omnibus aliis populis et religionibus separat sibique soli consecrat et obligat, et quid a nobis requirat, significat"); Conf. Scot. art. 21. („Confitemur, sacramenta . . non tantum visibiliter inter populum Dei et eos, qui extra foedus sunt, distinguere, sed etiam fidem suorum

Calvin[1]) allerdings auch nebenbei (nach dogmatischem Ausdruck als eine virtus Spiritus Sancti extrinsecus accedens) noch verbunden — und das ist der vermeintlich lutherische Kern im Calvinischen Dogma, der auch in den Bekenntnissen keinesweges ignorirt wird (vergl. S. 472. Anm. 3.) — eine mittheilende Wirkung des H. Geistes, aber theils durchaus unabhängig von den äußeren Zeichen[2]), theils jedenfalls nicht für alle Theilnehmer, sondern nur für die Gläubigen, für die Prädestinirten[3]); für alle Uebrigen sind

---

filiorum exercere; et participationem eorundem sacramentor. in illorum cordibus certitudinem promissionis ejus et felicissimae illius conjunctionis . ., quam electi cum Chr. habent, obsignare"); Conf. Gall. art. 34. („Credimus, adjuncta esse verbo sacramenta amplioris confirmationis causa, gratiae Dei nimirum pignora et tesseras, quibus infirmae et rudi fidei nostrae subveniatur; fatemur enim, talia esse signa haec exteriora, ut Deus per illa sancti sui spiritus virtute operetur, ne quidquam ibi frustra nobis significetur;" womit dann natürlich auch die Ausdrucksweise art. 37.: „Deum nobis reipsa i. e. vere et efficaciter donare, quidquid *sacramentaliter figurat*, ac proinde cum signis *conjungimus* [vergl. das oben im Context Folgende] veram possessionem ac fruitionem ejus rei, quae ibi nobis offertur," auf keine Weise im wirklichen Widerspruch steht); Heidelberg. Katech. Fr. 66. („Sacramente sind sichtbare heilige Wahrzeichen und Siegel, von Gott dazu eingesetzt, daß er uns durch den Brauch derselben die Verheißung des Evangeliums desto besser zu verstehen gebe und versiegle" [„bestätige" Fr. 65.]); Catech. Genev. p. 519. („Sacramentum est externa divinae erga nos benevolentiae testificatio, quae visibili signo spirituales gratias figurat ad obsignandas cordibus nostris Dei promissiones, quo earum virtus melius confirmetur. Vim et efficaciam sacramenti non in externo elemento inclusam esse existimas, sed totam a spiritu Dei manare? Sic sentio, nempe, ut virtutem suam exercere domino placuerit per sua organa, quem in finem ea destinavit"). Nur die Ausdrucksweise der Artt. Angl. 25. („Sacramenta a Chr. instituta non tantum sunt notae professionis Christianorum, sed certa quaedam potius testimonia et efficacia signa gratiae atque bonae in nos voluntatis Dei, per quae invisibiliter ipse in nos operatur nostramque fidem in se non solum excitat, verum etiam confirmat") nähert sich der lutherischen. Der in der Declar. Thorun. 2, 6. gebrauchte Ausdruck dagegen (daß die Sacrr. *exhibent* gratiam) ist vag und mehrdeutig.

1) Vergl. Calvin. Institut. IV, 14, 9. 17.

2) „Ab externo ministerio distincta" Calv. l. c. §. 17.

3) Hier, wie anderweit in der Calvinischen Sacramentslehre, wird denn so auch die wesentliche Bedeutsamkeit und Nothwendigkeit des Glaubens beim Sacraments-Empfang aufs schärfste betont. Im Gegensatz aber gegen das katholische opus operatum bei den Sacramenten treibt dann auch die reformirte Kirche — Calvin selbst und die reformirten Symbole — die gerechte Forderung der Nothwendigkeit des Glaubens so weit über die rechte Schranke, daß sie im

die Sacramente selbst nichts, als todte, völlig unkräftige Zeichen[1]. Vom Sacrament als dem sinnlichen Zeichen ist und bleibt also die heiligende und beseligende Kraft auch nach Calvins, wie nach Zwingli's, Lehre scharf getrennt.

Daß auch der Kern der Calvinischen Lehre Zwinglisch ist (eben Zwingli's Gedanke: Die Sacramente sind nur Zeichen einer vorangegangenen Gnade); daß Calvin dann zwar zur Annäherung und Vermittlung dem Gedanken Zwingli's eine lutherische Zuthat gibt, aber auch hierin unter aller vermeintlichen Annäherung der Gegensatz unverwischt, die Kluft unausgefüllt bleibt: das hat schlagend auch neuerlich Stahl a. a. O. S. 92—107. dargethan. Die Sacramente — das ist der Gang und das Resultat seiner Untersuchung — sind nach Calvin Sinnbilder, durch welche Gott die Verheißungen seiner Gnade unserer Seele besiegelt. Diese Verheißungen sind schon ohne Sacrament im Evangelium gegeben und werden auch ohne Sacrament dem Gläubigen erfüllt.

Grunde die ganze (nicht etwa blos — wie die lutherische Kirche — die segensreiche) Wirkung des Sacraments auf dem Glauben des Empfängers beruhen läßt. Vergl. Conf. Helv. II. cap. 19. („Non approbamus istorum doctrinam, qui docent, gratiam et res significatas signis ita alligari et includi, ut quicunque signis exterius participent, etiam interius gratiae rerumque significatarum participes sint, quales sint." — „Habent symbola promissiones adjunctas, quae requirunt fidem . . Manent vera et integra sacramenta, non tantum significantia res sacras, sed Deo offerente etiam res significatas, *tametsi increduli res oblatas non percipiant*" cet.); Conf. Gall. art. 37. („Affirmamus, eos, qui ad sacram mensam domini puram fidem tanquam vas quoddam afferunt, vere recipere, quod ibi signa testificantur"); Conf. Scot. art. 21. („Totum hoc ex vera fide Jesum Chr. apprehendente, qui solus facit sacramenta nobis efficacia, provenire dicimus"); Artt. Angl. (s. S. 476. Anm. 3.). Daher denn auch Calvin Institut. IV, 15, 15. sich dahin äußert: „Ceterum ex hoc sacramento, quemadmodum ex omnibus aliis, nihil assequimur, nisi quantum fide accipimus," und ib. IV, 17, 32.: „Sacramenti omnia ad fidem referenda sunt," und Calvins Cons. Tigurin. art. 17.: „In sacramentis nihil nisi fide percipitur." Ja Calvin (Instit. IV, 14, 4.) erklärt selbst ausdrücklich, daß das Sacrament seine Kraft habe „durch das Wort, non quia dicitur, sed *quia creditur*" (ein Ausspruch, welcher, in seinem ganzen Complex aufgefaßt — vergl. S. 459. Anm. 2. und S. 477. Anm. 1. —, die eigentliche Richtung auch der Calvinisch reformirten Kirche deutlich genug documentirt). — Vergl. über dies Alles auch §. 59.

1) „Ut nihil maneat praeter inanem et inutilem figuram" — Calv. Institut. IV, 14, 15. (Vergl. Consens. Tigurin. art. 19.: „Reprobis peraeque ut electis signa administrantur, veritas autem signorum ad hos solos pervenit").

Die Sacramente sollen deshalb uns nicht eine Gnade gewähren, sondern nur die Gnade, die ohne sie verheißen ist und gewährt wird, gewisser machen. Durch ihre Einsetzung wollte Gott nichts Anderes, als mittelst sinnbildlicher Zeichen der Schwäche unserer Fassung und Ueberzeugung zu Hülfe kommen. Allein nachdem Gott sie eingesetzt, so gewährt er um seiner Wahrhaftigkeit willen nunmehr das innerlich, was er äußerlich durch sie abbildet. Danach haben fürs erste die Sacramente keine selbstständige Bedeutung. Fürs Andere besteht jene Versicherung oder Versiegelung, welche die Bedeutung der Sacramente ist, blos in einer didaktisch psychologischen, also natürlichen, nicht in einer schöpferisch wunderthätigen Wirkung. So ist das Sacrament bei Calvin, ebenso wie bei Zwingli, ein sinnbildliches Abzeichen einer schon vor dem Sacrament empfangenen und auch außer dem Sacrament beständig gewährten Gnade. Nun lehrt aber freilich Calvin auch weiter: daß Gott dasjenige, was er also (pädagogisch) zu unserer Belehrung und Versicherung im Sacrament äußerlich darstellt, auch innerlich gewähre, und hierin eben liegt das vermeintlich „Lutherische seiner Lehre." Aber es liegt hierin auch der Punkt seiner Unklarheit, ja seiner Selbsttäuschung. Denn er vermeint damit dem Sacrament eine selbstständige und wunderthätige Bedeutung zu geben, während doch eine solche in dem Ganzen seiner Auffassung keinen Platz hat und auch von ihm selbst wieder ausdrücklich geleugnet wird. In der That aber wird nach seiner Lehre diese innerliche Gewährung doch nicht dem Sacramente und seinem Gebrauche, sondern dem Glauben, und daher im Sacrament nicht anders als außer dem Sacrament gewährt. So zerlegt sich Calvins Sacramentslehre in 4 Sätze: 1. Gott hat die Sacramente eingesetzt uns zu belehren und zu versichern als natürliche (didaktisch psychologische) Unterstützung unserer Schwachheit durch die sinnbildlichen Zeichen. 2. Aber Gott gewährt nach seiner Wahrhaftigkeit nun auch innerlich, was er durch die Zeichen darstellt. 3. Aber er gewährt damit doch nur das, was er auch außer dem Sacrament überall und ebenso dem Glauben gewährt. 4. Aber da Gott die Sacramente eingesetzt hat, so muß er durch sie kräftig wirken. Man wird aber dadurch unabweisbar noch zu einem 5. Satz fortgeführt: Aber was er durch sie wirkt, ist doch nur jene Belehrung und Versicherung durch die Zeichen, und damit beginnt denn die ganze Reihe wieder von vorn. Beständig bietet sich der wirklich reale Sacramentsbegriff an, und wie man nach ihm greift, entschlüpft er wieder, um sich aufs neue anzubie-

ten und aufs neue zu entschlüpfen. — Die Lehre Calvins vom Sacrament ist nun aber, die Reste oder Erneuerungen des reinen Zwinglianismus abgerechnet, die Lehre der gesammten reformirten Kirche, und namentlich auch die der deutschen reformirten.

So ist denn die reformirte Kirche mit der lutherischen darin zwar einverstanden, daß beide nur zwei Sacramente annehmen[1]), daß beide dieselben in der einen Beziehung für feierliche Bekenntnißzeichen erklären[2]), und daß beide wahren Segen nur von einer gläubigen Theilnahme am Sacrament erwarten, denselben übrigens beide auch von der Beschaffenheit des administrirenden Kirchendieners gänzlich unabhängig seyn lassen[3]). Während aber die lutherische Kirche unsichtbare göttliche Dinge durch die sichtbaren Zeichen der Sacramente mitgetheilt werden läßt, allen Theilnehmern, wenngleich doch immer blos den Gläubigen zum Segen, läßt die reformirte dieselben dadurch nur irgendwie abgebildet und besiegelt werden, wobei sie dann nur (ob auch im Sacrament, doch nicht vom Sacrament) von anderswoher einigen Theilnehmern, den Prädestinirten, auch reelle, freilich gar vag gefaßte, Gnadenmittheilungen verheißt. Sehr natürlich, daß es darum ihr auch nur wenig ankommt auf eine rechte Verwaltung des äußeren Sacraments, und insonderheit etwa auf ein segnendes Darübersprechen

1) Und dabei hält die reformirte Kirche selbst noch augenscheinlich bestimmter und eifriger in der Zählung, als die lutherische, die absolute Zweiheit der Sacramente fest. Vergl. oben S. 469. Anm. 3. und unten §. 59.

2) S. die Stellen S. 472. Anm. 3. vergl. S. 464 ff.

3) Dabei geben Conf. Helv. II. cap. 19. und Declar. Thorun. 2, 6, 5. selbst eine bestimmte Antithese gegen die katholische Intentionsforderung. — Ueberdies erklären auch die reformirten Symbole (namentlich Conf. Helv. II. c. 19. und Art. Angl. 26.) die Sacramentsintegrität, welche ab institutione Domini abhänge (Conf. Helv.), und die Sacramentswirksamkeit, welche nur einerseits richtige Verwaltung, andererseits — dies die einseitig reformirte Bestimmung — Glauben fordere (Artt. Angl.), für ungefährdet durch die Administration („cum non suo, sed Christi nomine agant" Art. Angl.) unwürdiger Kirchendiener überhaupt. (Dies hatte auch schon Calvin Institut. IV, 15, 16. gleicherweise bestimmt, obwohl er allerdings beim Abendmahle den Empfang desselben von solchen, die darüber nicht richtig lehrten, keineswegs räth; s. Calv. Epp. et Responsa ed. Genev. p. 458.: „Sacr. coenam nemo ex manu eorum sumet sine turpi sanae doctrinae abnegatione").

des göttlichen Wortes [1]); denn solch eine nur abbildende oder darstellende Bedeutung ist ja so wenig Außerordentliches, daß sie auch ohne Gründung auf ein göttliches Allmachtswort geglaubt werden kann.

Noch laxer, als die reformirte Kirche überhaupt, unzweideutiger spiritualistisch insbesondere hinsichtlich der Annahme oder Nichtannahme von irgend Gnadenmittheilung, äußeren sich über die Sacramente die Arminianer. Ihnen sind die Sacramente Bundeszeichen zwischen Gott und den Menschen, wodurch der Mensch sich zur Verehrung und zum Gehorsam gegen Gott verpflichtet und Gott seine Gnade den Menschen versinnlicht und besiegelt [2]). Schon Episcopius hat dabei aber am Ende wieder zugegeben [3]), daß man eigentlich über die Wirkungsweise der Sacramente gar nichts wisse, und wohl gar keine innere mit ihrem Empfange an sich verbundene

1) Calvin schreibt ja ausdrücklich dem Sacrament all seine Kraft zu (Instit. IV, 14, 4.) „faciente verbo, non quia dicitur, sed quia creditur." Kein Wunder, wenn ihm deshalb eine kirchliche Praxis, welche alle sacramentliche Wirkung auf das Wort gründet, non quia creditur, sed quia dicitur (d. h. nicht auf den Widerhall des göttlichen Wortes im menschlichen Herzen, sondern auf die schöpferische Kraft des göttlichen Wortes selbst, nicht auf menschliche Subjectivität, sondern auf göttliche Objectivität), a. a. O. (vergl. mit c. 17. §. 39. in Beziehung auf das Abendmahl) als „magica incantatio" erscheint, die „solo strepitu" etwas zu wirken sich vornehme. — Dies hat dann namentlich auf das Abendmahl Beziehung hinsichtlich der lutherischerseits geforderten Consecration (als der Mitte zwischen katholischem Zauberspruch — „magica incantatio," wie es hier Calvin mit Recht nennt — und reformirter erbaulicher Vorhaltung, „viva praedicatio, quae auditores aedificet" cet. nach Calv. Inst. IV, 17, 39.). Reformirterseits äußert sich z. B. die Conf. Helv. II. cap. 19. in Verbindung mit der Intentionsantithese zugleich über das gesammte Consecrationswesen verwerfend, und gewiß in nicht unabsichtlicher Zweideutigkeit hinsichtlich der Beziehung ob nur auf katholisches oder zugleich auch lutherisches.

2) Vergl. Conf. Remonstr. 23, 1.: „Sacramenta cum dicimus, externas ecclesiae caeremonias seu ritus illos sacros ac solennes intelligimus, quibus veluti foederalibus signis ac sigillis visibilibus Deus gratiosa beneficia sua in foedere praesertim evangelico promissa non modo nobis repraesentat et adumbrat, sed et certo modo exhibet atque obsignat, nosque vicissim palam publiceque declaramus ac testamur, nos promissiones omnes divinas vera, firma atque obsequiosa fide amplecti et beneficia ipsius jugi et grata semper memoria celebrare velle."

3) In der nach der Conf. abgefaßten Apol. Confess. p. 245. b., nachdem die herrschende reformirte Kirche eine nähere Erklärung der unbestimmten Ausdrucksweise der Conf. gefordert hatte.

Gnadenmittheilung dürfe angenommen werden[1]), und schon eben derselbe[2]) auch das Schriftgemäße des Begriffs von einer Besiegelung der göttlichen Verheißung durch die Sacramente wieder in Abrede gestellt und bestritten.

Nicht viel weniger dürftig und unklar ist die Lehre der Swedenborgianer von den Sacramenten im Allgemeinen. Sie sind ihnen, dem Katechismus zufolge (Fr. 24.), „mit göttlichem Einflusse begleitete Zeichen und Mittel, bei der Wiedergeburt zu unterstützen." Gleichwohl enthält Swedenborgs Lehre von den einzelnen Sacramenten doch auch manches Tiefere, wodurch sie ihren Ursprung aus der lutherischen Kirche verräth.

Aecht reformirt ihrem Wesen nach, aber consequenter dann auf beide Sacramente angewandt, auf Taufe, wie Abendmahl, (weshalb sie die Kindertaufe verwerfen), ist die Vorstellung der Mennoniten von den Sacramenten. Sie sind ihnen äußere sinnliche Handlungen, welche eine innere göttliche Handlung, die den Menschen umwandelt, rechtfertigt, geistlich nährt und unterhält, veranschaulichen, während der das Sacrament empfangende Mensch seine Religion, seine Buße, seinen Glauben und seinen Gehorsam bezeugt und zu demselben sich verpflichtet[3]). Mitgetheilt wird

---

1) In aller Bestimmtheit bekennt dies später Limborch. Theol. chr. V, 66, 29 sq., welcher im Uebrigen §. 31. sich folgendermaßen über die Sacramente erklärt: „Restat ut dicamus, Deum gratiam suam per sacramenta nobis exhibere, non eam actu per illa conferendo, sed per illa tanquam signa clara et evidentia eam repraesentando et ob oculos ponendo . . tanquam praesentem, ut ita in signis istis tanquam in speculo quodam exhibitionem illam gratiae, quam Deus nobis concessit, quasi conspiciamus . . Operantur in nobis tanquam signa repraesentantia menti nostrae rem, cujus signa sunt. Neque alia in illis quaeri debet efficacia. Sic sacramentum confirmat fidem, quia magis persuadet, veram esse promissionem, cui confirmandae comparatum est, quia sigilli instar est, quo Deus promissum suum verbo testatum visibili quodam signo confirmat, nosque certos reddit, se nos foedere suo comprehendisse, seque a sua parte promissis staturum, si nos officio nostro non desimus. Nam licet in sacramento res, quae promittitur, futura spectetur, promissum tamen est praesens, et res futura ita spectatur, ut sacramentum ferme eam repraesentet."

2) Apol. l. c.

3) Ris Conf. art. 30.: „Sacramenta sunt externae visibilesque actiones et signa immensae benignitatis Dei erga nos, nobis ex parte Dei ob oculos ponentia internam spiritualemque actionem, quam Deus per Chr. exsequitur regenerando,

dadurch den Menschen nichts Höheres; die Sacramente versinnbilden nur die stete Action Gottes, der fortwährend auf die Gläubigen Kraft ausströmt[1]). — Eigenthümlich ist dabei noch die Vorstellung der Mennoniten[2]), worin ihnen die Baptisten beistimmen, was hingegen nicht nur die (r. katholische und die) lutherische, sondern auch die reformirte Kirche[3]), leugnet, daß ein Unwiedergeborner das Sacrament nicht so kräftig verwalten könne, als ein Wiedergeborner, sondern daß der Gnadenstand des Administrirenden dabei von Einfluß sei.[4])

Die kahlste, armseligste Vorstellung unter allen christlichen Partheien, die überhaupt Sacramente noch feiern, hegen die Socinianer über dieselben, indem sie die Zwinglische Idee vollendet durchgebildet haben. Ihnen sind die Sacramente bloße Ceremonien, bloße äußere, zunächst das Bekenntniß zum Christenthum beurkundende Gebräuche[5]), bei denen der Christ nicht als etwas empfangend, sondern nur als etwas leistend erscheint; sie werden daher auch von ihnen nicht einmal sacramenta, sondern nur ceriimoniae, praecepta Christi cerimonialia genannt[6]).

Am weitesten endlich sind in der spiritualistischen Richtung, welche mehr oder weniger allen zuletzt angeführten Partheien von der reformirten Kirche an zum Grunde liegt, die Quäker gegangen, indem sie eine äußerliche Feier von Sacramenten ganz verwerfen, und die Sacramente in rein innerliche, lediglich geistige Actionen umgestalten. Der Christ, sagen sie, bedürfe keiner anderen Beste-

---

justificando, spiritualiter nutriendo. Nos vero quod attinet, iisdem confitemur religionem, poenitentiam, fidem et obedientiam nostram."

1) Vergl. Ris Conf. art. 34.

2) Sie stammt von den Schwenckfeldianern her, als deren Lehre die lutherische Concordienformel art. 12. p. 626. 829. sie verworfen hat.

3) S. S. 476. Anm. 3.

4) Ueber eine mennonitische Beiordnung des Fußwaschens zu den Sacramenten s. S. 469. Anm. 3.

5) „Actus externi religiosi s. ritus sacri." — Mehr hierüber unten bei Taufe und Abendmahl.

6) So im Catech. Racov. Gegen den Ausdruck sacramentum als einen unbiblischen erklärt sich Socin. de bapt. aqu. c. 14. p. 732 b.; vergl. auch Ostorodt Unterricht. S. 330.

gelung seiner Erbschaft, als des Geistes[1]; dergleichen äußerliche Handlungen einführen, heiße die Religion des Geistes ganz verkennen, und einen jüdischen Ceremoniendienst erneuen, ja dem Heidenthume sich nähern, da derlei Aeußerlichkeiten, die man Sacramente nenne, aus demselben Geiste hervorgegangen seien, wie der Cultus der Heiden. Hienach behaupten die Quäker, daß die Sacramente nicht einmal als von Christus der Kirche hinterlassene Unterpfänder der göttlichen Verheißungen, ja nicht einmal als Sinnbilder und Behelfe zur Erinnerung an geistige und geschichtliche Thatsachen zu betrachten seien, sondern geradezu nur als Mißverständnisse von Handlungen und Aeußerungen Christi, welchen Mißverständnissen nicht einmal eine Entschuldigung zu Gebote stehe, sondern geradezu ein heidnischer Sinn zum Grunde liege.

§. 59.

Römisch katholische Lehre von den Sacramenten insbesondere, im Vergleich zur evangelischen.

Was die katholische Doctrin von den Sacramenten im näheren Vergleich zur evangelischen insbesondere betrifft, so geht die erstere am liebsten von dem weiten Augustinischen Sacramentsbegriffe aus, weil dann an ihn sich am leichtsten die sacramentliche Siebenzahl anschließen konnte, unbeschadet deß daß aber außerdem, auch bei beschränkterem Begriff, sie doch zugleich auch aus der Tradition dieselbe zu rechtfertigen unternahm und zumal bei feststehender Unterscheidung des Charakters und der Dignität der einzelnen dies auch nicht schlechthin ganz erfolglos unternahm. Der Luther'sche Sacramentsbegriff dagegen, rein biblisch beleuchtet und beleuchtend, schloß sofort schon in und durch sich selbst die fünf überzähligen Sacramente als solche aus, wenn auch anfangs dabei im Einzelnen ein gewisses und so natürliches Schwanken ja allerdings noch statt fand. Ebenso klar und wesentlich ist sodann auch die beiderseitige Differenz über die Wirkung der Sacramente, in welchem Bezug, während die katholische Kirche die ganze sacramentliche Wirkung auf die Handlung als solche, die reformirte dagegen

---

1) „Nihil aliud haereditatis nostrae signaturam et arrhabonem nominat scriptura praeter spiritum Dei" — Barclai. Apol. 12, 2. Andere quäkerische Hauptstellen s. unten bei Taufe und Abendmahl.

auf die Person des Empfängers (ihren Glauben) zu stellen geneigt ist, nur die evangelische Kirche in organischer Mittlung beide Extreme vermeidet. Nach katholischem und evangelischem Lehrbegriff theilen die Sacramente ja wirklich etwas Göttliches mit, wiewohl in gar verschiedener Weise. Hiebei sind denn nun beide über die sacramentliche Wirkung hinsichtlich des Spenders, von dessen Gemüthszustande die Objectivität derselben unabhängig, und zwar nach evangelischem Lehrbegriff absolut, nach katholischem (allerdings inconsequent genug) relativ unabhängig sei, noch ziemlich einig. Bedeutend divergiren sie aber über die Wirkung hinsichtlich des Sacramentsempfängers, da nach katholischem Lehrbegriff die heilsame Wirkung des richtig verwalteten Sacraments wesentlich unausbleiblich, ex opere operato, nach evangelischem aber (unterschieden vom reformirten) nur die Wirkung überhaupt allerdings auch unausbleiblich, die heilsame jedoch allein im Fall des Glaubens erfolgend gedacht wird.

Das Tridentiner Concil knüpft in der 7. Session die Lehre von den Sacramenten sogleich an die von der Rechtfertigung in der 6ten an, indem, wie es ja an sich nicht mit Unrecht, und insbesondere vom katholischen Standpunkte aus mit Recht, bemerkt[1]), beide in der innigsten Beziehung zu einander stünden[2])

1) Decretum de sacramentis, prooemium: „Ad consummationem salutaris de justificatione doctrinae, quae in praecedenti proxima sessione uno omnium patrum consensu promulgata fuit, consentaneum visum est de sanctissimis ecclesiae sacramentis agere, per quae omnis vera justitia vel incipit, vel coepta augetur, vel amissa reparatur.“

2) Die ganze Rechtfertigung findet ja nach katholischem Sinne ihre Verwirklichung erst in den Sacramenten; nur durch die letzteren wird die erstere an dem Menschen eine Wirklichkeit, in diesem Lehrzusammenhange: Das Meßopfer ist der Anfang aller vorbereitenden göttlichen Momente, die der Rechtfertigung voraufzugehen haben, indem durch das dargebrachte Opfer Christi Gott der einzelnen Seele, für welche es dargebracht wird, anfängt gnädig zu seyn. Auf Seiten des Menschen entspricht dem der Glaube, das dadurch angeregte Fürwahrhalten, daß jener thatsächliche Vorgang wirklich aus dem zürnenden Gott einen gnädigen mache. Läßt durch solchen Vorgang dann der Mensch mitwirkend sich weiter anregen zu der Hoffnung, daß diese gnädige Gesinnung Gottes auch auf ihn gerichtet werde, und zu dem Anfange der Liebe, so theilt Gott dem also vorbereiteten Sünder wirklich die Gnade der Rechtfertigung mit, und das eben geschieht durch die Sacramente. Durch die Opfergegenwart Christi

(s. jedoch das unten Folgende). Es hat dann aber doch in der allgemeinen Lehre von den Sacramenten, die es lediglich in polemische Canones zusammenfaßt[1]), keineswegs Alles genau bestimmt, sondern Vieles vielmehr nur als aus der Vorzeit und den scholastischen Erörterungen bekannt vorausgesetzt.

Der altkirchliche Augustinische Begriff von Sacrament nun: „Sacramentum est signum rei sacrae sive invisibilis gratiae forma visibilis“[2]) und überhaupt die Theorie von den Sacramenten war besonders durch Thomas Aquinas[3]) weiter entwickelt worden. Er beschreibt die Sacramente als Veranstaltungen, in denen Gott durch sichtbare Zeichen seine unsichtbare Gnade mittheile und die Wirkungen des Verdienstes Christi dem Menschen zueigne; denn obgleich Gott an diese sinnlichen Mittel nicht gebunden sei, so sei es doch für die Menschen Bedürfniß, durch eben das Sinnliche, wodurch sie gefallen, auch wieder hergestellt zu werden. Die Hauptwirkung der Sacramente sei Gnade, und diese sacramentliche Gnade setze denn zu den allgemeinen Wirkungen des H. Geistes noch etwas Eigenthümliches hinzu; so zwar, daß durch einige der Sacramente, Taufe, Firmelung und Priesterweihe, dabei der Seele ein unterscheidendes geistiges Merkmal eingeprägt werde, welches un-

---

in der Messe also wird Gott fortwährend in sich selbst versöhnt, und durch die Sacramente gießt der versöhnte Gott dem Sünder die rechtfertigende Gnade ein.

1) „Propterea — so heißt es unmittelbar nach den S. 481. Anm. 1. angef. Worten — s. s. oecum. et gener. Trid. Synodus . . ad errores eliminandos et exstirpandas haereses, quae circa sanctissima ipsa sacramenta hac nostra tempestate, tum de damnatis olim a patribus nostris haeresibus suscitatae, tum etiam de novo adinventae sunt, quae catholicae ecclesiae puritati et animarum saluti magnopere officiunt, sanctarum scripturarum doctrinae, apostolicis traditionibus atque alior. concilior. et patrum consensui inhaerendo, hos praesentes canones statuendos et decernendos censuit; reliquos, qui supersunt ad coepti operis perfectionem, deinceps divino Sp. adjuvante editura.“

2) Vergl. die in der Form des Ausdrucks variirenden Stellen Augustin. Serm. 272. Opp. T. V. p. 1104.; de catech. rud. 50. Opp. T. VI. p. 293. („signacula rerum divinar. visibilia,“ worin aber „res ipsae invisibiles honorantur“); Ep. 138, 7, („signa, quae ad res divinas pertinent“); c. Faustum Manich. XIX, 16. („quasi verba visibilia“); u. a.

3) Summa P. III. qu. 60—65. (zum Theil abgedruckt in W. Münscher Lehrb. der Dogmengesch., 3. Aufl. von D. v. Cölln. Th. II. Abth. 1. (Cass. 1834.) S. 192 ff.)

auslöschlich in der Seele bleibe und Aehnlichkeit mit Christo bewirke (character indelebilis). Die Wirksamkeit der Sacramente übrigens hänge auf keine Weise von dem Glauben und der Würdigkeit des Administrirenden ab[1]); wenn nur bei dem Priester eine Absicht, intentio, sei, das Sacrament rite zu verwalten[2]), und das Wesentliche der Sacramentshandlung von ihm beobachtet werde, so sei das Sacrament durch seine eigne innere Beschaffenheit wirkungskräftig.

Alle diese Bestimmungen des Thomas waren seitdem zur allgemeinen Anerkennung in der r. katholischen Kirche gelangt. Auch das Tridentiner Concil legte nun den weiten Augustinischen Begriff von Sacrament zum Grunde; und denselben Begriff, der an sich selbst sich so gut auch mit der Lehre von einer Mehrzahl von Sacramenten vereinigen ließ, nimmt sodann auch der Catechismus Romanus an[3]), indem er dabei nur, seine Weite etwas beschränkend, das Wesen des Sacraments noch genauer erklärt, „es sei eine den Sinnen unterworfene Sache, welche vermöge göttlicher Einsetzung die Kraft habe, Gerechtigkeit und Heiligkeit sowohl darzustellen, als zu bewirken[4])." Die Forderung dieser göttlichen Einsetzung d. h. der Anordnung Christi, des mandatum divinum, zum Wesen eines christlichen Sacraments, leugnet dann ausdrücklich auch

---

1) Qu. 64. art. 5.: „Ministri ecclesiae possunt sacramenta conferre, etiamsi sint mali" cet. (sei es ohne Liebe oder ohne Glauben, art. 9.), weil sie nicht „gratiam conferunt *sua virtute*" cet.

2) Qu. 64. art. 8.: „Oportet ut determinetur ad unum, i. e. ad sacramentalem effectum, per intentionem abluentis" (bei der Taufe). Die nothwendige Intention indeß sei nicht eine „intentio mentalis," sondern, weil „minister sacramenti agit in persona totius ecclesiae, cujus est minister," eine „intentio ecclesiae; quae sufficit ad perfectionem sacramenti, nisi contrarium exterius exprimatur ex parte ministri, vel recipientis sacramentum."

3) Cat. Rom. II, 1, 4.: „Sacramentum, inquit Augustinus, est sacrae rei signum: vel ut aliis verbis, in eandem tamen sententiam dictum est: Sacramentum est invisibilis gratiae visibilis forma, ut ejus similitudinem gerat et causa existat."

4) Cat. Rom. II, 1, 11.: „Ut explicatius quid sacramentum sit declaretur, docendum erit, rem esse sensibus subjectam, quae ex Dei institutione sanctitatis et justitiae tum significandae tum efficiendae vim habet; ex quo sequitur, ut facile quivis possit intelligere, imagines sanctorum, cruces et alia id genus, quamvis sacrarum rerum signa sint, non ideo tamen sacramenta dicenda esse."

Bellarmin keinesweges[1]); und so könnte denn in Festsetzung der Natur und also auch der Zahl der Sacramente der Katholicismus mit der evangelischen Kirche übereinzukommen scheinen. Allein gerade hier macht nun der Katholicismus von seinem Traditionsprincip einen vorzugsweise fruchtbaren Gebrauch, indem er bei mehreren Sacramenten ein mandatum divinum, das aus dem N. T. nicht zu erweisen ist, aus der Tradition beweiset (vergl. Anm. 1.). Im Mittelalter, bis ins 12. Jahrhundert, zwar hatte man über die Zahl der Sacramente geschwankt[2]); im J. 1124 aber zählte zuerst Bischof Otto von Bamberg bestimmt sieben Sacramente auf[3]): Taufe, Confirmation, Salbung der Kranken (letzte Oelung), Abendmahl, Buße, Ehe und Priesterweihe; durch die Autorität des Petrus Lombardus[4]) und auch des Kirchenrechtslehrers Gratianus in seinem Decretum[5]) ward diese Annahme von sieben Sacramenten sodann allgemeiner, auf der Synode zu Florenz 1439 empfing sie hierauf durch Eugenius IV. die päbstliche Bestätigung[6]), und von dem Concil. Trident. endlich

---

1) Bei Bestreitung der lutherischen Lehre von den Sacramenten sagt Bellarm. de sacramentis in genere l. I. c. 14.: „Particula, quae requirit expressum mandatum seu institutionem divinam, aut requirit, ut hoc mandatum sit expressum in scripturis, aut satis est, si constet Deum hoc mandatum dedisse, licet in sacris literis non habeatur ita expresse. Si hoc secundum sufficiat, admittimus particulam" (worauf er dann freilich, an die Ergänzung der Mandatforderung aus der Tradition denkend, auch fortfährt: „sed tunc probabimus omnia septem sacramenta").

2) So starke Säulen der Rechtgläubigkeit, wie Paschasius Radbertus und Rabanus Maurus, hatten 2, 3, 4, Alexander Halesius „nach Christi Stiftung" 2, Dionysius Areopagita 6, Petrus Damiani 12 Sacramente gezählt; während schon ein Chrysostomus und Augustinus nur Taufe und Abendmahl für die eigentlichen Sacramente erkennen. (Vgl. G. L. Hahn Doctr. Romanae de numero sacramentor. septenario rationes historicae. Vratisl. 1859.)

3) In einer Abschiedsrede an die Pommerschen Neubekehrten, zufolge der alten zwischen 1139 und 1189 verfaßten Vita S. Ottonis, in Canisii Lectt. antiqu. ed. Basnage. T. III. P. II. p. 41 sqq., besonders p. 62.

4) Er handelt Sententt. l. IV. dist. 1—42. von den Sacramenten, und zählt dist. 2. A. als solche auf: Taufe, Confirmation, Abendmahl, Buße, letzte Oelung, Priesterweihe, Ehe.

5) Er nennt übrigens nur beiläufig 6 der 7 Sacramente mit diesem Namen.

6) Mansi Concill. T. XXXI. p. 1054 sqq.

Sess. VII. de sacramentis in genere Can. I. ward nun die bestrittene Zahl der sieben Sacramente feierlichst anerkannt, und jeder mit dem Bann bedroht, der da sagen würde, entweder sie seien nicht alle von Christo eingesetzt, oder es seien ihrer mehr oder weniger als sieben, oder eines derselben sei nicht im strengsten Sinne Sacrament[1]. Diese sieben Sacramente sind denn wieder theils solche, welche wiederholt werden können: Ehe, Buße, Abendmahl und letzte Oelung; theils nicht wiederholbare, die drei nehmlich, welche den character indelebilis geben: Taufe, Firmelung und Priesterweihe[2]. Durch die bedeutende Anzahl von Sacramenten überhaupt aber meinte die katholische Kirche um so sicherer das ganze christliche Leben in allen seinen (wohl oder übel congruirenden) Hauptmomenten heiligen zu können[3]. Dabei unterscheidet sie

---

1) Can. I.: „Si quis dixerit, sacramenta novae legis non fuisse omnia a J. Chr., Domino nostro, instituta; aut esse plura vel pauciora, quam septem, videlicet baptismum, confirmationem, eucharistiam, poenitentiam, extremam unctionem, ordinem et matrimonium; aut etiam aliquod horum septem non esse vere et proprie sacramentum: anathema sit.“ (Ueber die Stellung an diesem Orte bemerkt Bellarmin. de sacram. in genere 2, 28.: „Nota, ordinem, quem servat concilium in sacrr. numerandis, non esse ordinem dignitatis, sed primo poni quinque, quae ad omnes pertinent, deinde duo, quae non ad omnes; et quidem in primis quinque servari ordinem temporis, quo ex natura sua sumi deberent.“)

2) Conc. Trid. Sess. 7. can. 9. bestimmt: „Si quis dixerit, in tribus sacramentis, baptismo scilicet, confirmatione et ordine non imprimi characterem in anima h. e. signum quoddam spirituale et indelebile, unde eae iterari non possunt: anathema sit.“ Vergl. Cat. Rom. II, 1, 30 sq. und Bellarmin. sacr. 2, 19—22.

3) Vergl. (nach Thom. Aqu.) Catech. Rom. II, 1, 20.: „Cur neque plura neque pauciora (sacrr.) numerentur, ex iis etiam rebus, quae per similitudinem a naturali vita ad spiritualem transferuntur, probabile quadam ratione ostendi poterit. Homini enim ad vivendum vitamque conservandam et ex sua reique publicae utilitate traducendam haec septem necessaria videntur, ut scilicet in lucem edatur, augeatur, alatur, si in morbum incidat sanetur, imbecillitas virium reficiatur; deinde, quod ad rempublicam attinet, ut magistratus nunquam desint, quorum auctoritate et imperio regatur, ac postremo legitima sobolis propagatione seipsum et humanum genus conservet; quae omnia quoniam vitae illi, qua anima Deo vivit, respondere satis apparet, ex iis facile sacramentorum numerus colligetur.“ — In anziehender Weise stellt nach allen diesen Momenten die Bedeutung der sieben Sacramente auch geistvoll praktisch dar der Hirtenbrief des jüngst abgeschiedenen Fürstbischofs Melch. v. Diepenbrock von Breslau. Breslau 1845. S. 16 ff. (s. unten 3ter Anhang.)

jedoch allerdings ausdrücklich unter der Dignität der einzelnen, und das Trident. Concil bemerkt Sess. VII. can. 3.: „Wenn jemand sagt, diese sieben Sacramente seien so unter sich gleich, daß auf keine Weise dem einen eine höhere Würdigkeit zukomme, als dem anderen, der sei verdammt"[1]).

Dagegen nun hatte Luther schon seit 1519 nichts für ein Sacrament erkennen wollen, als wo eine göttliche Verheißung, an die der Glaube sich halten könne, da sei, — eine Begriffsbestimmung, deren Wesentlichkeit dann auch schon die frühsten lutherischen Symbole nachher deutlich hervorheben[2]), — und bald verwarf er

---

1) „Si quis dixerit, haec septem sacramenta ita esse inter se paria, ut nulla ratione aliud sit alio dignius, anathema sit." Wenn diesem zufolge denn aber auch die sonstige katholische Dogmatik Taufe und Abendmahl für die vorzüglichsten und wichtigsten Heilmittel erklärt, so thut sie dies doch keinesweges in eigentlicher Annäherung an den lutherischen Sinn; vielmehr erklärt der Catech. Rom. nur das Abendmahl allein (weil es zugleich das Meßopfer ist — oder, weil, wie das Conc. Trid. XIII, 3. sagt, während in den übrigen Sacramenten die Kraft der Heiligung erst in dem Empfang liege, in der Eucharistie dagegen der Urheber der Heiligkeit Christus schon vor dem Gebrauche gegenwärtig sei) für das der Dignität nach höchste, dagegen dann Taufe, Buße und Priesterweihe alle drei für die nothwendigsten Sacramente (Cat. Rom. II, 1, 22.: „Sacramenta non parem omnia et aequalem necessitatem aut dignitatem habent, atque ex iis tria sunt, quae, tametsi non eadem ratione, tamen prae ceteris necessaria dicuntur, baptismus, poenitentia, ordo; verum si dignitas in sacramentis spectetur, eucharistia sanctitate et mysteriorum numero ac magnitudine longe ceteris antecellit"), und Bellarmin. de sacram. in genere 2, 28 bemerkt zum obigen Concilscanon: „Concilium praecipue intendit damnare errorem Lutheranorum de paritate baptismi et eucharistiae."

2) Die Apol. A. C. art. 7. (de numero et usu sacramentorum) p. 200. erklärt ausdrücklich: „Sacramenta vocamus ritus, qui habent *mandatum* Dei et quibus addita est promissio gratiae." Insofern mandatum Dei und addita promissio gratiae sich entsprechen (vergl. p. 201.: „habent expressum mandatum Dei et claram promissionem gratiae"), besagt dasselbe auch die Augsb. Conf. Art. 13. in der Bestimmung der Sacramente als „Zeichen und Zeugnisse göttlichen Willens gegen uns" (was die Apol. art. 12. p. 267. mit „signa gratiae" gleichstellt, indem sie hinzufügt, daß im Sacr. Zweies sei, Zeichen und Wort; „verbum in N. T. est promissio gratiae addita, promissio N. T. est promissio remissionis peccatorum" cet; vergl. auch Apol. art. 12. p. 253.: „Sacr. est ceremonia vel opus, in quo Deus nobis exhibet hoc, quod offert annexa ceremoniae promissio" cet.). Wesentlich denselben allgemeinen Begriff des Sacraments geben auch schon Luthers Katechismen, namentlich der kleine im Begriffe der Taufe, daß sie sei „das Wasser" (ein sichtbares Zeichen), „in Gottes Gebot gefasset und mit Gottes Wort

deshalb — ohne etwa weniger ernst, als die katholische Kirche, das ganze christliche Leben geheiligt wissen zu wollen (s. nur z. B. Catech. maj. bapt. p. 543 sqq.), bei welchem Heiligungsziele es nur, wie er überzeugt war, auf den sacramentlichen oder nicht sacramentlichen Namen der Mittel nicht ankomme, ja statt überhaupt auf Mehr- und Mannichfaches, vor Allem stets auf das nothwendige Eine, — die fünf überzähligen, unter ihnen namentlich Firmelung, Ehe, Priesterweihe und letzte Oelung, als eigentliche Sacramente[1]). Die Buße ward anfangs von Luther, selbst im größeren Katechismus[2]), wiewohl nur gewissermaßen und blos dem Namen nach, noch als Sacrament anerkannt oder wenigstens geduldet; ja sie oder hier vielmehr die Absolution[3]) wird selbst noch im 7. Artikel der Apologie der A. C., zumal im lateinischen (weit minder klar, vielleicht gar nicht entschieden im autorisirteren deutschen) Texte[4]), mit der vorgängigen Erklärung, daß auf die Be-

---

verbunden," sowie der große (p. 553.) im Begriffe des Abendmahls, als „Brod und Wein in Gottes Wort gefasset und daran gebunden" rc. Vergl. übrigens ob. §. 58. S. 464 ff.

1) Ueber Firmelung und Oelung sagt die Apol. A. C. art. 7. p. 201.: „Sunt ritus accepti a patribus, quos ne ecclesia quidem tanquam necessarios ad salutem requirit, quia non habent mandatum Dei" cet., und über die Ehe p. 202.: „Matrimonium non est primum institutum in N. T., sed statim initio creato genere humano. Habet autem mandatum Dei, habet et promissiones, non quidem proprie ad N. T. pertinentes, sed magis pertt. ad vitam corporalem; quare si quis volet sacramentum vocare, discernere tamen a prioribus illis debet, quae proprie sunt signa N. T. et sunt testimonia gratiae et remissionis peccatorum" cet. (S. unten §. 70.)

2) Hauptst. von der Taufe gegen Ende (p. 459. Rech.): „Hie siehest du, daß die Taufe beide mit ihrer Kraft und Deutung begreift auch das dritte Sacrament, welches man genennet hat die Buße, als die eigentlich nichts anders ist, denn die Tauf" (lat.: „quam baptismus aut ejus exercitium;" „Uebung und Kraft der Taufe" nach Luthers gleichzeitigem Glaubensbekenntnisse).

3) Vergl. Apol. A. C. art. 5. p. 167.: „Et absolutio proprie dici potest sacramentum poenitentiae, ut etiam scholastici theologi eruditiores loquuntur" (im Deutschen: „Und die Absolution, das selige, tröstliche Wort, sollte billig das Sacrament der Buße heißen, wie denn auch Scholastici, welche gelehrter denn die anderen gewesen, davon reden").

4) Apol. art. 7. p. 200.: „Vere igitur sunt sacramenta: baptismus, coena Domini, absolutio, *quae est sacramentum poenitentiae.* Nam hi ritus habent manatum Dei et promissionem gratiae, quae est propria N. T. Certo enim debent

stimmung der Zahl der Sacramente an sich nicht viel ankomme[1]), als wirkliches Sacrament aufgeführt; und ebenda erklärte man sich nicht abgeneigt, auch die Ordination wohl als Sacrament anzuerkennen, wenn man darunter die Weihe zum Predigtamte verstünde[2]). Späterhin aber ward die Buße (sei es die eigentliche, also eine innere Handlung und eines bestimmten von Christo eingesetzten äußeren Zeichens bar, oder sei es die Absolution) als Sacrament von der lutherischen Kirche in vollkommener Uebereinstimmung stillschweigend aufgegeben, die Ordination hinwiederum ward nie als Sacrament anerkannt[3]), und die lutherische Kirche, wie die reformirte, jene nur ohne Eifer für diese Zäh-

---

statuere corda, cum baptizamur, cum vescimur corpore Domini, *cum absolvimur,* quod vere ignoscat nobis Deus propter Chr." Im Deutschen fehlen die im Druck ausgezeichneten Worte. Es heißt da: „So sind nun rechte Sacramente die Taufe und das Nachtmahl des Herrn, die Absolution; denn diese haben Gottes Befehl 2c. . . . daß sie (die Herzen) gläuben, wenn wir getauft werden, wenn wir des Herrn Leib empfahen, daß Gott uns wahrlich gnädig seyn will durch Christum" 2c.

1) Apol. l. l.: „Adversarii . . hic jubent nos etiam septem sacramenta numerare. Nos sentimus praestandum esse, ne negligantur res et ceremoniae in scripturis institutae, quotcunque sunt. Nec multum referre putamus, etiamsi docendi causa alii numerant aliter, si tamen recte conservent res in scriptura traditas. Nec veteres eodem modo numerarunt" (die letzteren Sätze im Deutschen: „Darauf sprechen wir, daß noth sei, diese Ceremonien und Sacramente, die Gott eingesetzt hat durch sein Wort, wie viel und in was Zahl die sind, zu erhalten. Aber von dieser Zahl der sieben Sacrr. befindet man, daß die Väter selbst nicht gleich gezählet haben, so sind auch diese Ceremonien nicht alle gleich nöthig").

2) Ib. p. 201.: „Sacerdotium intelligunt adversarii non de ministerio verbi et sacramentorum aliis porrigendorum, sed intelligunt de sacrificio, quasi oporteat esse in N. T. sacerdotium simile levitico . . Nos docemus, sacrificium Christi morientis in cruce satis fuisse pro peccatis totius mundi, nec indigere praeterea aliis sacrificiis . . Si autem ordo de ministerio verbi intelligatur, non gravatim vocaverimus ordinem sacramentum. Nam ministerium verbi habet mandatum Dei et habet magnificas promissiones . . Si ordo hoc modo intelligatur, neque impositionem manuum vocare sacramentum gravemur. Habet enim ecclesia mandatum de constituendis ministris . . Ac prodest, quantum fieri potest, ornare ministerium verbi omni genere laudis adversus fanaticos homines" cet.

3) Schon das Glaubensbekenntniß Luthers hatte auch ausdrücklich ihre eigentlich sacramentliche Bedeutung geleugnet.

lung und gegen die Ueberzahl[1]), nahm mithin nur Taufe (diese allerdings auch nach lutherischem Grundsatze unwiederholbar) und Abendmahl — als das Sacrament der Einführung in die Gnadengemeinschaft und das Sacrament der Erhaltung und Festigung darin —, von welchen beiden nun auch allein als Sacramenten (als „von unseren zweien Sacramenten von Chr. eingesetzt," nach dem Großen Katech. Eingang z. Taufe) die beiden Katechismen Luthers absichtlich handeln[2]), als wahrhaft christliche, von Christo selbst angeordnete, auch von der ältesten Kirche allein erweislich anerkannte[3]) Sacramente an[4]).

Auf eine ähnliche entschiedene Weise, wie hinsichtlich der Anzahl der Sacramente, trennen beide Kirchen sich dann auch noch

---

1) Blos die Confessio Würtemb., kein allgemeines lutherisches Symbol polemisirt ausführlich gegen die fünf überzähligen kathol. Sacramente. — Ueber die reformirte Polemik dagegen s. oben §. 58. S. 469 f.

2) „Daß die zwei Sacrament bleiben, Taufe und Abendmahl," sagt dann auch ausdrücklich das gleichzeitige Glaubensbekenntniß Luthers.

3) Und daß die sacramentliche Zweizahl selbst auch in der ganzen patristischen, ja mittelalterlichen Zeit durch alle Verhüllung hindurch zu brechen strebte, ist ja unverkennbar.

4) Natürlich kann denn auch nur bei der Annahme der zwei statt der sieben Sacramente die evangelische Beziehung derselben als zugleich Bekenntnißzeichen (Conf. Aug. art. 13.: „Doc., quod sacrr. instituta sint, non modo ut sint notae professionis inter homines, sed magis ut sint" cet.) streng festgehalten werden, und auch nur bei Taufe und Abendmahl (im Bade der Wiedergeburt und im Genusse des Leibes und Blutes Christi), keinesweges bei mehreren der 5 überzähligen Sacramente, war, als heilsame objective sacramentliche Wirkung überhaupt, vorzugsweise die evangelische Mittheilung der Gnade der Sündenvergebung, mit subjectiver Belebung und Stärkung des Glaubens, zu statuiren (s. Apol. C. A. art. 7. p. 200. oben S. 487. Anm. 4, und art. 12. p. 267. S. 486. Anm. 2.; auch Conf. Aug. art. 13.: „. . sed magis ut sint signa et testimonia voluntatis Dei erga nos ad excitandam et confirmandam fidem in his, qui utuntur, proposita;" vergl. A. C. Art. 20.: „Der Glaube ergreift allezeit allein Gnade und Vergebung der Sünde," und oben S. 368 f. die Stellen über das Wesen des wahren Glaubens), während dagegen die katholische Kirche (negativ im Conc. Trid. Sess. 7. de sacr. can. 5.: „Si quis dixerit, sacramenta propter solam fidem nutriendam instituta fuisse, anath. sit;" positiv im Catech. Rom. II, 1, 11. 14, vergl. Bellarmin. de sacrr. 2, 2. 8. und Becani Manuale controv. I. p. 173.) die Sacramente als Kanäle zu betrachten geneigt ist, durch welche die gerechtmachende Gnade in ihrer ganzen (angeblichen) Mannichfaltigkeit zufließe.

in der Lehre von der Wirkung der Sacramente. Auch bei der Auffassung der sacramentlichen Wirkung muß ja die reine Lehre zwischen zwei Extremen hindurchgehen; nach dem einen wird Alles einzig und allein auf die Handlung begründet, die, wenn recht verrichtet, ihren unausbleiblichen heilsamen Erfolg habe, mögen die dabei betheiligten Personen beschaffen seyn, wie sie wollen; nach dem anderen Extrem wird Alles auf die Personen gestellt, und die ganze Wirkung des Sacraments beruht auf ihrem Glauben, ohne daß denn eigentlich dem Sacrament eine selbstständige Kraft noch bleibt. Die erstere magische Vorstellungsweise, nur wenig modificirt, ist eben die der katholischen Kirche, die andere subjective, auch nur einigermaßen modificirt, die der reformirten (s. §. 57. 58.); die organische Mitte zwischen beiden behauptet die lutherische.

Die lutherische und katholische Kirche beide schreiben den Sacramenten als solchen eine übernatürliche Gnadenwirkung und Gnadenmittheilung zu; nach der lutherischen Lehre aber sind sie causa instrumentalis[1]), nach der katholischen causa efficiens der rechtfertigenden Gnade. Das Tridentiner Concil Sess. VII. can. 6. 7. verwirft sachlich nicht blos den reformirten Ausdruck, — wie es denn allerdings hier und allerwärts in Betreff der Sacramente vorzugsweise die reformirten Irrlehren bestreitet, — daß

---

1) Hierauf deutet das: „Per verbum et sacramenta, tanquam per instrumenta, donatur Sp. S." im 5. Art. der A. C. (de ministerio ecclesiast.). Dabei ist allerdings auch nach lutherischer Lehre (im Gegensatz gegen die reformirte von der virtus Sp. S. extrinsecus accedens und ganz analog der oben §. 57. dargelegten Differenz über den Formalbegriff des Wortes Gottes) die Gnade nicht blos mit oder neben, sondern in den Sacramenten. Vergl. hinsichtlich der Taufe Luth. größ. Katech. Taufe S. 538. 9. ed. Rech. („Darum ist es nicht allein ein natürlich Wasser, sondern ein göttlich, himmlisch, heilig und selig Wasser, und wie mans mehr loben kann, Alles um des Wortes willen, welches ist ein himmlisch heilig Wort" ꝛc. . . „Derhalben vermahne ich abermal, daß man beileib die zwei, Wort und Wasser, nicht von einander scheiden und trennen lasse; denn wo man das Wort davon sondert, so ists nicht ander Wasser, denn damit die Magd kochet . ., aber wenn es dabei ist, wie es Gott geordnet hat, heißts ein Sacrament" ꝛc.), und hinsichtlich des Abendmahls das „wahrer Leib und Blut Christi wahrhaftiglich unter der Gestalt des Brods und Weins im Abendmahl" im 10. Art. der A. C. mit Luthers Ausdrucksweise im Sermon vom hochw. Sacrament des heil. wahr. Leichnams Christi vom J. 1519: „sein wahrhaftig natürlich Fleisch in dem Brod und sein wahrhaftig natürlich Blut in dem Wein" (Lpz. Ausg. Th. XVII. S. 276.), u. a. D.

die Sacramente die Gnade bedeuteten ꝛc., sondern auch den, daß sie dieselben mittheilten; sie enthielten dieselbe (continent)[1].

Dabei ist nun die lutherische Kirche mit der katholischen in der Lehre von der Wirkung der Sacramente ziemlich einverstanden hinsichtlich dessen, der die Sacramente verwaltet, mehr uneinig aber hinsichtlich dessen, der sie empfängt. Nach beiden Kirchen ist die Wirkung des Sacraments von dem sittlichen Gemüthszustande des administrirenden Kirchendieners unabhängig, und ein Nicht-Wiedergeborner soll die Sacramente eben so vollkräftig verwalten können, wie ein Wiedergeborner. Das Concil. Trid. sagt ausdrücklich Sess. VII. can. 12., ähnlich wie die Augsb. Conf., deren Apologie, der gr. Katech. und die Concordienformel[2]), daß auch ein in einer Todsünde lebender Priester

---

1) Can. 6. lautet vollständig: „Si quis dixerit, sacramenta novae legis non continere gratiam, quam significant: aut gratiam ipsam non ponentibus obicem non conferre, quasi signa tantum externa sint, acceptae per fidem gratiae vel justitiae, et notae quaedam christianae professionis, quibus apud homines discernuntur fideles ab infidelibus: anathema sit," und Can. 7.: „Si quis dixerit, non dari gratiam per hujus modi sacrr. semper et omnibus, quantum est ex parte Dei, etiamsi rite ea suscipiant, sed aliquando et aliquibus: anathema sit."

2) Vergl. Augsb. Conf. Art. 8. („Was die Kirche sei"): „Wiewohl die christliche Kirche eigentlich nichts anders ist, denn die Versammlung aller Gläubigen und Heiligen, jedoch dieweil in diesem Leben viel falscher Christen und Heuchler seyn, auch öffentliche Sünder unter den Frommen bleiben, so sind die Sacramente gleichwohl kräftig, obschon die Priester, dadurch sie gereicht werden, nicht fromm sind, wie denn Chr. selbst anzeigt Matth. 23, 2. Deshalben werden die Donatisten und alle andere verdammt, so anders halten" (im Lateinischen: „ . . tamen, cum in hac vita multi hypocritae et mali admixti sint, licet uti sacramentis, quae per malos administrantur, juxta vocem Christi . . Et sacramenta et verbum *propter ordinationem et mandatum Christi* sunt efficacia, etiamsi per malos exhibeantur. Damnant Donatistas et similes, qui negabant licere uti ministerio malorum in ecclesia, et sentiebant, ministerium malorum inutile et inefficax esse") mit Apol. C. A. art. 4. de ecclesia p. 144. („Nec sacramenta ideo non sunt efficacia, quia per malos tractantur, imo recte uti possumus sacramentis, quae per malos administrantur") und Gr. Katech. Abendm. p. 554. Rech.: „(. . ob auch ein böser Priester könnte das Sacrament handeln . .) Da schließen wir und sagen: Obgleich ein Bube das Sacr. nimmt oder gibt, so nimmt er das rechte Sacr. d. i. Chr. Leib und Blut ebensowohl, als der es aufs allerwürdigste handelt; denn es ist nicht gegründet auf Menschen Heiligkeit, sondern auf Gottes Wort, und wie kein Heiliger auf Erden, ja kein Engel im Himmel das Brod und Wein zu Chr. Leib und Blut machen kann,

die Sacramente wirksam verwalten könne, wenn er dabei nur alles Wesentliche verrichte, was die Kirche verlangt[1]) (weshalb denn — beiläufig — die katholische Kirche ja auch die Taufe anderer christlichen Gemeinschaften als gültig anerkennt). Beide Kirchen wollen durch diese Bestimmung die hohe Würde und objective Kraft des Sacraments anerkennen, welches auf einer Einsetzung und Verheißung Gottes beruhe, und nur durch sie seine volle Kraft empfange, die einem ungewissen Zufalle, wie der moralischen Güte eines Menschen, nicht preisgegeben werden dürfe. Die lutherische Kirche aber hält nun diesen allein richtigen Gesichtspunkt doch selbst noch consequenter fest, als die katholische, indem die letztere ausdrücklich doch von dem Administrirenden die Intention wenigstens verlangt, das zu thun, was die Kirche will, und diese Intention zur Bedingung der sacramentlichen Wirkung macht[2]), während die

---

also kann es auch Niemand ändern noch wandeln, ob es gleich mißbraucht wird. Denn um der Person oder Unglaubens willen wird das Wort nicht falsch, dadurch es ein Sacr. worden und eingesetzt ist" 2c., welche Worte in der Form. Conc. art. 7. p. 732. wieder angezogen sind (vergl. auch Form. Conc. art. 12. p. 626. 829, wo als Schwenckfeldischer Irrthum verworfen wird: „Quod is ecclesiae minister non possit alios salubriter docere aut sacramenta rite administrare, qui non ipse sit vere renovatus, justus et pius").

1) Can. 12.: „Si quis dixerit, ministrum in peccato mortali existentem, modo omnia essentialia, quae ad sacramentum conficiendum aut conferendum pertinent, servaverit, non conficere aut conferre sacramentum: anathema sit." Vergl. die folgende Anmerkung.

2) Vergl. Conc. Trid. sess. 7. sacr. can. 11.: „Si quis dixerit, in ministris, dum sacramenta conficiunt et conferunt, non requiri intentionem saltem faciendi, quod facit ecclesia, anath. sit" — mit Catech. Rom. II, 1, 25.: „Ministri quoniam in sacra illa functione non suam, sed Christi personam gerunt, ea re fit, ut, sive boni sive mali sint, modo ea forma et materia utantur, quam ex Christi instituto semper ecclesia catholica servavit, idque facere proponant, quod ecclesia in ea administratione facit, vere sacramentum conficiant et conferant" cet. (In einem bedeutenden Punkte noch genauer bestimmt den Begriff der Intentionsforderung, das zu thun, was die Kirche will, dann Bellarmin. de sacr. I, 27 durch die Bemerkung: „Non est opus intendere, quod facit eccl. *Romana,* sed quod facit vera eccl., quaecunque illa sit, vel quod Christus instituit, vel quod faciunt Christiani: ista enim in idem recidunt . . Qui intendit facere, quod facit eccl. Genevensis, intendit facere, quod facit eccl. universalis, . . quia putat illam esse membrum eccl. verae universalis . . Non tollit efficaciam sacramenti error ministri circa ecclesiam, sed defectus intentionis." Außerdem gibt Bel=

lutherische von der Nothwendigkeit dieser Intention göttlich weise schweigt (ja die reformirte dann selbst sie verwirft)[1]).

Minder einig aber sind nun beide Kirchen in der Lehre von der Wirkung der Sacramente hinsichtlich dessen, der sie empfängt. Hier eben entwickelt sich — ganz gemäß dem katholischen Grundirrthum von des Menschen nichts weniger als völlig verderbter Natur und von einer Rechtfertigung mithin nicht lediglich durch Christi Verdienst (im Glauben) [vergl. §. 58. S. 467.] — die katholische Lehre von dem *Opus operatum* des Sacraments (in dem §. 58. bestimmten Sinne), sofern, im an sich ja nicht unrichtigen, nur übertreibenden Gegensatze gegen die reformirte Zurückführung der ganzen sacramentlichen Wirkungsbedingung auf den Glauben, sie unzweideutig genug lehrt, daß (nicht blos die Wirkung, sondern) die heilsame Wirkung des richtig verwalteten Sacraments unausbleiblich erfolge, und auch durch den Seelenzustand des Genießenden nicht wesentlich bedingt sei, während dagegen die lutherische Kirche, dies Extrem ebensowohl, wie das reformirte verwerfend, behauptet, daß des Heils im Sacrament doch der nur zum Segen theilhaftig werde, der dasselbe im Glauben ergreife[2]). Das Tridentiner Concil allerdings erklärt über diesen Punkt sich nicht eben genau (weil vielleicht blos im Gegensatz gegen das reformirte Extrem) Sess. VII. sacr. can. 8. also: „Wenn jemand sagt, daß durch die Sacramente die Gnade nicht ex opere operato mitgetheilt werde, sondern daß blos der Glaube an die göttliche Verheißung hinreiche, um die Gnade zu erlangen, der sei

larmin hier auch eine Bestimmung zur Unschädlichmachung einer momentanen Zerstreutheit des administrirenden Priesters.)

1) Die lutherischen Symbole enthalten ja allerdings keineswegs, wie die reformirten (s. ob. S. 476. Anm. 3.), eine Antithese gegen die Intention — was nicht unwichtig ist —; aber sie wollen doch mit nichten die Wirkung des Sacraments von etwas Anderem abhängen lassen, als von der Kraft des göttlichen Wortes allein.

2) Wie das Wort, wo irgend nur gehört oder gelesen, göttlich kräftig wirkt, so ist auch das Sacrament, wo irgend nur stiftungsgemäß gehandelt, wahrhaftige Gottesthat (dies die Schneide gegen die reformirte Kirche). Der Segen des Wortes aber, wie des Sacraments, hängt doch ab von dem Verhalten des Empfängers, und die sacramentliche Gnade, wie die des Wortes, wo sie verachtet und gelästert wird, schlägt um in das Gericht (dies die Schneide gegen den Katholicismus).

verdammt"[1]). Dies darf man indeß nicht so verstehen, als wenn die katholische Kirche zwar auch den Glauben als etwas Wesentliches anerkenne, aber nur mit dem bloßen Glauben sich nicht begnüge; denn die katholische Kirche verlangt von dem Sacramentsempfänger durchaus nichts Positives, sondern einzig und allein etwas Negatives, nach Can. 6., der sich bestimmter hierüber ausdrückt[2]), daß er der Mittheilung der Gnade im Sacrament keinen Riegel vorschiebe. Diesemgemäß darf dann freilich der Ausdruck opus operatum auch nicht so ausgelegt werden, daß dadurch alle und jede Rücksicht auf die religiöse und moralische Beschaffenheit des Empfängers ausgeschlossen seyn solle; immer aber wird dadurch jede positive Forderung an denselben[3]) doch allerdings ausgeschlossen. Die katholische Kirche will durch den Ausdruck ex opere operato eben behaupten, daß das Sacrament an und für sich vollwirksam sei zum Segen des Empfängers, auch wenn dieser von Glauben nichts habe, wenn er nur nicht gerade jener Wirksamkeit sich hartnäckig widersetze, daß das Sacrament seine wesentlich segensreiche Wirkungskraft einzig und allein in sich selbst, in der richtig vollzogenen Handlung trage[4]). — Dagegen erklärt sich wider diese ganze Lehre vom Opus operatum entschieden die lutherische Kirche, indem auch sie zwar im Gegensatze gegen die reformirte dem recht verwalteten Sacramente, und zwar um der Kraft nicht der Handlung, sondern des göttlichen Wortes willen, in jedem Falle die sacramentliche Wirksamkeit zuschreibt, zum wirklichen Segen des

---

1) „Si quis dixerit, per ipsa novae legis sacramenta ex opere operato non conferri gratiam, sed solam fidem divinae promissionis ad gratiam consequendam sufficere, anathema sit."

2) S. oben S. 491. Anm. 1.

3) Jedes *opus* suscipientis; vergl. oben §. 58. S. 467. Anm. 3.

4) Uebrigens wird diese Lehre von dem Opus operatum in der katholischen Kirche, wiewohl nicht ausdrücklich in den symbolischen Schriften, dann auch noch auf andere gottesdienstliche Handlungen außer den Sacramenten ausgedehnt, und zwar nicht blos auf in der Schrift gebotene, sondern auch auf Ceremonien, die nur in der Tradition ihre Bewährung finden, als ob die Theilnahme an denselben an sich („quia sic fiant, quia spectentur" — wie die Apol. der A. C. art. 12. p. 250. das „ex opere operato" bei dem vermeintlichen Nutzen gewisser Ceremonien nach gegnerischem Sinne, den sie selbst dann freilich als „pharisaica opinio" bezeichnet, umschreibt) einen Werth vor Gott habe und belohnungswürdig sei.

Empfängers doch aber nur im Falle des Vorhandenseyns von Glauben, der ja die nothwendige Hand sei, um jeden geistlichen Segen subjectiv aufzunehmen[1]). Sie erklärt sich darüber bestimmt, nicht nur kurz und andeutungsweise in der Augsb. Conf. Art. 13. (vom Gebrauch der Sacramente): „Vom Brauch der Sacramente wird gelehret, daß die Sacramente eingesetzt sind nicht allein darum, daß sie Zeichen seien, dabei man äußerlich die Christen kennen möge, sondern daß es Zeichen und Zeugniß sind göttlichen Willens gegen uns, unsern Glauben dadurch zu erwecken und zu stärken, derhalben sie auch Glauben fordern, und dann recht gebraucht werden, so mans im Glauben empfähet und den Glauben dadurch stärket," wozu das lateinische Exemplar[2]) hinzufügt: „Damnant igitur illos, qui docent, quod sacramenta ex opere operato justificent, nec docent, fidem requiri in usu sacramentorum, quae credat remitti peccata;" sondern auch ausführlicher und deutlicher noch in der Apologie art. 7. (de numero et usu sacrr.) p. 203. ed. Rechenb.: „Hier verwerfen wir die ganze Schaar der Scholastiker, welche lehren, daß die Sacramente dem, der nicht einen Riegel vorschiebt, Gnade ertheilen ex opere operato, ohne gute Gemüthsbeschaffenheit des Genießenden; dies ist geradezu eine jüdische Meinung, zu glauben, daß wir durch eine äußerliche Beobachtung gerechtfertigt werden ohne gute Bewegung des Gemüths d. i. ohne Glauben"[3]). (Mehr über die lu-

1) Zur veranschaulichenden Begründung dieser lutherischen Lehre dient besonders angemessen auch das obgedachte Luthersche Bild von dem blutflüssigen Weibe (S. 465. Anm. 1.).

2) Es hatte die letztangeführten Worte so wiedergegeben: „— ut sint signa et testimonia voluntatis Dei erga nos, ad excitandam et confirmandam fidem in his, qui utuntur, proposita. Itaque utendum est sacramentis, ita ut fides accedat, quae credat promissionibus, quae per sacramenta exhibentur et ostenduntur."

3) „Hic damnamus totum populum scholasticorum doctorum, qui docent, quod sacramenta non ponenti obicem conferant gratiam *ex opere operato*, sine bono motu utentis. Haec simpliciter judaica opinio est, sentire, quod per ceremoniam justificemur, sine bono motu cordis, h. e. sine fide." Und dazu denn wird hernach noch hinzugesetzt: „Nos docemus, quod in usu sacramentorum fides debeat accedere, quae credat illis promissionibus, et accipiat res promissas, quae ibi in sacramento offeruntur. Promissio est inutilis, nisi fide accipiatur. At sacramenta sunt signa promissionum. Igitur in usu debet accedere fides . . . Loquimur hic de fide speciali, quae praesenti promissioni credit, non tantum, quae in genere credit Deum esse, sed quae credit offerri remissionem peccatorum."

therische Lehre dann noch unten bei ihrer Anwendung auf das Abendmahl.)

Zweite Abtheilung.

Die einzelnen Sacramente.

I. Taufe.

§. 60.

Allgemeines; und über das nähere gegenseitige Verhältniß lutherischer und reformirter Lehre insbesondere.

Den allgemeinen Grundsätzen über die Sacramente überhaupt ganz gemäß gestalteten sich nun insonderheit die Grundsätze der einzelnen christlichen Kirchenpartheien über die Taufe. Nach evangelischem Dogma theilt das Taufwasser als das Bad der Wiedergeburt die göttliche Gnade zur Wiedergeburt mit, dem Glaubenden zum Heil; die r. katholische Kirche, mit Anschluß der griechischen, läßt übertreibend in der Taufe die Erbsünde selbst ex opere operato getilgt werden; der reformirten Kirche hingegen stellt das Taufwasser jene Gnade der Wiedergeburt, welche allein den Prädestinirten ganz unabhängig von dem Aeußeren der Taufe durch den H. Geist mitgetheilt wird, nur äußerlich dar und besiegelt sie etwa noch, wobei dann ja freilich die absolute Nothwendigkeit der objectiven Taufe, der Kindertaufe namentlich, ganz hinwegfallen müßte, wiewohl man diese Consequenz doch vermeiden will; die Secten endlich nehmen die reformirte Tauflehre auf, sie mit mannichfacher Modification dann noch fortbildend.

Die Lehre der lutherischen Kirche also (vergl. auch §. 61.)[1]) concentrirt sich darin, daß dem Taufwasser, als einem mit dem Worte Gottes aufs innigste sacramentlich vereinigten Wasser[2]),

---

1) Insbesondere für die lutherische Tauflehre hat denn auch die oben S. 464. Anm. 1. angeführte Abhandlung Göschel's Bedeutung.

2) Die Taufe (nach Luthers kl. Katech. Taufe Anfang „das Wasser in Gottes Gebot gefasset" [Matth. 28, 19.] „und mit Gottes Wort verbunden" [Marc. 16, 16.]) ist „nicht allein natürlich Wasser, sondern ein göttlich, heilig und selig

und so einem seligmachenden Bade der Wiedergeburt[1]), und durch dasselbe — dem Worte des Herrn (vergl. Marc. 16, 16; Joh. 3, 5) zufolge — dem Täufling, die göttliche Gnade zur Wiedergeburt in Vergebung der Sünde mitgetheilt werde[2]), dem Glaubenden, doch aber auch ihm nur, zum bleibenden Segen[3]); — eine Gesammt-Vorstellung, welche symbolisch allerdings nicht an einem einzelnen Orte vollständig ausgesprochen, und fest entwickelt worden ist[4]). Diese reine Lehre von der Taufe wird dann von der r. ka-

---

Wasser" eben um des „unzertrennlich" mit dem Wasser sacramentlich verbundenen Wortes willen (Gr. Katech. S. 538. 9. ed. Rech., s. ob. S. 490. Anm. 1. [„derhalben vermahne ich abermal, daß man beileib die zwei, Wort und Wasser, nicht von einander scheiden und trennen lasse" ꝛc.]).

1) Kl. Katech. Taufe: „Ohne Gottes Wort ist das Wasser schlecht Wasser und keine Taufe, aber mit dem Worte Gottes ist es eine Taufe, d. i. ein gnadenreich Wasser des Lebens, und ein Bad der neuen Geburt im H. Geist, wie St. Paulus sagt ꝛc. Tit. 3, 5." (vergl. 1 Petr. 3, 21.; Apostelgesch. 22, 16.).

2) Kl. Katech. „Was gibt oder nützet die Taufe? Sie wirket Vergebung der Sünden, erlöset vom Tode und Teufel, und gibt die ewige Seligkeit allen, die es gläuben, wie die Worte und Verheißung Gottes lauten." (Vergl. Gr. Katech. p. 543 ed. Rech.: „Darum hat ein jeglicher Christ sein Lebenlang genug zu lernen und zu üben an der Taufe, denn er hat immerdar zu schaffen, daß er festiglich gläube, was sie zugesagt und bringet, Ueberwindung des Teufels und Todes, Vergebung der Sünde, Gottes Gnade, den ganzen Christum und H. Geist mit seinen Gaben;" und Apol. C. A. art. 12. p. 253.: „Baptismus est opus, non quod nos Deo offerimus, sed in quo Deus nos baptizat . . et hic offert et exhibet remissionem peccatorum" cet.)

3) S. Kl. Katech. „Was gibt oder nützet die Taufe" (vorige Anm.); desgl.: „Wie kann Wasser solche große Dinge thun? Wasser thuts freilich nicht, sondern das Wort Gottes, so mit und bei dem Wasser ist, und der Glaube, so solchem Wort Gottes im Wasser trauet."

4) Die Aussagen der Augsb. Conf. beschränken sich auf die drei Bestimmungen, daß durch die Taufe die Aufnahme in die göttliche Gnade, die Sündenvergebung und Wiedergeburt erfolge, daß sie zur Seligkeit nothwendig sei und daß die Kindertaufe statt finden müsse (art. II. IX. XII.). Dieselben Gedanken kehren in der Apol. wieder, welche dann den Anabaptisten gegenüber, ähnlich wie die Schmalkaldischen Artikel und der gr. Katech., insbesondere auch die Kindertaufe vertheidigen (ed. W. p. 156.). Zugleich läßt die Apol. (ed. H. p. 56 sq.) nicht unerwähnt, daß — im Gegensatz zur katholischen Theorie — durch die Taufe die Sünde als reatus factisch, als sündige concupiscentia nur erst potentiell aufgehoben werde. Die Taufe erscheint mithin hier wie das Wort als ein von Gott verordnetes Medium der Gnadendarreichung.

tholischen Kirche, in der Hauptsache hier unter Beistimmung der griechischen (§. 61.), nach ihrer Idee von der magischen Wirkung der die Gnade in sich enthaltenden Sacramente noch insofern, zum Falschen hin, übertrieben, als sie in der Taufe nicht blos der Erbsünde Schuld, sondern — weil sie sie ja freilich nur untief erkennt — die Erbsünde selbst, und zwar denn wieder ex

---

Was in der Conf. und Apol. so den Cardinalpunkt bildet, die Abwaschung der Sünden, das behandeln demnächst die Schmalk. Artikel blos als Voraussetzung, um sich auf Grund des Wesens der Taufe darüber auszusprechen, wie jene Abwaschung gewonnen werde, nehmlich nicht ohne Medien überhaupt, aber auch nicht — mit Ablösung der Wirkung vom Worte — durch eine dem Wasser etwa an sich inwohnende geistliche Kraft. Weit stärker aber betonen dann das natürliche Element in der Taufe, so wie das mit ihr verbundene Wort und die göttliche Einsetzung, schon die beiden Katechismen, vornehmlich der große, indem er im Art. von der Taufe (ed. H. p. 535 sq. 537. 540 sq. 545.) besonders gegen die Rotten auftritt, welche dieselbe für ein äußerlich Ding erklären, das nichts nütze, und behaupten, nur der Glaube mache selig. Einmal sei sie, die Taufe, doch Gottes Ordnung und Werk; dann aber auch, als ein Wasser, in Gottes Wort und Gebot gefasset, ein wirkliches Gotteswasser. Freilich wirke nichts Anderes in uns die Seligkeit, als der Glaube. Aber der Glaube müsse etwas haben, daran er sich halte und darauf er stehe. Also hange nun der Glaube an solchem Wasser, untrennbar von demselben, wennschon ohne Glauben das, was bei und mit dem Wasser fürgetragen werde, nichts nütze, „ob es gleich an ihm selbst ein göttlicher überschwenglicher Schatz ist." Nach dieser Ausführung folgt dann auch den Rotten gegenüber die Rechtfertigung der Kindertaufe (vgl. §. 61.) — dies die einzige Stelle in den symbolischen Büchern, wo sie sich darüber aussprechen, wie es mit dem Glauben der Kinder bei der Taufe stehe (p. 545 sqq.). Außerdem ist in beiden Katechismen auch eingehend vom dynamisch-obligatorischen Charakter der Taufe die Rede. Die Conc.-Form. endlich gibt nur gelegentlich noch einige wenige negative Bestimmungen über die Taufe. — Schon aus allen diesen Symbolstellen, in Eins zusammengefaßt, erhellet denn unwidersprechlich, welch ungemein wichtiges Moment innerhalb des lutherischen Lehrsystems die Taufe bildet. Die Taufe eben erscheint als der Punkt, wo das Wort zuerst an den Menschen hinantritt, wo der Glaube geboren wird, wo die Sündenvergebung erfolgt; eine Sündenvergebung, die dann für das ganze Leben gilt, wie die Taufe eine das ganze Leben umspannende, lebenschaffende Kraft ist (kurz die Taufe ist eben Wiedergeburt zu dem geistlichen Leben — und zwar analog der natürlichen Geburt, die ja den wirklichen und völligen, aber doch nicht den vollendeten Menschen und nicht mit der Bürgschaft für den Bestand des neuen Leben hervorbringt; als Geburt eben auch unwiederholbar — in göttlich vollkommen grundlegender Wirkung).

opere operato, ohne Rücksicht auf Glauben, getilgt werden läßt[1]). Dahingegen weicht nun von der rechten, insbesondere der lutherischen Lehre von der Taufe grell und weithin nach der anderen Seite die reformirte Kirche ab[2]), sofern dieselbe — von der völlig kahlen Ansicht Zwingli's hier ganz abgesehen[3]) — in dem Wasser der Taufe jene Gnade zur Wiedergeburt und die Vergebung der Sünden allen Täuflingen nur dargestellt, äußerlich dargestellt und etwa besiegelt werden läßt[4]), mitgetheilt, innerlich mitgetheilt

1) Unzweideutig sagt Bellarmin. bapt. c. 12.: „Confert ex opere operato gratiam et dona divina, quibus vere et formaliter justificatur homo.“ Die Aussprüche des Concil. Trid. (z. B. Sess. 14. poen. cap. 2.: „Per baptismum Christum induentes nova prorsus in illo efficimur creatura, plenam et integram peccatorum omnium remissionem consequentes“) und des Catech. Rom. (als II, 2, 5.: „Recte et apposite definitur, bapt. esse sacramentum regenerationis per aquam in verbo; natura enim ex Adam filii irae nascimur, per bapt. vero in Christo filii misericordiae renascimur;“ II, 2, 44.: „Baptismi proprius effectus est peccatorum omnium, sive originis vitio sive nostra culpa contracta sint, remissio;“ und II, 2, 50.: „Exponendum est hujus sacr. virtute nos non solum a malis . . liberari, verum etia eximiis bonis et muneribus augeri. Animus enim noster divina gratia repletur, qua justi filii Dei effecti aeternae quoque salutis haeredes instituimur. Est autem gratia non solum, per quam peccatorum fit remissio, sed divina qualitas in animo inhaerens . ., quae animarum nostrarum maculas omnes delet ipsasque animas pulchriores et splendidiores reddit“) sind etwas allgemeiner. — Mehr über die kathol. Lehre von der Taufe §. 61.

2) Den Unterschied faßt kurz Stahl a. a. O. S. 105. so zusammen: „Nach lutherischer Lehre hat die Taufe selbst die Wirkung der Wiedergeburt, sie verleiht selbst die Sündenvergebung, Ueberwindung des Todes und Teufels, indem das natürliche Wasser durch das Wort der Verheißung ein göttliches Wasser wird. Nach reformirter Lehre hat die Taufe keine Macht und Wirkung in ihr selbst, der Glaube vor ihr und ohne sie wirkt Wiedergeburt, Sündenvergebung. Sie stellt dem Glauben nur vor, was er ohne das hat, um es ihm deutlicher und gewisser zu machen.“

3) Zwingli spricht kurz seine Ansicht von der Taufe in der Confess. ad Carol. V. so aus: „In baptismo res est esse de ecclesia et populo Christi. Baptismus sacramentum est eam rem significans, nempe suscipientem esse de ecclesia, non quod bapt. rem praestet, sed ut rem prius praestitam multitudini testetur.“ Aehnlich in den Quaestt. de sacr. bapt. (Opp. III, 1. p. 576.): „Sacramentum dat, non rem ecclesia, sed rem significat. Est ergo baptismus externa ceremonia, quae tamen rem significat, non praestat.“ Daher dann ehrlich genug der Comm. de ver. et fals. rel. Opp. III, 1. p. 233.: „Nihil efficiebat Johannis tinctio, nihil efficit Christi tinctio.“

4) Dies eben ganz nach Calvins eigner Ansicht, welcher alle eigentliche

aber, und zwar eben ganz unabhängig von dem sacramentlichen Zeichen der Taufe, neben der Wassertaufe durch ein Wirken des H. Geistes, nur den Gläubigen, den Prädestinirten, eben allein im Glauben. „Obsignantur," sagt die Confess. Helvet. II. cap. 20., „obsignantur haec omnia[1]) baptismo; nam *intus* regeneramur, purificamur et renovamur a Deo per Sp. S., *foris* autem accipimus obsignationem maximorum donorum in aqua, qua etiam maxima illa beneficia repraesentantur et veluti oculis nostris conspicienda proponuntur"[2]). Es ist und bleibt danach das

---

Mittheilung göttlicher Gabe durch das Wasser der Taufe aufs entschiedenste leugnet. Vergl. Institut. IV, 14, 23.: „Nec vero baptismo nostro plus tribuere fas est, quam ipse (apostolus) alibi circumcisioni tribuit, quam vocat sigillum justitiae fidei;" ib. 15, 2.: „Non significare voluit apostolus (Eph. 5, 26; Tit. 3, 5.; 1 Petr. 3, 21.), ablutionem et salutem nostram aqua perfici, aut aquam purgandi, regenerandi, renovandi virtutem in se continere, neque hic salutis causam, sed duntaxat talium donorum cognitionem et certitudinem in hoc sacr. percipi . . Verbum vitae et baptismum aquae simul connectit Paulus, ac si diceret, per evangelium nobis nostrae ablutionis . . nuntium offerri, per bapt. . . obsignari . . Imo non aliam nobis purificationem baptismus pollicetur, quam per aspersionem sanguinis Jesu Chr., qui per aquam propter mundandi abluendique similitudinem figuratur" cet.; ib. §. 14.: „Certum persuasumque habere convenit, ipsum esse, qui nobis per signum loquitur, ipsum esse, qui nos purgat, abluit . . haec, inquam, tam vere certoque animae nostrae intus praestare, quam certo videmus corpus nostr. extra ablui, submergi, circumdari. Isthaec enim sive analogia sive similitudo certissima est sacramentorum regula" cet.

1) Unmittelbar vorhergegangen war: „Nascimur omnes in peccatorum sordibus et sumus filii irae; Deus autem purgat nos a peccatis gratuito per sanguinem filii sui et in hoc adoptat nos in filios . . et variis donis ditat, ut possimus novam vivere vitam."

2) In wesentlicher Uebereinstimmung hiemit erklärt auch die Conf. Belgica a. 34.: „Proinde ministri quidem, quantum ad se attinet, praebent nobis sacramentum et rem visibilem, Dominus vero noster donat id, quod sacramento significatur, . . abluens, purgans, mundansque nostras animas" cet.; Art. Angl. 27.: „Baptismus est signum regenerationis, per quod recte baptismum suscipientes ecclesiis inseruntur, promissiones de remissione peccatorum atque adoptione nostra in filios Dei per Sp. S. visibiliter obsignantur, fides confirmatur et vi divinae invocationis gratia augetur," und Catech. Genev. p. 522.: „Baptismi significatio duas partes habet. Nam ibi remissio peccatorum, deinde spiritualis regeneratio figuratur," worauf nachher noch folgt: „Sic figuram esse sentio, ut simul annexa sit veritas;" und demnächst auch Conf. Gall. art. 35.: „Baptismus nobis *testificandae* nostrae adoptioni datus, quoniam in eo inserimur Christi corpori, ut ejus sanguine abluti simul etiam ipsius spiritu ad vitae sanctimoniam

Wasser der Taufe nichts als Wasser, und reiniget als solches nicht von Sünden, wie es denn auch — streng Calvins Ausdrucksweise recipirend — der Heidelbergische Katechismus Fr. 72. (vergl. mit Fr. 78.) ganz unzweideutig erklärt[1]), und die Taufe heißt nur insofern das Bad der Wiedergeburt[2]), Heidelb. Kat. Fr. 73., als uns Gott theils „damit will lehren, daß gleichwie die Unsauberkeit des Leibes durch's Wasser, also unsere Sünden durch's Blut und Geist Christi hinweggenommen werden," theils und „vielmehr uns durch dies göttliche Pfand und Wahrzeichen will versichern, daß wir so wahrhaftig von unseren Sünden geistlich gewaschen sind, als wir mit dem leiblichen Wasser gewaschen werden"[3]). Natürlich fällt denn auch so die bestimmte Nothwendigkeit der objectiven Taufe, zumal dann insbesondere die Nothwendigkeit der Kindertaufe, welche zwiefache Nothwendigkeit der lutherische, wie der katholische Lehrbegriff mit sich bringt[4]), für die reformirte Kir-

---

renovemur" (wonach dann gleichmäßig die ähnlichen, nur weniger bestimmten und mehrdeutigen, allgemeiner biblischen Ausdrücke der Conf. Scot. a. 21., Conf. helv. I. a. 20. und Conf. Tetrap. a. 17. zu deuten seyn werden).

1) „Ist denn das äußerliche Wasserbad die Abwaschung der Sünden selbst? Nein" (als stünde Apg. 22, 16. vergl. mit Tit. 3, 5. nicht das Gegentheil); „denn allein das Blut J. Chr. und der h. Geist reiniget uns von allen Sünden." Daher denn auch Fr. 78. — s. §. 65. — die Taufe „allein ein göttlich Wahrzeichen und Versicherung der Abwaschung der Sünden" heißt.

2) Wie z. B. auch die Conf. Tetrapol. sie nennt und die Confessio Sigismundi. (Die Ausdrucksweise der Confessio Sigismundi steht, bei allem Anschein lutherischer Lehre, dabei dann doch im wesentlichen Einklange mit dem Heidelberger Katechismus, indem sie dieselbe Sache nur in eine etwas mildere, freilich nun nicht widerspruchslose Form kleidet; daß nehmlich „die Taufe sei wahrhaftig ein Bad der Wiedergeburt . ., nicht daß das äußerliche Wasserbad von Sünden waschen könne, . . sondern daß in solchem h. Sacramente die Gläubigen zu Kindern Gottes angenommen, durch das Blut Christi und den H. Geist von ihren Sünden abgewaschen, und durch dies sichtbare Zeichen des Gnadenbundes gleichsam durch ein gewisses Siegel versichert werden ihrer Seligkeit.")

3) Demgemäß antwortet auch Fr. 69.: „Wie wirst du in der h. Taufe erinnert und versichert, daß das einige Opfer Chr. am Kreuze dir zu gut komme? Also, daß Christus dies äußerliche Wasserbad eingesetzt und dabei verheißen hat, daß ich so gewiß mit seinem Blut und Geist von der Unreinigkeit meiner Seelen d. i. allen meinen Sünden gewaschen sei, so gewiß ich äußerlich mit dem Wasser, welches die Unsauberkeit des Leibes pflegt hinzunehmen, gewaschen bin."

4) Ueber die kathol. Lehre von der Nothwendigkeit der Taufe und Kin-

che eigentlich hinweg [1]); es kommt ihr Alles im Grunde allein auf subjectiven Glauben an, weshalb sie denn auch wenigstens alle s. g.

dertaufe s. §. 61. — Die lutherischen Symbole erklären speciell über dies Beides (vergl. das oben S. 497 f. schon im Allgemeinen Bemerkte) sich Augsb. Conf. Art. 9. dahin: „Von der Taufe wird gelehret, daß sie nöthig sei [„ad salutem“], und daß dadurch Gnade angeboten werde; daß man auch die Kinder taufen soll, welche durch solche Taufe Gott überantwortet und gefällig werden. Derhalben werden die Wiedertäufer verworfen, welche lehren, daß die Kindertaufe nicht recht sei“ [„qui improbant baptismum puerorum, et affirmant pueros sine baptismo salvos fieri“]; im Einklang mit Apol. A. C. art. 4: de sacrr. p. 156.: „Certissimum est, quod promissio salutis pertinet etiam ad parvulos . . Igitur necesse est baptizare parvulos, ut applicetur iis promissio salutis, . . quia salus cum baptismo offertur;“ mit Schmalk. Art. III, 5. p. 329.: „Von der Kindertaufe halten wir, daß man die Kinder taufen solle, denn sie gehören auch zu der verheißenen Erlösung durch Christum geschehen, und die Kirche soll sie ihnen reichen;“ mit der ausführlichen Erörterung „von der Kindertaufe“ Gr. Katech. Taufe p. 544 sqq., und mit Form. Conc. art. 12., welcher letztere ausdrücklich die anabaptistischen Grundsätze von der Kindertaufe verwirft und verdammt (darunter p. 826. auch diesen: „Quod infantes non baptizati coram Deo non sint peccatores, sed justi et prorsus innocentes, et quod in sua illa innocentia sine baptismo, quo non indigeant, salventur“ cet.). Als bedürftig der Gnadengemeinschaft Christi und mithin der Taufe erkennt ja auch die Schrift selbst (Joh. 3, 5. 6.) die Kinder an. Mag denn immerhin auch kein neutestamentlich stricter Beweis für die Kindertaufe da seyn (Matth. 19, 13 ff. und Marc. 10, 13 ff. beweisen eben nur, daß auch Kinder des göttlichen Segens theilhaftig werden können und daß man sie daran nicht hindern soll): jedenfalls steht die Kindertaufe durch die allgemeine Heilsbedürftigkeit alles Fleisches (Joh. 3, 5.), durch das Verhältniß zur Gnade, worin (1 Cor. 7, 14.) auch die im Schooße der christlichen Gemeinde gebornen Kinder sich befinden, durch das Zuvorkommen aller Gnade vor menschlichem Begehren und Disposition, durch die geistleibliche Bedeutung der Sacramente überhaupt, und durch das in den Kindern vorhandene nicht Mehr, sondern Minder des der Gnade Entgegenstehenden, wie durch die jedenfalls nicht völlige Gleiche eines aufkeimenden Glaubens der Kinder und eines vollkommenen selbstbewußten Glaubens Erwachsener, unantastbar. Indeß ist doch auch in der That jene von der lutherischen Kirche behauptete einfache Nothwendigkeit nicht eine in vollem Sinne absolute. Allerdings hat ja Gott an die sacramentlichen Mittel höchster irdischer Gnadengemeinschaft die Gemeine frei durch die angeknüpfte Verheißung gebunden, ist doch aber nicht selbst an sie mit seiner Gnadenwirksamkeit nothwendig gebunden. „Nach lutherischer Auffassung sind die Sacramente ein ergänzendes, unentbehrliches Glied, das Heil des Menschen zu gründen; wo sie nicht erlangt werden können, ersetzt Gott den Mangel in Anbetracht des Glaubens; aber der Mensch und die Kirche müssen alle Mittel aufbieten, daß es dieses Ersatzes nicht bedürfe“ (Stahl a. a. O. S. 104 f.).

1) Vergl. Calvin. Institut. IV, 15, 20. („At periculum est, ne is, qui

Nothtaufe verpönt[1]). Doch behauptet ziemlich laxer- und zugleich denn auch ziemlich inconsequenterweise selbst die reformirte Kirche die Nothwendigkeit der Kindertaufe[2]), wobei manche Symbole die

aegrotat, si absque baptismo decesserit, regenerationis gratia privetur. Minime vero . . . Quantum damni invexerit dogma illud male expositum, baptisma esse de necessitate salutis, pauci animadvertunt . . Ubi invaluit opinio, perditos esse omnes, quibus aqua tingi non contigit, nostra conditio deterior est quam veteris populi" cet.) und ib. IV, 16, 26. („Explodendum esse eorum commentum palam est, qui omnes non baptizatos aeternae morti adjudicant" cet.) mit Conf. Scot. negat. p. 127. („Detestamur crudele judicium contra infantes sine bapt. morientes"), Declar. Thorun. 2, 6. bapt. 2. („Necessitatem baptismi adeo absolutam non statuimus, ut quicunque sine bapt. externo ex hac vita excesserit . ., propterea necessario damnandus sit" cet.) ꝛc. — „Nach Calvinischer Auffassung ist ja das Heil ohne die Sacramente schon völlig begründet, die Sacramente treten nur nur noch hinzu, um es uns zu vergewissern. Ihre Unterlassung an sich ist darum gar kein Mangel und keine Gefahr, sondern nur wenn die Unterlassung aus Frevel geschehen ist, so ist dieser Frevel — nicht das Entbehrniß des Sacraments — ein Hinderniß des Heils gleich jeder Sünde" (Stahl a. a. O. S. 105.).

1) Von aller Nothtaufe will in jener allgemeinen Taufbetrachtung allerdings die reformirte Kirche ausdrücklich gar nichts wissen (vergl. Conf. Helv. II. c. 20. und Conf. Scot. art. 22. mit Calvin. Inst. IV, 15, 20 sqq.: „Quod multis abhinc seculis, adeoque ab ipso fere ecclesiae exordio usu receptum fuit, ut in periculo mortis laici baptizarent, si minister in tempore non adesset, non video quam firma ratione defendi queat" cet.; — und so urtheilt Calvin ja ganz im Einklang mit dem in der vor. Anm. über seine Auffassung Bemerkten; denn wenn es eben auch ein „Frevel" seyn kann, von den ordentlichen, gewöhnlichen Einrichtungen keinen Gebrauch zu machen, so ist doch ungewöhnliche, außerordentliche Einrichtungen zu treffen für die Kirche und den Menschen kein Grund), während die lutherische stete Observanz (auf Grund der Erklärungen Luthers, Christl. Bedenken ꝛc. Lpz. A. Werke Th. XXII. S. 401, über die Rechtmäßigkeit einer, inskünftige nür kirchlich zu bestätigenden, ceremonienlosen Nothtaufe, selbst nöthigenfalls durch Weiber — letzteres ein von Calvin a. a. O. besonders hart bestrittener Punkt —) und die griechischen (§. 61, 2.) und r. katholischen Symbole (Cat. Rom. II, 2, 24.: „Cogente necessitate baptizare possunt omnes etiam de populo sive mares sive feminae, quamcunque illi sectam profiteantur; nam Judaeis quoque, infidelibus et haereticis, cum necessitas cogit, hoc munus permissum est" [wobei dann nur die Taufceremonien zu unterlassen seien]; vergl. Bellarmin. de bapt. 1, 7.) dieselbe gestatten.

2) Vergl. Conf. Helv. II. c. 20. („juxta doctr. ev. infantulorum est regnum Dei et sunt in foedere Dei; cur itaque non daretur iis signum foederis Dei?"); Conf. Gall. art. 35. (für die Taufe der Kinder „sanctorum parentum"); Conf. Angl. p. 94. (weil auch die Kinder Sünder); Art. Angl. 27.; Conf. Belg. art. 34.; Heidelb. Kat. Fr. 74. — und Calvin. Institut. IV. c. 16.

Consequenz indeß dadurch zu retten suchen, daß sie in diesem Falle die Taufe in mehr Zwinglischem Sinne[1]) nur als das der Beschneidung ganz analoge „Bundeszeichen" betrachten, durch welches die Kinder „der christlichen Kirche eingeleibt und von der Ungläubigen Kindern unterschieden werden" sollen[2]).

Wesentlich diese ganze reformirte Lehre von der Taufe ward demnächst dann auch in den kleineren christlichen Secten aufgenommen, welche dieselbe nun nur weiter noch ausgebildet haben, so zwar, daß die Swedenborgianer, hier ihren Stamm nicht verleugnend, dabei einen gewissen Mittelweg zwischen reformirter und lutherischer Doctrin einschlugen, die Arminianer dagegen die reformirte Lehre noch mehr rationalisirten, die Mennoniten ziemlich rein dieselbe festhielten, aber dabei consequent auf entschiedene Verwerfung der Kindertaufe sie noch ausdehnten, die Socinianer hingegen, sogar die Zwinglische Ansicht wo dies möglich noch verdünnend, die Arminianer noch weit überboten, und die Quäker endlich am allerconsequentesten von äußerer Taufe selbst gar nichts wissen wollen; s. §. 62.

Exorcismus.

Jene Secten alle, so viele überhaupt die Taufe selbst noch beobachten, stimmen natürlich unter sich und mit der reformirten geistlichen Mutterkirche auch in der Ansicht vom Exorcismus insbesondere, gegenüber der evangelischen und katholischen Kirche, überein; sie stimmen überein darin, daß sie einmüthig den Exorcismus bei der Taufe verpönen[3]), wogegen denselben, wenn nicht als eine kaum berechtigte actuelle Teufelsbannung, doch als ein — zugleich mit feier-

1) Die vollständigste Analogie der Taufe mit der Beschneidung, so wie überhaupt der s. g. alttestamentlichen mit den neutestamentlichen Sacramenten (wobei freilich schon das Factum der Abendmahlseinsetzung nach bereits auch gehaltener Passahmahlzeit übersehen wird), ist übrigens eine Idee, welche nicht blos Zwingli, sondern — nach ihrer ursprünglichen Aufstellung durch Oekolampadius — auch Calvin ausspricht (vergl. Inst. IV, 14, 23.).

2) So wörtlich der Heidelb. Kat., und wesentlich ebenso auch Artt. Angl. und Conf. Belg. ll. cc.

3) Die Confessio Marchica, vergl. Calvin. Institut. IV, 19, 24., erklärt ausdrücklich Art. 7.: „Se. Churf. Gnaden halten dafür, daß derselbe billig einzustellen und gänzlich abzuschaffen sei," und dem Decrete folgte dann im Brandenburgischen auch churfürstliche Gewaltthat gegen die Ausübung.

licher Teufelsentsagung verbundenes — Zeichen und Zeugniß, daß die durch das Bad der Wiedergeburt und Erneuerung des H. Geistes in das Reich Christi Eintretenden damit zugleich von der Gewalt des Satans befreiet seien, nach uralter Ueberlieferung schon des 2ten und 3ten Jahrhunderts und nicht ohne Schriftgrund (Eph. 2, 2) die lutherische Kirche (der praktischen Anordnung schon in Luthers mit gleichsam symbolischer Autorität bekleidetem Taufbüchlein gemäß[1])), so wie in gesetzesknechtischerer Weise die katholische (s. Bellarmin. bapt. I, 25 u. Becani manuale controv. II. p. 34 sqq.; nach der Autorität eines Thom. Aqu. P. III. qu. 71. art. 2; Rabanus Maurus de instit. cleric. I, 27; Isidorus Hisp. Etymologg. VI, 19; Augustin. de pecc. orig. 45, Optat. Milev. de schism. Donastit. IV, 6, u. A.), unbedenklich und mit Freiheit bewahrt.

§. 61.

Römisch katholische und griechische Lehre von der Taufe insbesondere im Vergleich zur evangelischen.

1. Die neuere r. katholische Taufdoctrin, wie man sie wesentlich von den Scholastikern aufgenommen hatte, erklärt selbst Luther für die reinste katholisch-sacramentale, wenngleich er dabei doch ihre Schwächung durch anderweite katholische Satzung keinesweges verkennt; und gleich irenisch in diesem Bezug äußert sich auch die Augustana, indem sie nur den Wiedertäufern, nicht der römischen Kirche, eine Antithese entgegenstellt. Auf die beiderseitige Taufpraxis aber ward dann doch besonders die Divergenz beider Kirchen, der katholischen und evangelischen, in Betreff der Kindertaufe von Einfluß, sofern auch dabei die katholische Kirche ihr Opus operatum recht sichtlich geltend macht, während die evangelische dies hier selbst gleich kühn und muthig, als besonnen abschneidet.

Das Wesentliche der specifisch katholischen Lehre von der Taufe war schon von den Scholastikern, von Petrus Lombardus und Thomas Aquinas[2]) namentlich, dahin festgestellt worden: die Form dieses Sacraments bestehe in der Abwaschung des

---

1) Vergl. auch D. M. Krafft Ausführl. Historie vom Exorcismo. Hamb. 1750. 8.

2) Petr. Lomb. Sentt. L. IV. dist. 2—6. — Thom. Aqu. Summa P. III. qu. 66—71.

Leibes, und der Anrufung der Dreieinigkeit[1]), sein Wesen in (im Beginn) der Rechtfertigung; in der Taufe empfange der Mensch Sündenvergebung und Tilgung[2]), die Kinder in Betreff der Erbsünde, die Erwachsenen auch der persönlichen Sünde; doch bleibe auch nach der Taufe die Concupiscentia in dem Getauften zurück, wenngleich nicht als wirkliche Sünde[3]), vielmehr nur als Mittel zur Tugendübung. Zu wiederholen sei die Taufe nie, weil sie eine geistliche Geburt sei, der Mensch aber nur einmal geboren werde, weil ferner auf den Tod Christi getauft werde, und Christus nur einmal gestorben sei, weil die Taufe gegen die Erbsünde ertheilt werde, diese sich aber nicht erneure, und weil sie endlich einen unauslöschlichen Charakter einpräge[4]). Im Gegensatz gegen mystische Secten des Mittelalters, die eine bloße Geistestaufe wollten, ward ausdrücklich die Nothwendigkeit der Wassertaufe ausgesprochen.

Zu dieser feststehenden älteren Lehre von der Taufe fügte dann das Tridentiner Concil in den 14 Canones, welche es in der 7. Session über die Taufe gibt, nicht viel Eigenthümliches hinzu. Es wird daselbst insbesondere bestimmt: die wahre Lehre von der Taufe finde sich allerdings bei der römischen Kirche[5]), aber auch die von Häretikern ertheilte Taufe sei doch gültig, wenn sie im Namen des Vaters, des Sohnes und des H. Geistes und mit der Absicht geschehe, das zu thun, was die Kirche thut[6]); die Taufe, theils die Taufe überhaupt, theils also auch die Kindertaufe be-

1) „Quidquid desit ad plenam invocationem Trinitatis, tollit integritatem baptismi" — Thom. Aqu. P. III. qu. 66. art. 7.

2) Vergl. die späteren Symbolstellen bei §. 60. S. 499. Anm. 1.

3) Vergl. Thom. Aqu. P. II, 1. qu. 81. art. 3: „Pecc. originale per baptismum aufertur reatu . ., remanet tamen . . actu quantum ad fomitem;" „sed coruptio fomitis — ib. qu. 74. art. 3. — non impedit, quin homo rationabili voluntate possit reprimere singulos motus inordinatos sensualitatis."

4) „Baptismus iterari non potest . ., quia imprimit characterem qui est indelebilis" — Thom. Aqu. P. III. qu. 66. art. 9.

5) Can. 3.: „Si quis dixerit, in ecclesia Romana, quae omnium ecclesiarum mater est et magistra, non esse veram de baptismi sacramento doctrinam: anathema sit."

6) Can. 4.: „Si quis dixerit, baptismum, qui etiam datur ab haereticis in nomine Patris et Filii et Sp. S., cum intentione faciendi, quod facit ecclesia, non esse verum bapt.: anathema sit." — Vergl. auch die Stelle des Catech. Rom. über Nothtaufe S. 503. Anm. 1.

sonders, sei zur Erlangung des Heils nothwendig[1]), aber der Getaufte könne doch auch der Taufgnade wieder verlustig gehen[2]); nicht etwa bis zum höheren Alter solle man die Taufe verschieben, am wenigsten bis zum Augenblick des Todes[3]); u. s. w.

Von dieser ganzen katholischen Lehre von der Taufe urtheilte Luther, daß sie reiner erhalten sei, als die katholische Lehre von den übrigen Sacramenten[4]), und er tadelte ausdrücklich hinsichtlich derselben nur vornehmlich, daß man den Werth der Taufe durch Aufstellung von Satisfactionen für später begangene persönliche Sünden geschmälert habe[5]). Deshalb ward denn auch im 9. Art. der Augsb. Conf. blos der Gegensatz gegen die Wiedertäufer ausgesprochen, und demgemäß eben die Nothwendigkeit der Taufe

---

1) Can. 5.: „Si quis dixerit, baptismum liberum esse, h. e. non necessarium ad salutem, anathema sit.“ (Vergl. Cat. Rom. II, 2, 31.: „Doceantur [fideles], omnibus hominibus baptismi legem a Domino praescriptam esse, ita ut, nisi per baptismi gratiam Deo renascantur, in sempiternam miseriam et interitum a parentibus, sive illi fideles sive infideles sint, procreentur“). — Ueber die Kindertaufe insonderheit s. Conc. Trid. Sess. V. de pecc. orig. n. 4. (oben §. 41. S. 290. Anm. 4.): „Si quis parvulos recentes ab uteris matrum baptizandos negat, etiamsi fuerint a baptizatis parentibus orti: . . . anathema sit,“ vergl. mit dem unten Anm. 3. und S. 508. Anm. 3. Folgenden; außerdem auch Cat. Rom. II, 2, 34.: „Hortandi sunt magnopere fideles, ut liberos suos, cum primum id sine periculo facere liceat, ad ecclesiam deferendos et solennibus ceremoniis baptizandos curent. Nam cum pueris infantibus nulla alia salutis comparandae ratio, nisi eis baptismus praebeatur, relicta sit, facile intelligitur, quam gravi culpa illi sese obstringant, qui eos sacramenti gratia diutius, quam necessitas postulet, carere patiantur,“ vergl. mit Bellarmin. bapt. 1, 4.: „Semper ecclesia credidit, infantes perire, si absque bapt. de hac vita recedant . . . Etiamsi parvuli sine sua culpa non baptizantur, non tamen sine sua culpa pereunt, cum habeant originale peccatum.“

2) Sess. 7. bapt. can. 6.: „Si quis dixerit, baptizatum non posse, etiamsi velit, gratiam amittere, quantumcunque peccet, nisi nolit credere: anathema sit.“

3) Can. 12.: „Si quis dixerit, neminem esse baptizandum, nisi ea aetate, qua Christus baptizatus est, vel in ipso mortis articulo: anathema sit.“

4) Eben die Taufe ist es, von der Luther bekennt (Von der babylon. Gefängniß, Lpz. A. Th. XVII. S. 315.), daß „nur dieses einige Sacrament Gott erhalten hat in seiner Kirchen unbefleckt und unvergiftet von den Menschensatzungen,“ „und ist (Wider Hans Worst, vom J. 1541; Lpz. A. XXI, 378.) der Taufe halben kein Unterschied.“

5) Epiphanien-Predigt vom J. 1535, Lpz. A. Th. XII. S. 351.

und der Kindertaufe behauptet[1]). Hinsichtlich dieser letzteren weicht dann aber die lutherische Kirche insofern von der katholischen ab, als diese nach Augustin und insbesondere den Scholastikern[2]) dabei annimmt, daß fremder Glaube, der Glaube der Eltern, Pathen und der Kirche den Kindern zugerechnet werde[3]), die lutherische Kirche aber bei einfacher Begründung der Kindertaufe schlechthin auf den Befehl Gottes[4]), vielmehr, um dem Opus operatum nicht irgend zu nahe zu kommen, an einen, allerdings unter Vermittlung des Glaubens und der Fürbitte der Pathen ꝛc.[5]),

---

1) Diese und andere lutherische Symbolstellen über die Nothwendigkeit der Taufe und Kindertaufe, sowie die über Wesen und Wirkung der Taufe, s. §. 60. S. 496 ff. 502.

2) Vergl. Augustin. Serm. 351, 2. („Parvulis ad consecrationem remissionemque originalis peccati prodest eorum fides, a quibus offeruntur: ut quascunque maculas delictorum per alios ex quibus nati sunt contraxerunt, aliorum quoque interrogatione ac responsione purgentur“ [welcher Stelle auch die lutherische Ansicht nicht widerspricht]) und de pecc. mer. et remiss. III, 2. („Eorum per quos renascuntur [parvuli] justitiae spiritus responsione sua trajicit in eos fidem, quam voluntate propria nondum habere potuerunt“) mit Gratian. Decr. de consecr. Dist. 4. c. 7. 8., Petr. Lomb. l. IV. dist. 6. und Thom. Aqu. qu. 68. art. 9. („Sicut pueri — sagt u. A. Thomas — in maternis uteris constituti non per se ipsos nutrimentum accipiunt, sed ex nutrimento matris sustentantur: ita etiam pueri nondum habentes usum rationis, quasi in utero matris ecclesiae constituti, non per se ipsos, sed per actum ecclesiae salutem suscipiunt.“)

3) Vergl. Conc. Trid. Sess. VII. bapt. can. 13.: „Si quis dixerit, parvulos eo quod actum credendi non habent, suscepto baptismo inter fideles computandos non esse, ac propterea, cum ad annos discretionis pervenerint, esse rebaptizandos, aut praestare omitti eorum baptisma, quam eos non actu proprio credentes baptizari in sola fide ecclesiae: anathema sit,“ und Cat. Rom. II, 2, 33.: „Non dubitare licet, quin infantes fidei sacramenta, cum abluuntur, accipiant: non quia mentis suae assensione credant, sed quia parentum fide, si parentes fideles fuerint, sin minus, fide, ut d. Augustini verbis loquamur, universae societatis sanctorum muniuntur. Etenim ab iis omnibus recte dicimus eos baptismo offerri, quibus placet, ut offerantur, et quorum caritate ad communionem Sancti Sp. adjunguntur.“

4) „Sprichst du, er hat die Kinder nicht heißen taufen, so hat er auch kein Alter, noch Mann noch Weib, noch Jemand insonderheit heißen taufen; er hat aber heißen alle Heiden taufen, keine ausgeschlossen; nun sind die Kinder auch ein groß Stück der Heiden“ — Luther, Werke Walch. Th. XVII. S. 2666. Vergl. S. 509. Anm. 1. die Stelle aus dem Gr. Katechismus.

5) „Hier sage ich, welches Alle sagen, daß den kleinen Kindern zu Hülfe

bei der Taufe in den Kindern selbst erzeugten eignen Glauben, an einen lebendigen Keim eignen Kindesglaubens, wenngleich doch nicht etwa dies als Grund der Kindertaufe, denken läßt[1]), indem

---

werde gekommen mit einem fremden Glauben derer, die sie zur Taufe bringen. Denn gleichwie das Wort Gottes, wenn es gehört wird, mächtig ist, daß es auch eines Gottlosen Herz verändern kann, das doch nicht weniger taub und unfähig ist, als irgend ein klein Kind: also wird auch durch das Gebet der Kirche, welche das Kind vorträgt und glaubet dem, dem alle Dinge möglich sind, das kleine Kind durch den eingegossenen Glauben verändert, gereinigt und verneuert" Luther, Werke Walch. Th. XIX. S. 88. 701. (Vergl. die folg. Anmerkung.)

1) Unter den lutherischen Symbolen deutet eben nur der Gr. Katechismus Taufe p. 546. hierauf hin: „Also thun wir nun auch mit der Kindertaufe. Das Kind tragen wir herzu, der Meinung und Hoffnung, daß es gläube, und bitten, daß ihm Gott den Glauben gebe; aber darauf täufen wirs nicht, sondern allein darauf, daß Gott befohlen hat. Warum das? Darum daß wir wissen, daß Gott nicht leugt; ich und mein Nächster und Summa alle Menschen mögen fehlen und trügen, aber Gottes Wort kann nicht fehlen." (Gegründet also wird die Kindertaufe, wie alle Taufe, nur auf den allgemeinen Befehl Christi und auf die allgemeine Bedürftigkeit. Gegen die Anfechtung der Kindertaufe aus dem Grunde aber, daß in Frage stehe, ob die Kinder auch den Glauben haben, war eben zuvor — p. 545. — bemerkt worden: „Hoc quoque dicimus, nobis non summam vim in hoc sitam esse, num hic, qui baptizatur, credat nec ne; per hoc enim baptismo nihil detrahitur; verum summa rei in verbo et praecepto Dei consistit. Wenn das Wort bei dem Wasser ist, so ist die Taufe recht, obschon mein Glaube nicht dazu kömmt; denn mein Glaube machet nicht die Taufe, sondern empfähet die Taufe. Wenn also auch die Kinder nicht gläubeten, welches doch nicht ist, so wäre doch die Taufe recht, und soll sie niemand wieder täufen.") — Weit ausführlicher aber über denselben Gegenstand in seinem Zusammenhange erklärt sich Luther in mehreren Stellen seiner Privatschriften; schon in der Kirchenpostille Ev.-Pred. Dom. 3. p. Epiph. (Lpz. A. XIII. S. 358 ff.): „Nun ist die Frage, wo die jungen Kinder bleiben, so sie doch noch keine Vernunft haben, und für sich selbst nicht mögen gläuben (Röm. 10, 17.) . . Auf diese Frage haben die Sophisten . . eine solche Antwort erdichtet, daß die jungen Kinder werden ohne eignen Glauben getäuft, nehmlich auf den Glauben der Kirchen, welchen die Pathen bekennen bei der Taufe . . Aus dieser Lügen sind sie weiter gefahren, daß sie haben gelehret und auch noch halten, die Sacramente haben solche Kraft, daß ob du schon keinen Glauben habest und das Sacrament empfähest, so du nicht im Fürsatz seiest zu sündigen, so kriegest du doch die Gnade und der Sünden Vergebung ohne allen Glauben . . Die heiligen alten Väter haben doch ein wenig baß davon, wiewohl nicht klärlich genug geredet, die nicht sagen von solcher erdichteten Kraft der Sacramente, sondern sagen also, daß die jungen Kinder werden getauft im Glauben der chr. Kirchen Aber weil sie nicht dasselbige gründlich ausstreichen, wie derselbe chr. Glaube den Kindern zu Hülfe komme, ob sie da-

sie die Erzeugung des erst nach der Taufe allmählig sich mehr entwickelnden Glaubens des Kindes (ohne etwa die Confirmation als

---

durch einen eignen Glauben überkommen, oder nur also auf den chr. Glauben sie selbst ohne Glauben getauft werden, fahren die Sophisten zu ꝛc. . . Wo die Taufe nicht thut, und gibt den Kindern', das sie den Alten thut und gibt, so ists nicht dieselbige Taufe, ja es ist keine Taufe, sondern ein Spiel und Spott der Taufe, sintemal keine Taufe mehr ist, denn die, so da selig macht. . . Darum sagen wir hier also zu und schließen: daß die Kinder in der Taufe selbst gläuben, und eigenen Glauben haben, denselben Gott in ihnen wirket durch das Fürbitten und Herzubringen der Pathen im Glauben der chr. Kirchen; und das heißen wir die Kraft des fremden Glaubens, nicht daß jemand durch denselben möge selig werden, sondern daß er dadurch als durch seine Fürbitte und Hülfe möge von Gott selbst einen eignen Glauben erlangen, dadurch er selig werde . . Also sagen wir auch hier, daß die Kinder nicht werden im Glauben der Pathen oder der Kirchen getauft, sondern der Pathen und der Christenheit Glaube bittet und erwirbet ihnen den eigenen Glauben, in welchem sie getauft werden und für sich selbst gläuben. Deß haben wir starke und feste Sprüche: Matth. 19, 13. 14. 15.; Marc. 10, 13. 14. 16.; Luc. 18, 15. 16. . . Diese Sprüche wird uns niemand nehmen, noch sie mit gutem Grund widerlegen. Denn hier stehet es, daß Chr. will unverboten haben, die Kindlein zu ihm zu bringen, ja heißt sie zu ihm bringen, und segnet sie, und gibt ihnen das Himmelreich . ., welches nicht seyn kann, sie haben denn eignen Glauben für sich selbst . . Also sagen wir auch hier, daß die Kindlein zur Taufe gebracht werden wohl durch fremden Glauben und Werk; aber wenn sie dahin kommen sind, und der Priester oder Täufer mit ihnen handelt an Christus statt, so segnet er sie, und gibt ihnen den Glauben und das Himmelreich. . . Aber wir wollen doch sehen ihre Ursache, warum sie die Kinder nicht gläubig halten . . Die Kinder sind nicht zur Vernunft kommen, darum könnten sie nicht gläuben? Wie wenn du durch solche Vernunft wärest schon vom Glauben kommen, und die Kinder durch ihre Unvernunft zum Glauben kommen? Lieber was Gutes thut die Vernunft zum Glauben und Gottes Wort? Ists nicht sie, die dem Glauben und Gottes Wort auf das höheste widerstehet, daß niemand für ihr zum Glauben kann kommen, noch Gottes Wort leiden will, sie werde denn geblendet und geschändet, daß der Mensch muß ihr absterben und gleich werden ein Narr, und ja so unvernünftig und unverständig, als kein jung Kind, soll er anders gläubig werden . . Dazu sage mir, wo bleibet die Vernunft des Christgläubigen, wenn er schläft, so doch sein Glaube und Gottes Gnade ihn nimmer läßt? Kann hier der Glaube ohne Zuthun der Vernunft bleiben, daß sie es nicht gewahr wird: warum sollte er auch nicht anfahen in den Kindern, ehe die Vernunft darum etwas weiß? . . Gottes Werke sind heimlich und wunderlich, wo und wenn er will; wiederum auch offenbarlich genug, wo und wenn er will, daß uns darüber zu urtheilen zu hoch und zu tief ist . . Welche nicht von sich selbst herkommen (zur Taufe), sondern herzugebracht werden, wie Christus heißt die Kindlein herzubringen, derer Glauben befiehl dem, der sie heißt herzubringen, und täufe sie

subjective Ergänzung der Taufe zu betrachten) in unmittelbare Verbindung mit der Taufe bringt.

Ueber die meisten übrigen einzelnen Punkte des Taufdogmas, namentlich auch über Verlust der Taufgnade (als solcher), über Wiederholung des Tauffacraments und Taufe der Häretiker, erklärt sich die lutherische Kirche im Wesentlichsten wie die katholische[1]); in letzterer Beziehung tauft sie also blos übertretende

---

auf desselben Befehl, und sprich: Herr du bringest sie her und heißest sie täufen, so wirst du wohl für sie antworten, da verlaß ich mich auf; ich darf sie nicht wegtreiben, noch ihnen wehren; haben sie das Wort nicht gehöret, dadurch der Glaube kommt, wie es die Alten hören, so hören sie es aber wie die jungen Kindlein. Die Alten fassens mit Ohren und Vernunft oft ohne Glauben; sie aber hörens mit Ohren ohne Vernunft und mit Glauben, und der Glaube ist so viel näher, so viel weniger der Vernunft ist, und stärker der ist, der sie herzubringet . . [Glaube an Gottes Wort ja gar viel ein ander und tiefer Ding ist, denn das, das die Vernunft mit Gottes Wort thut] . ., daß mich dünket, sollte eine Taufe gewiß seyn, so sei der Kinder Taufe die allergewisseste, eben um des Wortes Christi willen, da er sie heißt zu sich bringen, da die Alten von sich selbst kommen, und daß in den Alten mag Trügerei seyn der offenen Vernunft halben" rc. (Vergl. Ev.=Pred. D. 12. p. tr., Th. XIV. S. 260.: „Die Kindlein stehen da bloß und nackend an Leib und Seele, haben keinen Glauben, kein Werk. Da tritt her die christliche Kirche und bittet, Gott wolle ihm den Glauben eingießen, nicht daß unser Glaube dem Kinde helfen soll, sondern daß es einen eigenen Glauben gewinne" rc.; Ev.=Pred. D. 19. p. tr., Th. XIV. S. 347 a: „Wir sagen also, daß der fremde Glaube nicht helfe zur Seligkeit, wenn auch zwo Christenheiten dastünden. Der Christ muß selber gläuben an Christum; denn ich bin nicht für das Kind geboren, werde auch nicht für dasselbige sterben, es hat einen eigenen Tod und Geburt . . Also taufe ich das Kind nicht in meinen oder der Christenheit Glauben, sondern mein Glaube und der Christenheit bringet das Kind herzu, darum, daß er ihm gebe einen eigenen Glauben, daß es auch gläube, wie ich gläube" rc.; desgl. den trefflichen ganzen Brief von der Wiedertaufe, vom J. 1528, Th. XIX. S. 674 ff.; z. B. S. 680 f.: „Daß sie sagen, die Kinder können nicht gläuben, womit wollen sie das gewiß machen? . . Es ist ja nicht wider die Schrift, daß ein Kind gläube, wie St. Johannis Exempel zeigt . ., sondern der Schrift gemäß; so muß dein Grund wider die Schrift seyn, daß Kinder nicht gläuben mögen" rc.; u. a. Stellen).

1) Ueber Taufe der Häretiker und Taufwiederholung denkt dabei auch die reformirte Kirche, obschon nicht mit gleicher Motivirung, der lutherischen gleich; (die Taufwiederholung wird ausdrücklich von der Conf. Belg. art. 34. verpönt, — obschon ja die reformirte Kirche nicht in der Taufe selbst die Wiedergeburt, deshalb auch nicht ein gleich der Geburt selbst an sich Unwiederholbares mit der lutherischen Kirche darin erkennt —, und ebenso wird eine in der katholischen Kirche geschehene Taufe ausdrücklich von der Conf. Gall. art. 28. —

Socinianer und überhaupt Unitarier jedweder Art, und zwar nicht rebaptizat, sondern (nun erst) recte baptizat, wiewohl sie es sonst theils um des äußerlichen Bekenntnisses, theils um der Gefahr der inneren Berührung mit unreiner Lehre willen keineswegs für gleichgültig erklärt, in welcher Kirchengemeinschaft die Taufe verrichtet wird. Daß dabei dennoch lutherischerseits nicht auch offenbare an das Taufsacrament angebogene katholische superstitionelle Mißbräuche gebilligt werden können, ist selbstverständlich [1]).

Ueberhaupt aber ist, von all solchem nur Einzelnen abgesehen, im Allgemeineren — nächst jener katholischen Satisfactionstheorie für die persönlichen Sünden — der einzige bedeutende und öffentliche Streitpunkt zwischen beiden Confessionen hinsichtlich der Taufe doch immer nur der, wie er aus dem oben (§. 41., vergl. besonders S. 290 f. u. 293 f.) über die Erbsündendifferenz Bemerkten schon hervorleuchtet, daß die katholische Dogmatik behauptet, es werde durch die Taufe die Erbsünde ihrem Wesen nach ausgetrieben, die lutherische dagegen in tieferer Sünden- und — zufolge des Gegensatzes gegen das Magische des Opus operatum — lebendigerer, geistigerer Sacramentserkenntniß, die Schuld der Erbsünde und der Sünde überhaupt werde getilgt, obgleich sie selbst auch noch bleibe [2]); wozu dann, als eine Folge eben derselben di-

---

wie eine wenn nur auf den dreieinigen Gott durch Irrlehrer verrichtete Taufe von Calvin Epp. et Resp. ed. Genev. p. 458. — für gültig erklärt); ihre Ansicht von Verlust der Taufgnade aber ist eine andere, indem sie ja eine eigentliche Mittheilung von Taufgnade gar nicht kennt, als etwa nur bei den Prädestinirten, bei denen sie dann wieder auch keine Möglichkeit eines Verlustes statuirt.

1) So wird gelegentlich in der Conc.-Formel (p. 682. ed. W., p. 750. ed. H.) auch die Benutzung des Taufwassers, um Glocken zu weihen oder den Aussatz zu heilen, sowie die Ausstellung desselben zur Anbetung, als papistischer Mißbrauch verworfen.

2) Diese zwiefache und in sich doch eine Differenz ist dann freilich immer bedeutend genug, um das mittelst katholischer Taufe aufgerichtete Verhältniß der Rechtfertigung — ganz analog wie ja auch die ganze Gegenwart Christi in der Kirche katholischerseits nur als zeitweilige Opfergegenwart gefaßt wird — immer als ein nur in äußerlicher Weise hergestelltes zu kennzeichnen, wobei es doch nicht zu einem innerlichen Lebensverhältnisse und einem auf die Treue Gottes in Christo gegründeten perpetuirlichen Gnadenbesitze für den Getauften kommt, vielmehr die Gnade als eine von außen kommende Hülfe und Unterstützung der

vergirenden Sacramentserkenntniß und desselben lutherischen Gegensatzes gegen das katholische Opus operatum, eben nur noch der Dissensus hinsichtlich der Kindertaufe hinzu zu nehmen ist, dessen Princip dann aber freilich nicht ohne den bedeutendsten Einfluß auch auf die ganze Taufpraxis in manchen anderen Beziehungen[1]) dastehen konnte.

2. Die griechische Kirche sodann stimmt mit der r. katholischen in der Lehre von der Taufe wesentlich fast ganz überein, nur daß sie nun auch ein äußeres Administrationsstück zu diesem Wesentlichen mit rechnet, die r. katholische aber davon abschneidet.

Nach der Lehre der griechischen Kirche nehmlich, wie sie in der Confessio orthodoxa ausgesprochen wird, nimmt die Taufe, als das erste Sacrament, das zuverlässige Siegel des ewigen Heils, alle Sünden hinweg, bei Kindern die Erbsünde, bei Erwachsenen diese und die persönlichen Sünden. Sie erneuert den Menschen, versetzt ihn wieder in den Zustand der Gerechtigkeit und Unschuld, in dem er sich vor dem Falle befand, und macht ihn zu einem Gliede des Leibes Christi[2]). Deshalb ist die Taufe nothwendig, und auch bei den Kindern anzuwenden[3]). Ordentlicherweise von Priestern verrichtet, kann sie im Nothfall doch auch von jedem Christen beiderlei Geschlechts verwaltet werden[4]); und selbst die von

---

menschlichen Freiheit gegenüber stehen bleibt, und letzterer die Arbeit zufällt, sich kraft solcher Hülfe die Seligkeit nunmehr erst selbst zu verdienen.

1) Z. B. bei Juden- und Heidentaufen, welche nun gleichfalls die katholische Kirche nur mit Rücksicht auf zuzurechnenden fremden Glauben verrichtet, während die evangelische eigenen Glaubenskeim auch hier im Auge hat und fordert.

2) Conf. orthod. p. 159 sq.: *Τὸ βάπτισμα τόσην δύναμιν ἔχει, ὅπου ἔστωντας καὶ νὰ μὴ δίδοται δεύτερον, εἶναι ἀναμφίβολος σφραγὶς τῆς σωτηρίας τῆς αἰωνίου, καὶ ποῖος νὰ εἶναι ὁ καρπὸς καὶ τὸ κέρδος τοῦ μυστηρίου τούτου, εὔκολα καθ' ἕνας τὸ γνωρίζει. Διατὶ πρῶτον σικώνει ὅλα τὰ ἁμαρτήματα, εἰς μὲν τὰ βρέφη τὸ προπατορικόν, εἰς δὲ τοὺς μεγάλους καὶ τὸ προπατορικὸν καὶ τὸ προαιρετικόν· δεύτερον ὁ ἄνθρωπος ἀνακαινίζεται καὶ ἀποκαθίσταται εἰς τὴν δικαίωσιν ἐκείνην, ὅπου εἶχεν ὅταν ἦτον ἀθῶος καὶ ἀναμάρτητος. . . ἔπειτα οἱ βαπτισθέντες γίνουνται μέλη τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ καὶ τὸν κύριον ἡμῶν ἐνδυόμεθα.*

3) Vergl. Conf. orthod. p. 158 sqq.; Jerem. in Actis Würtemb. p. 188.; Metroph. Critop. c. 7. p. 87.; Dosithei Confess. c. 16.

4) Vergl. Conf. orth. p. 159. (*εἰς καιρόν τινος ἀνάγκης ἠμπορεῖ νὰ τὸ*

Häretikern, wenn nur im Namen der Dreieinigkeit vollzogene Taufe ist gültig[1]). Bei Administration der Taufe aber endlich ist jedenfalls die dreimalige Untertauchung ein Wesentliches, weil eben nur so der Täufling ganz von der Erbsünde gereinigt werden kann[2]); und dies allein nun eben ist der Punkt, in welchem die griechische Kirche bestimmt von der römisch-katholischen divergirt, welche letztere (mit Beipflichtung Calvins) jenen Gebrauch ja für ganz indifferent nimmt, während Luther ihn als den ursprünglichen doch höchstens immer nur der christlichen Freiheit empfiehlt[3]).

κάμῃ τὸ μυστήριον τοῦτο καὶ κοσμικὸν πρόσωπον ἀνδρὸς ἢ γυναικός); Metroph. Critop. und Dosithei Confess. ll. cc.

1) Vergl. Conf. orthod. p. 157. (Indeß soll — nach Heineccius — doch wenigstens in der russischen Kirche lange eine Wiedertaufe christlicher Convertiten üblich gewesen seyn.)

2) Die Conf. orthod. p. 157. hebt diese κατάδυσις (καταδύεσθαι τρὶς ἐν τῷ ὕδατι) als nothwendig hervor; desgleichen Metroph. Critop. Confessio p. 86. und Jerem. in Act. Würtemb. p. 238.

3) Bis ins 13. Jahrh. war ja auch im Abendlande die Untertauchung gewöhnlich gewesen, war aber alsdann bei den Lateinern durch die Besprengung verdrängt worden. Noch Thomas Aquinas Summ. P. III. qu. 66. art. 6. („in immersione expressius repraesentatur figura sepulturae Christi, et ideo hic modus baptizandi est communior et laudabilior“) gibt der Untertauchung den Vorzug, obschon er dieselbe nicht nothwendig findet („Ablutio fieri potest per aquam, non sol. per modum immersionis, sed et. per mod. aspersionis vel effusionis . . ., quamvis tutius sit baptizare per mod. imm. . . Immersio non est de necessitate baptismi“). Dem Catech. Rom. II, 2, 17. sodann erscheint der Unterschied zwischen Beidem ganz und gar adiaphoristisch. Auch in der lutherischen, wie in der reformirten Kirche demnächst ist statt der Untertauchung die Besprengung gewöhnlich geworden (zufolge modernster Weichlichkeit häufig selbst nur Berührung), und daß, wenn die Taufe nur stiftungsgemäß auf Vater, Sohn und Geist und mit Wasser vollzogen wird, die Frage, ob durch Untertauchung oder Besprengung, ohne dogmatisches Moment ist, steht beiden ja fest. Gleichwohl ist zuzugeben, daß manche einzelne Stellen Luthers und der lutherischen Symbole, ohne die Differenz im Gebrauche sehr wichtig zu machen, doch mehr für Untertauchung sind; vergl. Luthers Sermon vom Sacr. der Taufe, Lpz. A. Th. XXII. S. 139.: „Die Taufe heißet auf Griechisch baptismus, zu Latein mersio, d. i. wenn man etwas ganz ins Wasser tauchet, das über ihm zusammengehet. Und wiewohl an vielen Orten der Brauch nimmer ist, die Kinder in die Taufe gar zu stoßen und zu tauchen, sondern sie allein mit der Hand aus der Taufe begeußt, so sollt es doch so seyn und wäre recht, daß man nach Laut des Wörtleins Taufe das Kind oder jeglichen, der getauft wird, ganz hinein ins Wasser senkte und täufte, und wieder herauszöge; denn auch ohne Zweifel in

§. 62.

Lehre der kleineren Secten von der Taufe.

Durchaus wesentlicher, als die r. katholische und griechische Kirche von der lutherischen, unterscheidet sich in der Lehre über die Taufe von derselben — wie bereits aus §. 60. erhellet — die reformirte; und die Lehre sämmlicher kleineren eigenthümlichen Kirchenpartheien oder Secten nun von der Taufe ist eben nichts anders, als eine nur, mehr oder minder modificirte oder selbst noch fortgebildete, reformirte. Dabei behauptet der Swedenborgianismus zunächst noch eine zwischen der lutherischen und reformirten gewissermaßen mittlere Stellung, obwohl doch immer nicht ohne wesentlichen Anschluß an die letztere. Der Arminianismus hat die reformirte Tauflehre noch mehr rationalisirt und verdünnt, und selbst die Kindertaufe, die er ursprünglich als ein durch hohes Alter sanctionirtes Adiaphoron beibehalten, späterhin fallen lassen. Der Mennonitismus und Baptismus führt schlechthin alle Wirkung der Taufe nur auf die Gesinnung des Täuflings zurück, und tauft deshalb nur Erwachsene. Der Socinianismus erklärt die Taufe für einen ursprünglich nur apostolisch temporellen Ritus der Aufnahme in die Christengemeinschaft, ohne alle weitere Wirkung, und die Kindertaufe für zwecklos und unvernünftig, wenn immerhin

---

deutscher Zungen das Wörtlein Taufe herkömmt von dem Wort Tiefe, daß man tief ins Wasser senket, was man täufet" 2c.; dess. Epistelpred. D. 6. p. tr., Lpz. A. XIV, 139.: „Wisset ihr nun, warum und wozu ihr getauft seid, und was es bedeutet, daß ihr unter das Wasser getaucht, daß es über euch zusammen gegangen?" 2c. vergl. mit S. 141.; Kl. Katech. Taufe Nr. 4: „Es bedeutet (solch Wassertaufen), daß der alte Adam . . soll ersäufet werden . ., und wiederum täglich herauskommen und auferstehen ein neuer Mensch 2c.," und Gr. Katech. Taufe p. 548.: „Das Werk aber oder Geberde ist das, daß man uns ins Wasser senket, das über uns hergehet, und darnach wieder herauszeucht: diese zwei Stücke, unter das Wasser sinken und wieder herauskommen, deutet die Kraft und Werk der Taufe" 2c. Calvin dagegen erklärt sich analog dem Catech. Rom., ihn in der Indifferenzirung nur selbst noch überbietend, über diesen Gegenstand Institut. IV, 15, 19. dahin: „Caeterum mergaturne totus qui tingitur, idque ter an semel (selbst also ein= oder dreimaliges Untertauchen ist ihm ganz adiaphoristisch), an infusa tantum aqua aspergatur, minimum refert; sed id pro regionum diversitate ecclesiis liberum esse debet. Quamquam (was natürlich auch er weder in Abrede stellen kann, noch will) et ipsum baptizandi verbum mergere significat, et mergendi ritum veteri eccl. observatum fuisse constat."

auch unschädlich und tolerabel. Der Quakerismus endlich will als consequenter Spiritualismus von äußerer Taufe überhaupt nichts wissen, indem er das ganze Institut nur innerlich deutet.

1. Swedenborg lehrt von der Taufe[1]), daß sie eine innere Reinigung durch drei Stufen hindurch bewirken solle: erstens führe sie in die christliche Kirche ein; zweitens werde durch ihre Vermittlung der Christ zur Erkenntniß und Anerkenntniß des Heilandes und Erlösers gebracht; drittens solle der Mensch in ihr durch den Herrn wiedergeboren werden. Diese drei Zwecke der Taufe seien aber an sich Eines und dasselbe, und verhielten sich zusammen wie Ursach und Wirkung und die Vermittlung beider. Hienach behauptet die Swedenborgische Lehre von der Taufe denn allerdings eine Mittelstelle zwischen der lutherischen und reformirten. Dennoch schließt sie sich immer wesentlich mehr an die letztere als an die erstere an, wie denn ausdrücklich auch, die Gesammtlehre von der Taufe kurz zusammenfassend, der Swedenborgische Katechismus (Fr. 25.) unter den beiden sacramentlichen Mitteln, bei der Wiedergeburt zu unterstützen, die Taufe nur für „das mit göttlichem Einfluß begleitete Zeichen und Mittel der Einführung in die Kirche des Herrn" erklärt.

2. Dagegen sind die Arminianer in Relaxirung der reformirten Lehre von der Taufe noch fortgeschritten. Schon die Arminianische Definition der Sacramente überhaupt (s. §. 58.), daß sie Bundeszeichen seien, mittelst deren Gott seine Gnade den Menschen versinnliche und besiegle, der Mensch aber sich zum Gehorsam gegen Gott verpflichte, führt auf ein Noch-Ueberbieten der reformirten Lehre hin, zumal da bald selbst auch diese Definition noch für zu viel sagend erklärt ward, und man eigentlich über die Wirkungsweise der Sacramente gar nichts zu wissen bekannte. Die Arminianer[2]) betrachten die Taufe demgemäß als einen äußeren von

---

1) S. Vera chr. rel., ed. angl. Vol. II. p. 389.

2) Und besonders genau erklärt sich unter ihnen Limborch Theol. christ. V, 67, 5. — Vergl. indeß auch die Begriffsbestimmung Conf. Remonstr. 23, 3.: „Baptismus est primus N. T. publicus et sacer ritus, in quo foederati omnes (nullo aut aetatis aut sexus discrimine) per solennem aquae ablutionem ecclesiae inseruntur et cultui divino initiantur, sive idcirco in nomen patris et filii et sp. s. aquae immerguntur vel aqua abluuntur, ut hoc veluti symbolico signo ac sacra tessera confirmentur de gratiosa Dei erga ipsos voluntate, quod sicut aqua sordes

Christo verordneten Gebrauch, wodurch der Täufling theils sein Bekenntniß des Christenthums ausspricht, theils die Verheißung der göttlichen Gnade in sich bekräftigt. Unmündige Kinder zu taufen war sonach kein Grund mehr vorhanden[1]). Dennoch aber unterließ man die Kindertaufe anfangs darum nicht, weil dieselbe, ob auch in keiner Weise nothwendig, immer doch ein hohes Alter für sich habe und ihre Abschaffung Aergerniß geben könnte[2]), fand inzwischen allmählig diese Gründe natürlich ungenügend, und taufte alsdann Kinder nicht mehr[3]).

3. Den Mennoniten (sowie den Baptisten[4])) ist die Taufe Zeichen und Siegel der Einverleibung in Gottes Gemeine. Dieselbe theilt eine göttliche Kraft nicht mit, sondern versinnbildet nur

---

corporis abluuntur, ita ipsi per sanguinem et spiritum Christi (modo sua ipsorum culpa gratiosum hoc foedus irritum non fecerint) intus purgandi, sive a reatu omnium peccatorum plenissime liberandi, et tandem . . aeterna felicitate donandi sint; ac simul etiam ex altera parte ipsi obligentur, eoque palam declarent, se omnem salutem suam a solo Deo et Domino J. Chr. . . constanter exspectare, ipsi ex animo confidere, eique, abjectis peccator. omnium sordibus . ., virtute sp. s. per omnem vitam obedire velle."

1) Geschweige denn daß man etwa gar die Verdammniß ungetaufter Kinder behauptet hätte. Dies bestreitet Limborch Theol. christ. III, 5, 2. geradezu als einen Irrthum, und spricht den Satz aus: „Omnes infantes, sicut per Adamum moriendi necessitati subjiciuntur, ita nostro judicio ex morte liberantur per Chr., sive baptizati sint sive non."

2) Apolog. Remonstr. c. 23. p. 247.: „Remonstrantes ritum baptizandi infantes ut perantiquum . . haud illubenter etiam in coetibus suis admittunt adeoque vix sine offensione et scandalo magno intermitti posse statuunt; tantum abest, ut eum seu illicitum aut nefastum improbent ac damnent. Sed nec abitrantur tamen propterea, eum ut praecise observatu necessarium vel ex praecepto Chr. vel ex traditione apost. vel alia certa atque indubitata auctoritate tenendum, urgendum aut imperandum esse."

3) In ähnlicher Indifferenz, wie die Kindertaufe, wird dann remonstrantischerseits auch die s. g. Ketzertaufe betrachtet, indem Episcopius Respons. ad dilemmata pontif. p. 162 sq. es für gleichgültig erklärt, ob die von Häretikern Getauften noch einmal zu taufen seien und getauft würden oder nicht, — und aus derselben Quelle fließt auch die im Verhältniß zu der reformirten Kirche größere, an sich gewiß achtungswerthe Nachsicht hinsichtlich der Nothtaufe (Apol. Conf. Remonstr. p. 246 sq. vergl. Limborch Theol. chr. V, 69, 3.).

4) Vergl. über diese Letzteren Alberti Briefe IV, 1316. 1341.

die stets aus Gott auf die Gläubigen ausströmenden Kräfte, so daß Alles dabei auf den Glauben des Täuflings ankommt[1]). Deshalb, weil nur Erwachsene glauben und bußfertig seyn könnten, verwerfen die Mennoniten die Kindertaufe[2]), selbst als antichristlich[3]), und taufen — in steter Verbindung mit einem vom Täufling selbst abzulegenden Glaubensbekenntnisse — ausschließlich Erwachsene[4]) (auch Convertiten, welche als Kinder bereits eine vermeintlich nichtige Taufe empfangen hatten[5])), und stets zwar durch völliges Untertauchen.

4. Zur Gestaltung der eigenthümlichen socinianischen Lehre

---

1) Ris Confess. art. 32.: „Tota externi baptismi actio nobis ante oculos ponit, testatur et significat, J. Chr. poenitentem et credentem hominem interne baptizare in lavacro regenerationis et renovatione sp. sancti, abluens per virtutem et merita sanguinis sui effusi omnes animae maculas atque peccata, et per virtutem et operationem sp. s., qui vera . . aqua est, internam animae malitiam, redditque eam coelestem, spiritualem“ cet. Vergl. die folg. Anmerk.

2) Ris Conf. art. 31.: „Sacer baptismus est externa, visibilis et evangelica actio, in qua sec. Chr. praeceptum et praxin apostolor. ad finem sanctum aqua baptizantur in nomine patris, f. et sp. s., qui doctrinam sancti evangelii audiunt, credunt et libenter poenitenti corde accipiunt. Tales enim jussit Christus baptizari, *sed neutiquam infantes.*“ Auch in der Confess. der verein. Fries. u. Deutsch. ist nur von bapt. adultorum die Rede; und in den Frankenthaler Verhandlungen wird die Kindertaufe verworfen als von Chr. nicht geboten, und behauptet, „infantes salvari absque baptismo per merita Christi, et nemini signum baptismi convenire nisi credenti“ (s. Schyn Plen. deduct. p. 236.).

3) Vergl. das Horn. Bekenntniß Art. 21.: „Es wird mit großen Reden verworffen die Taufe der jungen nichts wissenden Kinder; sondern halten dieselbe vor eine Menschenpflanzung im Reiche des Antichrists verfiret, welche mit Recht gebühret ausgerottet und verworffen zu werden, nachdemmahle in dem gantzen N. T., noch von seinen Aposteln im geringsten nichts davon befohlen noch geschrieben ist; sondern ist in der That nichts anders, als eine Verachtung und Vertretung der wahren Taufe Christi, in vielen Theilen streitig gegen dieselbe.“

4) Die gewöhnliche Taufzeit ist neuerdings das Alter von 18 bis 22 Jahren; doch wird die Taufe öfters theils aus Gleichgültigkeit gegen dieselbe, theils aus Vorurtheil, auch erst im 30. bis 50. Jahre verrichtet; s. Fliedner Collectenreise nach Holland und England Th. I. S. 138.

5) Das Bekenntn. der verein. Fries. u. Deutsch. art. II. sagt zwar: „Hominem sub conditione verae poenitentiae et scripturae conformis fidei semel baptizatum nunquam rebaptizamus.“ Diese Worte sollen aber eben zugleich einer Kindertaufe den Charakter eigentlicher Taufe nehmen.

von der Taufe wirkte F. Socin's besondere persönliche Stellung nicht unwesentlich mit. Die polnischen Unitarier, an die er sich anschließen wollte, hatten von ihm verlangt, daß er zuvor sich von neuem taufen lassen solle. Er verweigerte dies aber, und legte die Weigerungsgründe dar in seiner Disputatio, an homini christiano *aquae baptismo* carere liceat. Er erklärte hier Wiedertaufe für erlaubt, wenn sie jemand verlange, nicht aber für nothwendig, und dies zwar aus dem charakteristischen bedeutungsvollen Grunde, weil für die Wassertaufe überhaupt kein Befehl Christi vorhanden sei, und man also nicht blos die Kindertaufe, sondern jede Taufe überhaupt unterlassen könne [1]). Demzufolge wurde dann im Rakauischen

---

1) Keinesweges, erklärt Socin in der Schrift de baptismo aquae, habe Christus selbst die Taufe als Initiationsritus angeordnet, sondern in den Stellen Matth. 28, 19. und Marc. 16, 16. bedeute das βαπτίζειν blos einweihen zum christlichen Bekenntnisse ohne alle Beziehung auf Wasseruntertauchen; die Apostel aber hätten, und zwar ohne Vorschrift Christi, nur die erwachsenen Juden und Heiden, und auch diese nicht immer, getauft (cap. 2. 3. 15. [p. 720.: „Cum eo tempore aliquis externus ritus ad eos initiandos, qui ad Christum convertebantur, adhibendus esset, nullus decentior videri potuit, quam is, qui non modo novitatem illam vitae Christianor. propriam ac peccatorum per Dei gratiam condonationem atque abstersionem repraesentaret, ut sic dixerim, et paene ob oculos poneret, verum etiam in Dei populo jam receptus et frequenti usu comprobatus fuisset"]). Auf dieser Basis ruht denn die ganze weitere Socinische Auslassung über die Taufe, namentlich über den nur temporären Zweck und die Entbehrlichkeit derselben, (c. 16. p. 734 b: „Abunde probatum, non fuisse omnibus, qui Christi discipuli esse velint, peraeque et in perpetuum aquae baptismum suscipiendi praeceptum datum, et ob eam rem posse quempiam et nominari et revera esse Christianum, licet aquae baptismum vel nunquam vel non rite, cum tamen posset, acceperit"), aber zugleich auch über ihre Statthaftigkeit überhaupt (c. 17. p. 736 a: „Quoniam passim receptum est, ut qui ecclesiae annumerari debeant, aquae baptismo sint tincti: tingantur porro aquae baptismo omnes, qui pro jam tinctis non habentur; nihil enim prohibet, quominus id fieri possit, quamvis ut fiat praeceptum non fuerit") und in gewissen Fällen selbst Räthlichkeit (p. 736 b: „Dico censere me, ut quicunque ex Judaeis vel Turcis vel aliis, qui J. Chr. religionem minime profitentur, ad ipsum Chr. convertuntur, in ipsius J. Chr. nomen omnino aqua baptizentur ipsique ea ratione initientur. Etsi enim ea de re nullum expressum et perpetuum mandatum exstat, apostolos tamen, qui id facere consueverunt, imitari decet"), u. s. w. Hinsichtlich der Kindertaufe insbesondere, und zunächst der Taufe von (unitarischen) Christenkindern, bestimmt Socin (c. 17. l. c. p. 737 a.), „ut, quando . . non, vel si infantes baptizentur, id per se ipsum quidquam mali parere posse videtur, potestas unicuique fiat suos infantes vel baptizandi vel secus." („Hanc — fährt er dann fort — infantium

Katechismus anfangs die Taufe nicht einmal unter die praecepta Christi gestellt[1]), sondern nur als apostolischer Gebrauch bei den Proselyten aufgeführt[2]), die Kindertaufe jedoch, wennschon ohne Verdammung derer, welche sie übten, ausdrücklich gemißbilligt[3]). In späteren Ausgaben des Katechismus aber hat man sich dazu verstanden, die Taufe praeceptum Christi zu nennen, und mit dieser und ähnlichen späteren Modificationen ist die gesammte socinianische Lehre von der Taufe im Zusammenhange denn folgende[4]):

a. Die Taufe ist nur ein Ritus[5]), allerdings von Christo ein-

---

suorum baptizandi vel non baptiz. libertatem ad eos etiam extendimus, qui tum primum ad Chr. ecclesiam sunt aggregandi.") „Qui autem infantes ex fratribus nati baptizati non fuerint, ii . . postquam ita adoleverint, ut suae fidei rationem reddere possint, in J. Chr. nomen aqua tingantur." — Bei allen diesen Aeußerungen Socins versteht sich denn vollkommen auch die in s. ep. Opp. I. p. 383.: „De aqu. bapt. ego ita sentio, eum ecclesiae in perpetuum praescriptum non fuisse" cet. „Dico, aquae bapt. ad ecclesiam externam hoc tempore instaurandam meo judicio nihil pertinere remque indifferentem esse, atque idcirco non esse, quod de eo quidquam explicatius dicam."

1) Cat. Rac. qu. 333.: „Quae vero sunt praecepta Domini Jesu, ut vulgo vocant, ceremonialia? Est unum duntaxat, coena nempe Domini."

2) Cat. Rac. qu. 345.: „Quid vero sentis de aquae baptismo? Id quod sit ritus exterior, quo homines vel e Judaismo vel e Gentilismo ad religionem christianam accedentes manifeste profitebantur, se Christum pro Domino agnoscere."

3) Ib. qu. 346. 347.: „Num ergo ad eum ritum infantes pertinent? Nullo pacto. Nam nec in scripturis ullum mandatum aut exemplum ea de re habemus, neque ipsi, ut res ipsa indicat, Christum pro suo servatore agnoscere per aetatem possunt. Quid vero de iis sentiendum est, qui infantes baptizant? Quantumvis hac in re errent, non licet tamen ideo eos condemnare, modo alioquin idololatrae non sint, sed pie secundum Chr. praecepta vivant, et alios sententiam ipsorum repudiantes non persequantur. Non consistit enim regnum Dei in hujusmodi externis" cet.

4) S. Catech. Racov. quaest. 345—351.

5) Und zwar (nach Cat. Rac. qu. 345. in späteren Ausgg.) „ritus initiationis, quo homines, agnita Christi doctrina et suscepta in eum fide, Christo auctorantur et discipulis ejus seu ecclesiae inseruntur, renuntiantes mundo et moribus erroribusque ejus, profitentes vero, se patrem et filium et sp. s., qui per apostolos locutus est, pro unico duce et magistro religionis totiusque vitae et conversationis suae habituros esse, ipsaque sui ablutione et immersione ac remersione declarantes ac veluti repraesentantes, se peccatorum sordes deponere, Christo consepeliri, proinde commori et ad vitae novitatem resurgere velle, utque id reipsa praestent sese obstringentes, simul etiam hac professione et obligatione

gesetzt, zunächst aber blos für die damalige, die apostolische Zeit, zur feierlichen Aufnahme der Juden und Heiden in die Christengemeinschaft, die einer Versinnlichung der Sündenvergebung und inneren Reinigung bedurften[1]).

b. Obgleich die Taufe so nun eigentlich nur eine temporäre Bedeutung hat, so kann sie doch auch auf neuere Proselyten angewandt werden, wiewohl dies doch immer nur kraft der apostolischen Praxis, nicht kraft eines Befehls Christi.

c. Die Kindertaufe ist etwas Ueberflüssiges, Zweckloses, und daher Unvernünftiges. Die Kinder können Christum noch nicht als Erlöser anerkennen und an ihn glauben, und in der Bibel findet sich weder Vorschrift, noch Beispiel einer Kindertaufe. Doch schadet immerhin auch dieselbe als äußerlich Ding nichts, und kann somit geduldet werden[2]).

d. Alle von anderen Kirchen behaupteten Wirkungen der Taufe, vor Allem Wiedergeburt, dürfen nicht geglaubt werden[3]).

---

facta symbolum et signum remissionis peccatorum ipsamque adeo remissionem accipientes." (Als Form dieses Ritus wird dabei, p. 222. der letzten Revision, ausschließlich das Untertauchen festgestellt. „Non recte dicis — heißt es antithetisch —, eos infantes baptizare; non enim baptizant, quod sine totius corporis in aquam immersione et ablutione fieri nequit, sed verticetenus tantum leviter adspergunt; . . quem tamen errorem . . christiana caritas tolerare suadet.")

1) Vergl. Socin. de bapt. aqu. p. 270, ob. S. 519.

2) Cat. Rac. p. 222. der letzten Revision: „Numquid ad baptismum infantes pertinent? Siquidem veteris apost. eccl. morem spectes et finem, in quem hic ritus fuit ab apostolis institutus, ad infantes non pertinet, cum in scripturis nec mandatum nec exemplum ullum hac de re habeamus, nec ipsi fidei in Chr. . . adhuc capaces sint . . Tamen errorem (paedobaptismi) adeo inveteratum et pervulgatum christiana caritas tolerare suadet."

3) Eine gewisse Beziehung der Taufe zur Sündenvergebung nimmt allerdings auch Socin de bapt. aqu. c. 7. (sowie der Catech. Rac. qu. 345. in späteren Editt.; s. S. 520. Anm. 5.) an, der Taufe nehmlich, insofern sie professio (et obligatio) ist; „verum professio ista externae illi ablutioni alligata non est, adeo ut etiam alio modo fieri non queat" (de bapt. aqu. l. c.); „peccatorum remissionem . . per aquae bapt. adumbratam quidem fuisse et dari quodammodo consuevisse [Hebr. 6, 1. 2.] . ., hoc non alia ratione intelligendum est, quam id, quod de donatione sp. s. per manuum impositionem commemorat (scriptura), ut scil. res, quae dabatur, nullo modo ipsi ritui externo alligata esset, nec ab ipsius vi aliqua proficisceretur" (ib. p. 744 b.). Dagegen erklärt über die Wiedergeburt ohne die geringste Zweideutigkeit der Cat. Rac. qu.

5. Die Quäker endlich wollen ganz folgerecht nach ihrer Lehre oder Nichtlehre von den Sacramenten überhaupt auch von äußerer Taufe gar nichts vernehmen. Die Taufe, welche Christus anordne, ist ihnen lediglich die innere Feuer- und Geistestaufe[1]). Wasser lösche das Feuer aus, die Aufmerksamkeit auf das Aeußere ziehe den Blick von dem allein nothwendigen Inneren ab. Demnach ist ihnen die Taufe allein die Abwaschung und Reinigung des Geistes von den Flecken der Sünde und der Wandel im neuen Leben[2]). Zu seiner äußerst gezwungenen biblischen Beweisführung, daß Christus einen äußeren Taufact gar nicht eingesetzt habe, hat übrigens Barclay auch Socins Schriften stark benutzt.

II. Abendmahl.

§. 63.

Allgemeines.

Das Sacrament des Abendmahls, biblisch aufgefaßt, erscheint nicht blos unter den Sacramenten als das bedeutungs-

---

348. (nach der späteren Textrevision, mit der indeß die frühere hier fast buchstäblich übereinstimmt) sich dahin: „Falluntur vehementer (qui putant, homines ritu baptismi regenerari). Etenim regeneratio est rationis et voluntatis nostrae transmutatio et ad Christi doctrinam compositio, ut ipsa vox regeneratio indicat. Verum ejusmodi transformatio in infantibus locum habere nequit. Qui ignorant, quae dextra et sinistra sit, tantum abest, ut res tanti momenti in eos cadat. Adultos vero, in quibus mentis et voluntatis transformatio locum habet, aqua vel ritu regenerari posse, tantum a veritate abest, ut etiam videatur quidpiam hoc idololatriae simile, cum aquae vel ritui hoc vel adscribitur vel sine expressa Dei voluntate adstringitur, quod ipsi Deo et sacro ejus verbo, eorum qui regenerandi sunt mentibus percepto, adscribi debet."

1) Wassertaufe, sagt der Katech. der Quäker cap. 11., sei nur etwas Johanneisches (Matth. 3, 11.).

2) Vergl. Barclai. Apol. thes. 12.: „Sicut unus est Deus et una fides, ita et unum baptisma, non quo carnis sordes abjiciuntur, sed stipulatio bonae conscientiae apud Deum per resurrectionem J. Chr., et hoc baptisma est quid sanctum et spirituale, scilicet baptisma spiritus et ignis, per quod consepulti sumus Christo, ut a peccatis abluti et purgati novam vitam ambulemus." Dazu den Commentar §. 6.: „Qui baptismum aquae necessariam christianae rel. institutionem faciunt, quae pura et spiritualis est et minime cerimonialis, novi foederis dispensationi derogant et rursus pro parte legales ritus et cerimonias consti-

vollste[1]), sondern auch überhaupt als der Höhepunkt des christlichen Glaubenslebens, material wie formal; formal, indem ja nur die wiederholte Abendmahlsfeier den Christen mit der Kirche als dem Leibe des Herrn in fortwährendem realen Zusammenhange erhält; material, indem nur das Abendmahl, als das leibhaftige Sich-mittheilen des lebendigen persönlichen Christus des Gottmenschen an die Gemeine, nach seiner ganzen vollen Wesenheit, die reale communicative Gemeinschaft Christi und der Gemeine vermittelt, und dadurch alles abstracte Erkennen und Glauben des Einzelnen[2]) in concretes, lebendiges Haben und Schauen verwandelt. Natürlich aber hat diese hohe materiale Bedeutung das Abendmahl doch immer ja freilich da nur, wo es in Wahrheit ist[3]).

Alle christlichen Kirchengemeinschaften nun[4]), mit einer einzigen Ausnahme, kommen zunächst in der Feier des Abendmahls überhaupt überein. Die Feiernden selbst aber theilen sodann sich

---

tuunt, quarum hic baptismus seu aquae lavatio una erat." — Die Kindertaufe insbesondere erklärt Barclay in derselben Thes. 12. für eine „mera traditio humana, cujus nec exemplum nec praeceptum in universa scriptura invenire est."

1) Daher auch seine alterthümliche (Luthersche) Bezeichnung als „das Sacrament" vorzugsweise oder „das hochwürdige Sacrament."

2) Auch in Beziehung auf die Rechtfertigung, als Mittelpunkt des christlichen Glaubens und Lebens, insonderheit.

3) „In legitimo nimirum ejus usu" Form. Conc. art. 7. p. 760. (S. die Stelle im Zusammenhange §. 64. gegen Ende). — Damit (daß nehmlich bei entstellter sacramentlicher Ordnung Gottes man also Leib und Blut Christi zu empfangen nicht meinen dürfe) stimmen dann auch Luthers Glaubensbekenntniß (unten im Anhange), sowie andere desselben Erklärungen; z. B. Luthers Schreiben an Herz. Ernst von Lüneburg bei de Wette Th. IV. S. 219 f. („Sollten wir uns nehmen lassen solcher Vereinigung, so müßten wir zu beiden Theilen gestatten, daß, wo unsere Leute etwa zu ihnen kämen und das Sacrament empfahen wollten, oder wiederum ihre Leute zu uns kämen, würde der unleidliche Irrthum angehen, daß unsere Leute eitel Brod und Wein empfingen, und doch gläubten, daß der Leib und Blut Christi wären, und ihre Leute bei uns den Leib und Blut Chr. empfingen, und doch gläubten, daß eitel Brod und Wein wäre; und der Greuel viel mehr"), sein strenges, gewaltiges Schreiben an die Frankfurter von 1533 bei Walch Th. XVII. S. 2135, 2c.

4) Für die Anschauung der bedeutendsten vgl. u. A. auch Sp., Die Abendmahlslehre der drei abendländischen Confessionen. Eine Studie zur comparativen Symbolik. In der Erl. Zeitschr. für Prot. u. Kirche. 1857 Mai S. 291 ff.

in zwei Hauptclassen, material, wie formal. Formal, insofern die Hauptmasse dasselbe unter beiden Gestalten gespendet wissen will, gegenüber nur dem Widerspruch der r. katholischen Kirche; wozu dann noch einige formale Discrepanzen aller gegenüber auch der griechischen Kirche hinzukommen. Material, insofern wiederum die Hauptmasse, gegenüber hier aber der reformirten Kirche und den Secten, im Abendmahle ein Gnadenmittel sieht, welches dem Empfangenden wirklich Göttliches mittheile, nehmlich Leib und Blut Christi real unter dem Brode und Weine; die Dissentirenden dagegen, einem Zeichen und Sache aus einander haltenden Spiritualismus überhaupt und einem Nestorianismus in der Lehre von Christi Person insbesondere gemäß, die leibliche Gegenwart und Mittheilung Christi leugnen, die Wirkung des Abendmahls eigentlich nur auf die des Glaubens reducirend. Beide materiale Hauptclassen aber gehen dann auch wieder je in zwei Unterclassen aus einander. Die evangelische Kirche auf der einen Seite hält nur das Daß der leiblichen Gegenwart Christi aufs bestimmteste fest, alle Grübelei über das Wie verpönend, während die r. katholische und griechische Kirche das Wie als Transsubstantiation bestimmen, indem sie zugleich das Abendmahl als stets zu wiederholendes Sühnopfer betrachten. Gleicherweise theilt denn auch auf der anderen Seite sich die zweite Hauptclasse in zwei Fractionen. Die Calvinisch reformirte Fraction strebt in gekünstelter Doctrin das objective Gotteswort mit der subjectiven Wahrnehmung zu versöhnen, indem sie von der einen Seite durch die Annahme eines Daseyns von etwas (vag genug mit Vermengung von Geist und Leib bestimmtem) viel Mehrerem, als Brod und Wein, für die Gläubigen bei oder neben dem Abendmahle sich der evangelisch-lutherischen Kirche nähert, während sie zugleich doch von der anderen durch bestimmte Leugnung aller leibhaftigen Gegenwart und Mittheilung des nach seiner Menschheit nur im Himmel beschlossenen Christus im Abendmahle als solchem sich aufs entschiedenste wieder von ihr scheidet. Die Zwinglisch reformirte Fraction mit den Secten dagegen schreitet auf weit einfacherem Wege, indem Zwingli selbst, die Arminianer und im herben Extrem die Socinianer nur die kahle, aber immerhin doch denkbare Vorstellung ausgebildet haben, wonach das Abendmahl blos als symbolische Ceremonie erscheint, während die Swedenborgianer und Mennoniten eine zwischen Cal-

vin und Zwingli mittle Stellung einnehmen. Natürlich daß dann nach Verschiedenheit der Theorie auch die Abendmahls praxis sich verschieden genug gestaltet.

Sämmtliche einzelnen christlichen Kirchenpartheien zuvörderst und im Allgemeinsten also stimmen mit einer einzigen Ausnahme darin zusammen, daß sie als einen von Christo eingesetzten Religionsgebrauch das Abendmahl wirklich feiern, indem nur allein die Quäker in ihrem consequenten Spiritualismus diese äußere Feier verwerfen.

Aber die das Abendmahl wirklich begehenden Christen demnächst zerfallen nun wieder, in zwiefacher Beziehung, in materaler wie formaler, in zwei Hauptclassen.

Formal insofern, als die evangelisch-lutherische Kirche[1]), so wie die reformirte[2]) und (wiewohl abweichend) die griechische Kirche (s. §. 68.), und die kleineren Secten[3]) der Einsetzung des Herrn gemäß glauben, daß das Abendmahl nur unter beiderlei Gestalt vollständig und wahrhaft empfangen werde,

---

1) Vergl. Augsb. Conf. Art. 22. Von beider Gestalt des Sacr.: „Den Laien wird bei uns beide Gestalt des Sacraments gereicht, aus dieser Ursach, daß dies ist ein klarer Befehl und Gebot Christi Matth. 26.: Trinket alle daraus" ꝛc.; Apol. C. A. art. 10. de utraque specie coenae Dom.: „Non potest dubitari, quin pium sit et consentaneum institutioni Christi et verbis Pauli, uti utraque parte in coena Domini. Chr. enim instituit utramque partem, et instituit non pro parte ecclesiae, sed pro tota ecclesia;" Schmalk. Artt. Th. III. Art. 6. „(Vom Sacr. des Altars halten wir . .) Und daß man nicht soll einerlei Gestalt allein geben . . Denn obs gleich wahr wäre, daß unter einer (Gestalt) so viel sei, als unter beiden, so ist doch die einige Gestalt nicht die ganze Ordnung und Einsetzung durch Chr. gestift und befohlen; und sonderlich verdammen und verfluchen wir in Gottes Namen diejenigen, so nicht allein beide Gestalt lassen anstehen, sondern auch gar herrlich daher verbieten, verdammen, lästern als Ketzerei und setzen sich damit wider und über Chr. unsern Herrn und Gott;" und Form. Conc. art. 7. p. 602.: „Rejicimus atque damnamus unanimi consensu . . sacrilegium, quo laicis una tantum pars sacramenti datur; cum nimirum contra expressa verba testamenti Christi calice illis interdicitur, atque ita sanguine Chr. spoliantur."

2) Vergl. Conf. Helv. II. cap. 21.; Art. Angl. 30.; Conf. Scot. art. 22. („Pontificii . . suffurando a populo poculum illud benedictionis horrendum sacrilegium commiserunt"), u. a. St.

3) Die Conf. Remonstr. 23, 5. erklärt sich ausdrücklich gegen die Kelchentziehung; die socin. und mennonit. Confessionen enthalten keine solche bestimmte Negative, die indeß durch die socin. und mennonit. Praxis gegeben wird.

die römisch-katholische Kirche dagegen (s. §. 67.) dasselbe für die Laien (so wie für die nicht administrirenden Geistlichen) auf blos die eine von beiden Gestalten beschränkt, indem sie behauptet, daß Christus in jeder von beiden vollständig vorhanden sei; und formal ebenso, doch nur in untergeordneteren Beziehungen, auch insofern, als von allen Kirchengemeinschaften nur die griechische Kirche, freilich gegen das apostolische Gebot (1 Cor. 11, 28.) der dem Abendmahlsgenusse als Gedächtnißfeier vorhergehenden Prüfung, auch Communion der Kinder zulässig findet, als ferner sie nur, die ursprüngliche Begehungsart in der That unschuldig verleugnend, aber freilich nicht gleich unschuldig Unwesentliches verwesentlichend, gesäuerten Brodes beim Abendmahle sich zu bedienen pflegt[1]), u. s. w.

Die materiale Hauptdifferenz dagegen — gemäß der oben S. 462 f. bezeichneten allgemein sacramentlichen Divergenz — liegt tiefer. Die lutherische Kirche nehmlich (s. §. 64.), so wie die r. katholische und die griechische sehen im Abendmahle ein Gnadenmittel, das dem Genießenden wirklich ein Himmlisches mittheilt, indem Christus in seiner lebendigen leibhaftigen Persönlichkeit als Gottmensch gegenwärtig darin ist, und so den Genießenden, nach deren voller menschlicher Wesenheit, selbst auch dem Leibe zum Segen als Keim der dereinstigen Auferstehung zum Leben, sich *mittheilt*[2]). Sie glauben mithin an eine reale Gegenwart des Leibes

---

1) Letzterer formale Punkt hat ja allerdings nicht entfernt die Bedeutung des erstbezeichneten sub una; denn wenn dem Stiftungsworte zuwider, welches mit Bestimmtheit Brod und Wein, was der Substanz nach das ist, als Abendmahlselemente fordert, der Kelch entzogen wird, so ist und bleibt das grauenvolles Sacrilegium, wogegen Fragen, ob so oder so geformtes und beschaffenes Brod, ob gemischter oder ungemischter Wein, und alle dergleichen gar kein dogmatisches Moment oder es nur in Zeiten haben, die über Nebendingen die Hauptsachen vergessen und solche Nebendinge zu Hauptsachen mit Knechtung der Gewissen haben machen wollen.

2) Wie die Taufe das, was das Wort in dem persönlichen Bewußtseyn wirkt, für die geistleibliche Natur des Menschen concentrirt, so auch das Abendmahl. Während aber dort eine Gemeinschaft Gottes mit dem Menschen durch den H. Geist vermittelt wird, so geht hier die specifische Wirkung vom σῶμα πνευματικὸν Jesu, von der Person des Herrn nach seiner menschlichen, gottmenschlichen Leiblichkeit aus, die dann als solche auch zunächst das leibliche Seyn des Menschen und von da erst den Geist ergreift; eine leibliche Wirkung nun aller-

und Blutes Christi im Abendmahle und an einen wahren, leiblichen Genuß desselben unter dem Brode und Weine[1]). Die reformirte Kirche (s. §. 65.) hingegen und die kleineren Secten (§. 66.)[2]) leugnen — als einfache theoretische und praktische Consequenz nestorianischer Theorie über die Person Christi, und tiefer noch dann eines eigentlich auch ihr erst zum Grunde liegenden allgemeineren Spiritualismus — alle leibhaftige Gegenwart und Mittheilung Christi nach seiner lebendigen Persönlichkeit im Sacrament, indem sie blos an irgend eine geistige Gegenwart Christi bei demselben glauben und kein wesentlich anderes durch das Sacrament zu empfangendes Heil kennen, als was subjectiver Glaube gewährt[3]).

---

dings eine weder empirisch, noch eine ausschließlich leibliche, wie sie nach dem Wesen unserer und Christi Geistleiblichkeit überhaupt und der directen Richtung des Einsetzungswortes an den sündenbewußten Geist insbesondere ja auch auf den Geist übergeht; doch aber immer eine leibliche, so daß leibliches Essen, wie einst Sünde und Tod, jetzt das Leben der Menschheit bedingt mittelst der Gemeinschaft mit dem Christus, welcher mit allen Kräften der Erlösungsthat all das Seine und — in der eignen Auferstehung und Verklärung seines Leibes der Lebensgrund für die Seinen — auch all dies Seine uns schenkt (Letzteres ein Punkt, der auf Joh. 6, 54. vergl. mit Phil. 3, 10. fest genug ruht, den schon die ältesten, zum Theil noch apostolisch gebildeten Kirchenlehrer Ignat. ad Eph. c. 20., Irenae. adv. h. IV, 18., Tertull. de resurr. c. 8. festhalten, und den auch Luther, z. B. Pred. Lpz. Ausg. XV; 612, wie J. Gerhard, loci de resurr. und de coena, behauptet, obwohl das kirchliche Bekenntniß ihn nicht besonders hervorhebt).

1) Dies wichtige Gemeinsame der eigenthümlichen lutherischen Abendmahlslehre mit der katholischen macht es denn auch erklärlich, wie erstere, im Grunde die ursprüngliche, — vergl, §. 64. bald nach dem Anfange — für Jahrhunderte doch so gar in letzterer hat auf- und untergehen können.

2) Wie aber bei allen diesen Secten nach der Reformation, so erscheint es selbst auch bei allen mittelalterlichen — so viele überhaupt nur vom Abendmahle noch etwas wissen wollten — (bei einem Berengar, den Petrobrusianern, Henricianern, Wycliffiten ꝛc., selbst die Waldenser und zum Theil die böhmischen Brüder nicht ausgenommen) als etwas Charakteristisches, daß sie anticipirend das Wesentliche der reformirten Abendmahlslehre festhielten (ein Fingerzeig mehr dafür, wie unter allen s. g. akatholischen Kirchenpartheien eben allein die lutherische Kirche auf, nicht neben, dem ächten uralt katholisch christlichen Stamme neue Zweige, Blüthen und Früchte zu treiben vermocht hat).

3) Selbst ein Spener in seinem Katechismus stellt den Inbegriff der reformirten Lehre vom Abendmahl nicht anders als mit den Worten dar: „daß der

Beide Hauptclassen aber theilen sich dann je wieder in mehrere Unterabtheilungen, die erste in zwei, weit von einander divergirende, die letztere in zwei oder drei, einander nähere, Unterabtheilungen. Die Unterabtheilungen der ersteren Classe bilden eben die lutherische Kirche einerseits, und die r. katholische und griechische andererseits; die Unterabtheilungen der letzteren Classe die Calvinisch reformirte Kirche einerseits, die Zwinglisch reformirte Kirche, so wie mehr noch im hellen Extrem die Arminianer und vollends Socinianer andererseits, dazu auch endlich noch, zwischen beiden Unterabtheilungen in einer gewissen, übrigens einheitslosen Mitte, ja wohl selbst nicht ohne alle Beziehungen zur ersteren Hauptclasse, die Swedenborgianer und Mennoniten, wenn man will auch (sofern Union nicht bloße Form ist) die Neu-Unirten.

Die lutherische Kirche, im Unterschiede von der katholischen, glaubt kindlich einfältig und demüthig nach dem Worte der Schrift an das Daß der leibhaftigen Gegenwart Christi im Abendmahle, wobei sie nur alle gotteslästerlichen und voreiligen Gedanken über

---

Leib und das Blut Christi dem Wesen nach allein droben in dem Himmel, auf Erden aber allein Brod und Wein zugegen sei, diese aber seien das Gedächtniß des Leibes und Blutes Christi, dabei der Glaube sich erinnere, und also ihrer auf eine geistlich figürliche Weise theilhaftig werde." Und treffend setzt Stahl a. a. O. S. 82. die reformirte Negation der lutherischen Position mit den Worten gegenüber: „Die lutherische Kirche bekennt die wirkliche Mittheilung des Leibes und Blutes Christi im Abendmahle: daß Christus im Abendmahl auch leiblich auf Erden gegenwärtig ist, daß sein Leib und Blut selbst („wahrer Leib und wahres Blut") empfangen und damit dem Menschen ein himmlisches Gut gewährt wird, das außer diesem Sacrament ihm nicht zu Theil wird. Sie bekennt die Mittheilung des Leibes und Blutes Christi durch das Mittel von Brod und Wein, daß sie „in, mit und unter dem Brod und Wein", „in Gestalt von Brod und Wein," in leiblichem Genuß, also „mit den Munde" empfangen werden. Sie bekennt die Mittheilung des Leibes und Blutes Christi rein durch die innewohnende Macht des Sacraments, unabhängig von der Glaubensbeschaffenheit des Empfangenden, daß dieselbe kraft der ersten Einsetzung Christi durch die Consecration d. i. die feierliche Anwendung der Einsetzungsworte, mit welchen der Diener der Kirche Brod und Wein dem Genießenden reicht, bewirkt wird, und deshalb überall bewirkt wird, wo Consecration und Genuß ist. Sie lehrt demgemäß endlich, daß auch der unwürdig oder ungläubig Genießende Leib und Blut Christi empfängt, nur nicht zum Segen, sondern zum Gericht. Alles das verneint die reformirte Kirche."

das Wie abschneidet, die positive Bestimmung des Wie aber keinesweges dem grübelnden menschlichen Verstande überläßt, sondern sich unter das göttliche Allmachtswort glaubend, ohne zu sehen, beugt [1]). Sie glaubt, dem festen Worte der Einsetzung gemäß [2]), ein sacramentliches wahrhaftiges Daseyn des Leibes und Blutes Christi [3]), von Gottes Allmacht um seines ein für alle Mal wahrhaftig gesprochenen und nun zu seiner Ehre auch frei zu bekennenden und nach seiner Ordnung segnend (in der Consecration) zu wiederholenden Verheißungswortes willen bewirkt [4]), in (oder deutlicher, zur Abwehr

---

1) Das ist ja eben das Eigenthümliche der lutherischen und allein der lutherischen Abendmahlslehre, in ihrem Unterschiede sowohl von der katholischen einer-, als von der reformirten andererseits, daß sie den menschlichen Glauben so lediglich an Gottes allmächtiges Wort bindet, ohne mit der katholischen und reformirten in verschiedenen Richtungen ihn irgendwie an der Krücke des begreifen wollenden Menschenverstandes gehen zu lassen: eine Eigenthümlichkeit, die nun allerdings eine größere Stärke und Tiefe des Glaubens fordert, dann aber auch allein — eben durch die Bindung an das allmächtige Wort — ihn allvermögend macht.

2) Daß die Einsetzungsworte durchaus nichts enthalten, was zu tropischer Fassung berechtigte (auch nicht für den ersten Abendmahlsact selbst; denn konnten die Apostel vor der Vollendung des Leidens des Herrns, vor seiner Auferstehung und Geistesausgießung auch des vollen Segens seines Leibes und Blutes nicht theilhaftig werden, so war ihnen für alle dadurch bedingte Acte der Heilsvollendung doch in der ersten Abendmahlshandlung Leib und Blut des Herrn gewährt, und der ersten Abendmahlsfeier blos significative Bedeutung geben zu wollen, wäre nicht um ein Haar minder willkührlich, als einer der folgenden), daß sie nur also aus heterogenem Zweck, um das überschwengliche Wunder göttlicher Barmherzigkeit auszumerzen (und warum dies dann hier blos, und nicht auch bei der Lehre von der Menschwerdung Gottes und von der Schöpfung?), tropisch gedeutelt werden könnten, und daß, wenn die einfach tropische Auffassung verwerflich ist, es nicht minder auch die uneinfach, verkünstelt tropische ist, welche dieselben heterogenen Tendenzen, nur verhüllt, verfolgt, bedarf hier ja wohl keines Erweises. Wem aber solch Wunder herablassender Gnade zu groß ist, daß er es auszumerzen sich gedrungen sieht, ists dem überhaupt wohl mit dem Glauben an die Wunder des göttlichen Heilsrathes in der Menschwerdung des ewigen Sohnes ein Ernst, daß er sie nicht in dem Prokrustesbette eines blöden Verstandes verkrüppele?

3) Ein Daseyn freilich nur mittelst einer Einheit menschlicher und göttlicher Abendmahlshandlung, nicht etwa irdischer und himmlischer Abendmahls-Materie (von s. g. Consubstantiation und Impanition kann so wenig, als von Transsubstantiation, die Rede seyn).

4) Denn allerdings nur stiftungsgemäß vollzogen, auf Grund des in der

irriger Vorstellung, in und unter, oder noch deutlicher, zur Veranschaulichung zugleich des Begriffs sacramentlicher Einigung, in, mit und unter) den Abendmahlselementen (die nach 1 Cor. 10, 16. u. 11, 28. ja freilich auch ihre eigne Substanz behalten) während der sacramentlichen Feier, so zwar, daß dabei jeder objectiv Theilnehmende an dem Genuß der Elemente natürlich dann auch des Herrn Leib und Blut, was ja objectiv vorhanden, eben so natürlich doch aber nur der subjectiv Gläubige es zum wirklichen Segen empfängt[1]).

Die r. Katholiken[2]) und Griechen dagegen behaupten eine durch den Priester im Augenblick und mittelst der priesterlichen Consecration geschehende bleibende Verwandlung des Brodes und Weines in die Substanz des Leibes und Blutes Christi, und dies empfängt, nach dem Sinne der katholischen Kirche, in Gemäßheit ihres tief liegenden theoretischen, wie praktischen Grundirrthums (§. 58. S. 467.), ein jeder Theilnehmer — wenn er nur nicht wissent- und willentlich widerstrebt — zum Heile, ganz abgesehen vom Glauben, ex opere operato. Außer dieser Lehre von der Transsubstantiation, welcher zufolge denn die katholische Kirche die consecrirte Hostie den Gläubigen zur Adoration darbietet und die nicht genossenen als Leib Christi sorgfältig aufbewahrt, zugleich aber in entschiedener Abhängigkeit von dieser Verwandlungslehre, ist es auch ferner und hauptsächlich der r. katholischen und griechischen Kirche eigenthümlich, daß beide, wenngleich nur die römisch-katho-

---

Consecration verkündigten Stiftungswortes und im Einklange der ganzen Action mit diesem, ist das Abendmahl auch wirkliches Abendmahl. (Wo denn also etwa nur in der Consecration das Stiftungswort gebührend referirt, dann aber nicht auch als Glaubensbezeugung des Darreichers und Empfängers, also der Gemeine, bekannt, sondern irgendwie umgangen, das anvertraute Pfund vergraben wird, da kann von stiftungsgemäßem Abendmahl doch die Rede nicht seyn.)

1) Jeder, der die einzige gestellte Bedingung des λάβετε, φάγετε, erfüllt, auch der Unwürdige, welcher (1 Cor. 11, 29.) „nicht unterscheidet" den Leib des Herrn, empfängt ihn. Wie im Worte der Geist wirkt für jeden, wie in der Taufe jeder Täufling das Bad der Wiedergeburt empfängt, so empfängt auch im Abendmahle den Leib des Herrn ein jeder. Aber in dem Allen freilich ist je nach dem subjectiven Verhalten des Empfängers (1 Cor. 11, 27.; Joh. 6, 64. [das ἀλλά] vergl. mit V. 54—57.) doch der Erfolg (zum Heil oder zum Heilsumschlag in Gericht) ein gar verschiedener.

2) Vergl. S. 467. Anm. 2.

liche diese Ansicht vom Sacrament des Altars zum vollen Mittelpunkte ihres ganzen kirchlichen Lebens macht, das Abendmahl nicht blos als Sacrament, das von jedem Christen empfangen werden müsse, sondern auch, abgesehen von jener schlechthin sacramentlichen Bedeutung, als ein wahres Sühnopfer betrachten zur steten und bleibenden charakteristischen Sühnung und Weihung der Gemeine. Sie wenden den Christus, welcher durch die priesterliche Consecration — nach einer von seinem Verheißungsworte und dem darin angegebenen Zwecke ja freilich weit absehenden Vorstellung — ein für alle Mal gegenwärtig und gegeben worden, so daß er hinfort in der consecrirten Hostie sei und bleibe, auch weiter dazu nun an, Gott stets von neuem so als vollgültiges Opfer für die sündige Gemeine dargebracht zu werden, in dem Glauben — unbeschadet seines Widerspruchs gegen die Schrift, wie im Bewußtseyn doch seines vollen Einklangs mit katholisch kirchlicher Verdünnung und Schmälerung soteriologischer Heilsthat —, daß der Christus, welcher, geboren von der Jungfrau Maria, einst blutig am Kreuze sich für die Menschheit opferte, im Abendmahle — in der das Centrum des ganzen katholischen Cultus darstellenden Opferhandlung der Messe — unblutig durch die Hand des Priesters immerfort geopfert werde zur steten vollgültigen Sühnung für Lebendige und Todte.

All diese römisch-katholische übergläubige Zuthat zu rein biblischer lutherischer Abendmahlslehre hat nun die reformirte Kirche in streng formal-biblisch reformatorischem Streben entschieden hinweggeworfen[1]), damit zugleich aber hat sie auch verworfen, in einer Neigung, sinnlicher und irdisch vernünftiger Wahrnehmung mehr und unbedingter zu glauben, als Gottes Worte, (mit dem

1) Verwerfung der Transsubstantiation (Conf. Helv. I. art. 22.; Art. Angl. 28.; Conf. Angl. p. 94.; Conf. Scot. art. 21.; Heidelb. Kat. Fr. 78.; Decl. Thor. p. 62.), der Hostien-Adoration (Art. Angl. 28.; Conf. Scot. art. 22.; Declar. Thorun. p. 63.), des Meßopfers (Conf. Helv. II. c. 21.; Art. Angl. 31.; Heidelb. Katech. Fr. 80., woselbst dasselbe als „eine Verleugnung des einigen Opfers J. Chr. und eine vermaledeiete Abgötterei" bezeichnet wird; u. a.) lag so nothwendig schon in den allgemeinsten Grundzügen reformirter Abendmahlslehre, die ja selbst gänzlich fast nur aus diesem negativen und antithetischen Interesse sich herausgebildet hat, daß das Gegentheil als völlig undenkbar sich darstellt.

offenbaren Keime denn alles Rationalismus als ungläubigen Abthuns[1])), die lutherische reine Wahrheit selbst.

Zwar will ja die Calvinisch reformirte Kirche durch das Abendmahl auch wohl in gewissem Sinne dem Genießenden Höheres, Himmlisches mitgetheilt werden lassen; zuvörderst aber doch nur dem Gläubigen; der nicht Gläubige — als wäre die Wahrheit der Zusage des Herrn[2]) und der Werth seiner Gabe von dem Glauben des Menschen erst abhängig — empfängt im Abendmahle nichts als eben nur Brod und Wein, beides als leere Zeichen des Leibes und Blutes Christi, das selbst also objectiv doch gar nicht da ist. Sodann ist auch das dem Gläubigen im Sacrament nach Calvin Gegenwärtige und Mitgetheilte nicht der lebendige persönliche Christus, leibhaftig im Sacrament gegenwärtig und mitgetheilt; denn Christus nach seiner Menschheit ist und bleibt im Himmel, und kann (und darf — vergl. S. 533. Anm. 1.) sich leibhaftig auf Erden nicht mittheilen; nur geistig gegenwärtig ist dem Gläubigen Christi im Himmel befindlicher Leib, und nur geistig[3]), real mithin nicht, also eigentlich doch immer nur im Glauben[4]), genießt er so (mit der Seele) Leib und Blut des Herrn.

---

1) Mit demselben Rechte, wie die katholische Zuthat als Aberglaube, erscheint ja eben auch dies reformirte Abthun als Unglaube.

2) „Nehmet, esset, das ist mein Leib!" Im Nehmen und Essen also wird Christi Leib nach Christi Wort genossen; nicht im Glauben oder sonst worin anders.

3) Als könne etwas Geistiges leiblich oder etwas Leibliches geistig genossen werden, als sei solch geistiger Genuß eines Leibes, wie leiblicher eines Geistes, nicht wesentlich ein Unding, gleich dem Begriff einer Ehe in Gedanken, eines Essens mit den Augen ꝛc. — „Lieber, das ist nichts geredt," so fertigt darum kurz und derb Luther das Gerede vom geistigen Genuß ab (Groß. Bekenntn. v. Abendmahl, Werke Walch XX. S. 1248.). Aber selbst auch ein Zwingli konnte dies Undingliche nicht verkennen. „Nec eos — sagt derselbe Comm. de vera et falsa rel. (Opp. ed. Tur. a. 1544. T. II. p. 206 b.) — audiendos esse putamus, qui . . sic decernunt: Edimus quidem veram corporeamque Chr. carnem, sed spiritaliter. Nondum enim vident, simul stare non posse, corpus esse et spiritaliter edi" cet. („Corpoream carnem spiritaliter edere nihil est aliud quam, quod corpus sit, spiritum esse adserere").

4) Das erkennt denn eben auch klar die Concordienformel für das Ergebniß der Calvinischen Lehre, indem sie erklärt art. 7. p. 726.: „Cum de praesentia corporis et sanguinis Christi in coena loquuntur, non volunt ea in terris adesse, nisi respectu fidei nostrae; h. e. fidem nostram dicunt per visibilia symbola,

Endlich ist dann auch dieser etwelche Genuß (einiger unter den Abendmahlsgenossen) nicht — wie es Christus selbst und für alle Mahlsgenossen in dem „Nehmet, esset, das ist mein Leib" geordnet[1]) — Eines mit dem des sacramentlichen Brodes und Weins, er findet nicht statt in dem Genusse eben dieses Brodes, ja er ist gar nicht einmal eigentlich abhängig von dem Brode und Weine, sondern er geschieht nur zu gleicher Zeit mit, nur neben[2]) dem irdischen Genusse des blos irdischen Brodes und Weines, welches schlechthin Leib und Blut Christi blos versinnbildet und darstellt, durch eine Wirkung nicht des Essens (des mündlichen Essens, nach Christi Wort), sondern — als des allein also im Abendmahl nächst den Elementen für die Gläubigen Gegenwärtigen, des allein (statt des 1 Cor. 10, 16. Genannten) durch das Brod Communi-

perinde ut verbum praedicatum, commonefieri et excitari, ut sese attollat atque omnes coelos transscendat, et hoc modo praesens in coelo corpus Chr. ejusque sanguinem, imo ipsum Chr. cum omnibus beneficiis suis, vere et substantialiter, sed tamen *spiritualiter tantum* sumat eoque fruatur." Calvin selbst (Instit. IV, 17, 5.) unterscheidet nun allerdings zwar Glauben schlechthin und Genuß des Leibes Chr. mittelst des Glaubens („Illis manducare est duntaxat credere, ego, credendo manducari Chr. carnem, quia fide noster efficitur, eamque manducationem fructum effectumque esse fidei dico; . . illis manducatio est fides, mihi ex fide potius consequi videtur;" s. §. 65.); daß diese Unterscheidung aber in der hier in Betracht kommenden Rücksicht bedeutungslos ist, leuchtet ein, auch wenn Calvin nicht ohnehin gerade in Bezug auf das Abendmahlssacrament ausdrücklich erklärte (Inst. IV, 17, 32.): „cujus omnia ad fidem referenda sunt." — Eben deshalb, weil die (Calvinisch) reformirte Kirche Alles im Sacramente auf den Glauben führt, feiert sie ja auch, offenem Geständnisse nach, normal nur so selten und scheu gleichsam das Abendmahl selbst; vgl. v. Rudloff Geschichte der Reformation in Schottland I. S. 205. Daß sie aber wirklich in der unio sacramentalis nicht „die ihr undenkbare Vereinigung irdischer und himmlischer Substanz im Abendmahle versteht, sondern jene ihr zusammenfällt mit der allgemeinen unio mystica cum Christo im Glauben, bethätigt und bestärkt durch den Genuß der Zeichen," bekennt unzweideutig auch Schneckenburger Vergl. Darstell. II. S. 275.

1) Der Geltung des Wortes Christi setzt Calvin eben nur Speculation entgegen, natürlich aber unter sehr frommer Hülle („ne quid coelesti Christi gloriae derogetur" — Inst. IV, 17, 19.; denn „sub haec corruptibilia elementa retrahere Christum . . prorsus ducimus nefas esse" — Inst. IV, 17, 12.; „Christum isti in pane locant, *nobis* autem non ducimus fas esse, eum de coelo detrahere" — ib. §. 31.; vergl. Calv. defensio sanae et orthod. doctr. de sacrr., Opp. T. VIII. p. 657.: „an somniandum, in nos transfundi ejus substantiam, ut sordibus nostris inquinetur?" Vergl. auch S. 534. Anm. 2.).

2) Wie es auch ausdrücklich namentlich der Heidelb. Katech. erklärt; s. §. 65.

cirten[1]) — des H. Geistes, und dies zwar (nicht, wie sonst in der ganzen Offenbarungsanstalt der barmherzige Heiland zu dem sündhaften Menschen sich herabläßt[2]), sondern vielmehr im stoischen Gegentheil) mittelst eines Emporhebens des menschlichen Geistes in den Himmel im Glauben (und das heißt freilich dann hier doch, da ein Glaube, der sich in göttlichen Dingen nicht auf Gottes Wort, sondern auf seine eigenen Gedanken stützt, nicht mehr Glaube ist, sondern Einbildung, in christlicher Phantasie).

Diese in so hohem Grade gekünstelte Calvinische Lehre[3]), welche dann bei aller durch das Streben nach Versöhnung des objectiven Gotteswortes mit der subjectiven Wahrnehmung veranlaßten Kunst doch immer noch in dem contradictorischen Gegensatze zur lutherischen Lehre beharrt, daß nach dieser Christus in seiner leibhaftigen Persönlichkeit im Sacrament, in der Abendmahls-Spende von Brod und Wein als solcher gegenwärtig ist und leibhaftig sich mittheilt, nach jener abwesend (jenseits des Irdischen) bleibt und (ob auch ideal, symbolisch, doch real d. i.) leibhaftig, unter und in dem Brode (zufolge dem Esset, das ist mein Leib), sich nicht mittheilt, und welche so bei all ihrer einigermaßen erstrebten, freilich aber nur scheinbar errungenen Objectivität im eigentlichen, tiefsten Resultate, selbst nach Calvins eignem Geständnisse[4]), doch

1) Vergl. Apol. C. A. art. 4. p. 157. und F. C. art. 7. p. 741. (unten §. 64. gegen die Mitte).

2) „Das — hatte Oekolampadius gesagt wider Bilib. Pirkheimer — müsse ein feiner König der Ehren seyn, der seinen Leib auf dem Altar auch von den gottlosen Buben lasse hin- und herwerfen," und ähnlich verkehrt, weil dem Worte widerstreitend, hatte Calvin (s. ob. S. 533. Anm. 1.) die Ehre Christi vertheidigt. Auf jenes Oekolampadische entgegnet Luther (Daß die Worte, das ist mein Leib, noch vest stehen, Werke Walch XX. S. 1018 ff.): „Daß sich jemand läßt ehren und von Anderen dienen, ist eine schlechte Ehre und nicht eine göttliche Ehre . . Unsers Gottes Ehre ist die, so er sich um unsertwillen aufs allertiefste heruntergibt, ins Fleisch, ins Brod, in unsern Mund, Herz und Schooß, und dazu um unsertwillen leidet, daß er unehrlich gehandelt wird, beide auf dem Kreuz und Altar."

3) Statt einfach nach Christi Wort in dem sacramentlichen Esset! den Leib Christi zu finden, vermag sie ja eben nur in gewissem Sinne mit so ungeheuren Umschweifen und mit Verdeutelung des klaren Wortes Christi in den entgegengesetzten Sinn (nehmlich nicht im sacramentlichen Essen als solchem werde der Leib Christi empfangen) etwas vom Leibe Christi hier aufzuweisen.

4) S. §. 58. S. 472. Anm. 1. — Und damit kommt dann auch das Ur-

von der ganz subjectiven Zwinglischen wenn auch augenscheinlich, gleichwohl nicht eben wesentlich abweicht, — diese solche Lehre konnte ja natürlich nicht der ganzen reformirten Kirche zusagen. Ein Theil beharrte redend oder schweigend, und zwar im Laufe der Zeit dem äußeren Umfange nach immer zunehmend, bei der leeren zwar, aber immerhin doch faßlichen, weil eben rein rationalistischen, Zwinglischen Lehre, und erklärte das Abendmahl, in wesentlicher, nur graduell verschiedener, Uebereinstimmung mit den Arminianern und im äußersten Extrem den Socinianern, für blos symbolische Danksagungs- und Bekenntnißceremonie[1]), worin Brod und Wein Christi für uns gekreuzigten Leib und für uns vergossenes Blut schlechthin nur bedeuten. Und dieser Fraction immer am nächsten halten sich dann auch noch einige andere sectirische Gemeinschaften, wie diese überhaupt ja sämmtlich an den Geist der reformirten Kirche sich theils mehr, theils minder innig anschließen. Weder mit Calvin, noch mit Zwingli ganz einig, aber — gewissermaßen als Mittler — im Wesentlichsten mit Beiden harmonirend, erscheinen nehmlich die Swedenborgianer, welche im Einzelnen dann doch übrigens Calvin hier sich mehr nähern als Zwingli'n, so daß sie selbst manches Tiefere aus der lutherischen Lehre reservirt haben[2]), und die Mennoniten, welche ihrestheils wieder entschieden Zwingli'n näher stehen als Calvin; — von der im Heerlager der bekennenden Kirche unerhörten Chamäleonsnatur Neu-Unirter[3]) am liebsten hier ganz zu schweigen.

---

theil der Concordienformel vollkommen überein in der Einleitung zu Art. 7. (s. §. 64. 65.): „Posteriores Sacramentarii *sub splendidis verbis* eandem crassam, quam priores habent, opinionem occultant et retinent, quod videlicet praeter panem et vinum nihil amplius in coena Domini sit praesens et ore sumatur“ cet., welche Worte der Epitome die Sol. declaratio p. 726 sqq. näher erläutert.

1) Den Zweck des dankenden Bekennens legt ja freilich auch die lutherische Kirche dem Abendmahle bei (vergl. Apol. A. C. art. 3. p. 99.: „instituta est Coena Domini, ut . . et foris confiteamur fidem nostram et praedicemus beneficia Christi“); aber eben nicht blos diesen, sondern nur nebenbei diesen, und auch nicht diesen als einen blos symbolischen.

2) Indeß kommt die Swedenborgianische Abendmahlslehre hier immer nur in der einen, in der eigentlich sacramentlichen Beziehung in Betracht, während sie in einer anderen — der allgemeiner christologischen — selbst noch tief unter der Zwinglischen steht; s. §. 66, 1.

3) Und ihr Despotismus im Schafspelz der Liebe gönnt beharrlich Nicht-

Natürlich kommt bei allen diesen Phasen reformirter Abendmahlsansicht, sofern bei allen die leibhaftige Gegenwart Christi im Abendmahle ungefähr gleicherweise wegfällt, hinsichtlich der Sacramentsverwaltung auch weder auf ein segnendes Sprechen des göttlichen Verheißungswortes (Consecration), noch auf ein sonstiges (zur übrigen Action[1]) gehöriges) freies Bekennen seines eigentlichen (nur lutherischerseits bestimmt erfaßten) Inhalts, — welches beides, zusammt der ganzen, lediglich durch sacramentliche Feier einer wahren Gegenwart Christi bedingten Altarpraxis[2]), die reformirte Kirche ja vielmehr entschieden genug verwirft[3]), — etwas Sonderliches an; und auch die Nothwendigkeit einer Beichte vor dem Abendmahlsgenusse[4]), als des Actes der nothwendigen Selbstprüfung zur Verhütung eines Genusses zum Gericht (1 Cor. 11, 27—29.), können alle die Kirchenpartheien nicht statuiren, nach deren Ansicht der Unwürdige den Leib und das Blut des Herrn ja doch nicht empfängt.

§. 64.

Lutherische Lehre vom Abendmahl insbesondere[5]).

Auf Grund der h. Schrift und kirchlichen Ueberlieferung hatte Luther im Kampfe gegen Schwarmgeisterei wie gegen Zwingli

---

einstimmigen natürlich ja dann am liebsten nur die quäkerische Abendmahlspraxis. (Was denn immerhin auch getragen werden kann. „Denn das göttliche Wort . . ist mehr denn alle Dinge, welches die Seele nicht mag entbehren, mag aber wohl des Sacraments entbehren; so wird dich der rechte Bischof Christus selber speisen geistlich mit demselben Sacrament. Laß dir nicht seltsam seyn, daß du dasselbe Jahr nicht zum Sacrament gehest; es ist deine Schuld nicht, du wolltest gern und wirst verhindert und des Deinen beraubt" — Luther Wider die Bulle des Antichrists.)

1) Zum „legitimus usus" (s. S. 523. Anm. 3. und S. 529. Anm. 4.)

2) „Sacrament des Altars" heißt ja darum auch in Luthers Katech. und in den Schmalk. Artt. das h. Abendmahl.

3) Ihre Ansicht über alle (keineswegs blos die katholische) eigentliche Consecration insbesondere s. oben §. 58. S. 477. Anm. 1., und daß, wie „der Lutheraner consecratio der Abendmahlselemente, so der Reformirte nur recitatio der Einsetzung" hat, bekennt auch Schneckenburger Vergleich. Darstell. II. S. 276.; den lutherisch kirchlichen Gegensatz genauer s. bei §. 64. gegen Ende.

4) Ueber dieselbe mehr unten bei §. 69, 1.

5) Die symbolisch begründete formale lutherische Lehre von beiderlei Ge-

seine Lehre vom Abendmahle, von einem durch Gottes Allmacht, um seines ein für alle Mal gesprochenen und consecrirend zu wiederholenden Verheißungswortes willen bewirkten, objectiven Vorhandenseyn des Leibes und Blutes Christi in, mit und unter dem Abendmahls-Brode und Weine während der sacramentlichen Feier zum Segen für die Gläubigen, kräftig entwickelt und festgestellt[1]). So ward nun auch die evangelische Lehre in die kirchlichen Symbole aufgenommen und darin ausgesprochen; in den allgemeinsten Ausdrücken in der Augsb. Confession und deren Apologie, mit noch etwas genaueren Bestimmungen und Erörterungen in den Schmalkaldischen Artikeln und den Katechismen, besonders dem großen; am ausführlichsten endlich, in voller Klarheit und Schärfe in der

---

stalt des Abendmahls s. schon bei §. 63. S. 525.; hier also eigentlich nur die materiale von der Gegenwart Christi im Abendmahle und der Zusammenhang der Gesammtdoctrin.

1) Vergl. die kurze Stahl'sche Zusammenfassung der Lutherschen Lehre ob. S. 528. Anm.; und wesentlich nicht anders faßt denn auch Schneckenburger Vergeich. Darstell. II. S. 273 f. dieselbe zusammen in den Worten: „Nach dem Sacrament des Abendmahls verlangend, bedarf der Lutheraner nicht blos einer Stärkung des Glaubens, einer Nahrung, geschweige denn einer bloßen Bethätigung, sondern er bedarf der Mittheilung einer bleibenden Arznei wider die Sünde, der realen Mittheilung der gottmenschlichen Lebenskraft Christi selbst, welche der mitleidige Hohepriester gewährt, der, wie er sich herabgelassen, so sich fortwährend herabläßt. Er ist als der Gottmensch überall, und gibt sich auch nach seinem Leibe zu genießen, auf daß er ganz unser sei . . Christus, welcher im Sacrament sich mittheilt, ist beim Vater der Intercessor durch sein Blut. So wird beim Abendmahle für den Lutheraner die Imputation Christi von Seiten Gottes zur realen, durch den Glauben aufzunehmenden Communication 1. der Sündenvergebung, welche die Absolution darstellt und verwirklicht, 2. Christi selbst nach seiner Gottheit und Menschheit, und damit zur mystischen Lebensvereinigung. Christus als der durch Selbstmittheilung Mitgetheilte ist der vermöge seines Einsetzungswortes unter, mit und in den Zeichen als der Gottmensch, mit gekreuzigtem Leibe und vergossenem Blut, Gegenwärtige. Seine illocale Allgegenwart condensirt sich, ohne aufzuhören illocal zusammen, nach Bedürfniß der heilsbegierigen Sünder zu der sacramentlichen Gegenwart, ihnen zur Speise zu dienen für das ewige Leben, zur wahrhaftigen Speise von göttlich menschlicher Realität, welche den Gnadenhunger sättigt, dem Ungläubigen aber zum tödtlichen Gift wird . . Hier vornehmlich also geht die reale Lebensmittheilung Christi vor sich, als Mittheilung des gottmenschlichen Lebens. . . Christus bleibt zur Rechten Gottes, und kann sich gerade darum auch sacramentlich mittheilen."

Concordienformel. Alle Abschattungen der reformirten Gegenlehre werden aufs entschiedenste verworfen, und doch nicht einer der katholischen Irrthümer festgehalten. Die reine doctrinelle Mitte, wie bei der Person Christi zwischen Eutychianismus und Nestorianismus, so hier in der Abendmahlshandlung zwischen einer Absorption des irdischen Elements durch das himmlische und einer eine reale Gemeinschaft und Durchdringung beider unmöglich machenden Auseinanderhaltung derselben, ward so nun hier kirchlich fixirt.

Frühzeitig, schon im J. 1520 in der Schrift Luthers von der babylonischen Gefangenschaft, nachdem auch selbst schon in ihr vorangegangenen Erklärungen seine spätere Fassung des Abendmahlsdogmas sich vorläufig Bahn zu brechen begonnen hatte[1]), war Luther dazu gekommen, die Transsubstantiation als eine Dichtung scholastisch metaphysischer Spitzfindigkeit zu verwerfen; dabei aber behauptete er doch auch jetzt, wie ferner, unwandelbar die wahrhafte Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahle. Er gründete sich felsenfest hiebei auf die unzweideutigen Einsetzungsworte in der h. Schrift[2]) (vergl. mit 1 Cor. 10, 16; 11, 27.

1) Auch schon vor 1520 leuchtet durch Luthers Ausdrucksweise über das Abendmahl seine nachmalige Lehre durch, wiewohl sie in jener früheren Zeit noch durch eine Dogmatik und Kirchensprache der Zeit gebunden erscheint, mit welcher Luther um so weniger voreilig brechen wollte, da er wohl wußte oder fühlte, daß sich in älterer Zeit auch ein reinerer Glaube in Worten, wie Verwandlung, μεταβολή, conversio, ausgedrückt hatte. (Führt doch auch selbst noch die Apol. A. C. p. 157. billigend das Gebet des Meßcanons, „ut mutato pane ipsum corpus Christi fiat," und den Ausspruch des Vulgarius, „panem non tantum figuram esse, sed vere in carnem mutari," an). Vergl. Luthers Sermon von d. hochw. Sacr. des heil. wahren Leichnams Chr. von 1519 (Lpz. A. Th. XVII. S. 276.): „Ueber das Alles hat er diese zwo Gestalten nicht blos noch lediglich eingesetzt, sondern sein wahrhaftig natürlich Fleisch in dem Brod, und sein wahrhaftig natürlich Blut in dem Wein gegeben, daß er je ein vollkommenes Zeichen gebe. Denn zugleich als das Brod in seinen natürlichen wahrhaftigen Leichnam und der Wein in sein wahrhaftig natürlich Blut verwandelt wird: also wahrhaftig werden auch wir in den geistlichen Leib d. i. in die Gemeinschaft Christi und aller Heiligen gezogen und verwandelt . . Etliche üben ihre Kunst und Subtiligkeit, trachten, wo das Brod bleibe . .; es ist genug, daß du wissest, es sei ein göttlich Zeichen, da Christus Fleisch und Blut wahrhaftig innen ist; wie und wo, laß ihm befohlen seyn."

2) „Aus dem Wort — sagt Luther im Großen Katech. Abendm. im Anfang (p. 554.) — kannst du dein Gewissen stärken und sprechen: Wenn hun-

29. 30.[1]) u. a. St.), und sah sich in seinem Glauben noch gekräftigt durch eine kirchliche Ueberlieferung, welche in allen Jahrhunderten diesen Glauben im Allgemeinen unerschütterlich behauptet hatte[2]), in den ersten Jahrhunderten fast selbst durchgängig[3]) in wesentlich biblischer Reinheit, in der Folge, als — bei dem

---

derttausend Teufel sammt allen Schwärmern herfahren, wie kann Brod und Wein Christus Leib und Blut seyn? so weiß ich, daß alle Geister und Gelehrten au einen Haufen nicht so klug sind, als die göttliche Majestät im kleinsten Fingerlein. Nun stehet hier Christus Wort: nehmet, esset, das ist mein Leib, trinket alle daraus, das ist das neue Test. in meinem Blut. Da bleiben wir bei, und wollen sie ansehen, die ihn meistern werden, und anders machen, denn ers geredet hat . . Denn wie Christus Mund redet und spricht, also ist es, als der nicht lügen und trügen kann . . Und wie kein Heiliger auf Erden, ja kein Engel im Himmel das Brod und Wein zu Christus Leib und Blut machen kann, also kanns auch Niemand ändern noch wandeln, ob es gleich mißbraucht wird . . Denn er spricht nicht, wenn ihr gläubt oder würdig seid, so habt ihr mein Leib und Blut, sondern: Nehmet, esset und trinket, das ist mein Leib und Blut . . Auf den Worten stehet all unser Grund, Schutz und Wehre wider alle Irrthum und Verführung, so je kommen sind oder noch kommen mögen." — Was Luther in diesen Worten als unantastbaren Sinn der Einsetzungsworte darlegt, das ist denn freilich eine Basis, die mit der evangelischen entschieden auch die katholische Kirche festhält, die Behauptung nehmlich der realen Gegenwart des Leibes des Herrn im Abendmahl; wie wenig Luther aber verkannte, daß der katholischerseits neben jener festen Basis noch mit behauptete willkührliche Ueberbau, die Transsubstantiationslehre, nicht nur dem einfachen: Das mein Leib, das mein Blut! (nicht: Dies ist verwandelt, geradezu verwandelt in meinen Leib, in mein Blut!) keineswegs gemäß, sondern durch die Paulinischen Parallelstellen übers Abendmahl vielmehr geradezu abgeschnitten sei (s. §. 67, 1, a), geht aus der anderweiten Entwicklung der Lutherschen Lehre deutlich hervor.

1) Vergl. auch des Verf. Bemerkungen zur Auslegung dieser Stellen in der Schrift: Der Calvinismus Unionsvehikel und „Kirchenkrücke?" Leipzig 1844. S. 28 ff.

2) „Dieser Artikel — sagt Luther (Sendbrief wid. etl. Rottengeister an Markgr. Albrecht, Walch A. XX., 2096 f.) — ist nicht eine Lehre oder Aufsatz außer der Schrift von Menschen erdichtet, sondern klärlich im Evangelio durch helle, reine, ungezweifelte Worte Christi gestiftet und gegründet, und von Anfang der christlichen Kirchen, in aller Welt, bis auf diese Stunde einträchtiglich geglaubet und gehalten."

3) In kirchlicher Praxis allein herrschend, in theologischer Darstellung wenigstens durchaus vorherrschend. Vergl. die dogmengeschichtl. Darlegung in der 8. Aufl. m. Kirchengesch. (Berl. 1854.) zu §. 34, 2. u. 70, 2.

Mangel einer sichernden bestimmten dogmatischen Form und unter positiven zeitlichen Einflüssen — Zusatz von Aberglauben ihn zwar auch nicht hinwegnahm [1]), doch aber verdeckte, nie wenigstens ohne von Zeit zu Zeit auftretende stets neue Zeugen der lauterer Wahrheit (vergl. §. 67, 1, b). Zugleich ward es ihm möglich, durch tiefe und vielseitige dogmatische und psychologische Erörterungen jene Wahrheit in helles Licht zu stellen, und alle spiritualistischen und rationalisirenden Einwendungen der Gegner, Zwingli's vor Allen, in ihrer Nichtigkeit aufzuzeigen. Seine bedeutendsten Schriften in dieser Hinsicht sind sein „Verkünden wider die himmlischen Propheten" vom J. 1525, sein gewaltiges Buch: „Daß diese Worte, das ist mein Leib, noch vest stehen," von 1527, sein großes „Be-

1) Wie bestimmt die sich bildende Transsubstantiationslehre auch zugleich noch die reinen Elemente der Wahrheit in sich enthielt, bezeugen die Lehrsätze des Paschasius Radbertus im 9. Jahrh., der als der Begründer jener Lehre betrachtet zu werden pflegt. Er erklärt in s. Liber de corpore et sanguine Domini unt. And., Cap. 1, 2.: „Patet, quod nihil extra vel contra Dei velle potest, sed cedunt illi omnia omnino . . Quia voluit, licet in figura panis et vini, haec sic esse, omnino nihil aliud quam caro Christi et sanguis post consecrationem credenda sunt, . . non alia plane, quam quae nata est de Maria et passa in cruce et resurrexit de sepulcro;" cap. 2, 2.: „Sensibilis res intelligibiliter virtute Dei per verbum Christi in carnem ipsius ac sanguinem divinitus transfertur;" cap. 4, 1.: „Quia Christum vorari fas dentibus non est, voluit in mysterio hunc panem et vinum vere carnem suam et sanguinem consecratione Sp. S. potentialiter creari . ., ut, sicut de virgine per Sp. vera caro sine coitu creatur, ita per eundem ex substantia panis ac vini mystice idem Christi corpus et sanguis consecretur;" cap. 8, 2.: „Substantia panis et vini in Christi carnem et sang. efficaciter interius commutatur;" cap. 15, 1.: „Non aestimandum est, quod alterius verbis, quod ullius alterius meritis, quod potestate alicujus ista fiant, sed verbo creatoris, quo cuncta creata sunt et visibilia et invisibilia . ., et credendum, quod in Christi verbis ista conficiuntur;" cap. 20, 2.: „(Caro et sang. Chr.) hoc sane nutriunt in nobis, quod ex Deo natum est, et non quod ex carne et sanguine . . Quantum distat vita illa aeterna ab ista mortali vita: tantum et iste cibus omnino praeeminet ab illo communi, quo simul nobiscum etiam animalia vivunt," u. A. m. Das wesentlich Wahre in den Worten des Paschasius stellt sich sodann auch aus der Form des historischen Gegensatzes gegen denselben hervor; wie z. B. Rabanus Maurus in s. Ep. ad Heribaldum (Canis. Lectt. antiqu. ed. Basnage T. II. P. II. p. 311.) in Beziehung darauf sagt: „Quidam nuper de ipso sacramento corporis et sang. Domini non rite sentientes dixerunt, hoc ipsum esse corpus et sang. Domini, quod de Maria virgine natum est, et in quo ipse Dominus pass. est in cruce, et resurrexit de sepulcro. Cui errori quantum potuimus" cet.

kenntniß vom Abendmahle" von 1528, und später sein gleichsam testamentarisches letztes „Bekenntniß vom h. Sacrament wider die Schwärmer" von 1544.

Er sprach in diesen und anderen Schriften eben die auf Gottes festes Wort gegründete Ueberzeugung aus von einem unbegreiflichen, aber im Glauben anzuerkennenden Vorhandenseyn des wahren Leibes und Blutes Christi, von einer durchaus und in jeder Beziehung (für Geist und Leib) realen Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahle[1]), in, mit und unter dem Brode und Weine (welche ja übrigens dabei nach 1 Cor. 10, 16. ihre natürliche Substanz behielten), bewirkt — nicht durch den Priester etwa und ein priesterliches Wort, sondern lediglich — durch die Allmacht Gottes um des göttlichen Wortes der Verheißung willen, welches nur der administrirende Diener der Kirche in der Abendmahls-Action frei zur Ehre Christi zu bekennen und segnend über die irdischen Gaben zu sprechen habe. — Als demnächst gegen das Wesentliche dieser Lutherschen Lehre Zwingli einwandte, der Leib Christi könne ja doch nicht zu gleicher Zeit im Himmel zur Rechten Gottes und auch in voller Realität in der Abendmahlshandlung gegenwärtig seyn: so ergänzte bezugsweise Luther, indem er dabei auch wohl das Allertiefste des gegnerischen Arguments durchschauete und klar enthüllte[2]), seine Abendmahlslehre durch die

1) Den sacramentlichen leiblichen Genuß des Leibes und Blutes Christi im Abendmahle hielt er dabei auch (vergl. ob. S. 526. Anm. 2.) für etwas so Reales, daß er eben daher den Keim zur Auferstehung des Lebens im menschlichen Leibe ableitete. „Daselbst (im Abendm.) — sagt er in der Predigt Lpz. A. Th. XV. S. 612. — hören wir nicht allein diesen großen Trost, daß der Leib Jesu Christi für uns gegeben und sein Blut zur Vergebung unserer Sünden vergossen sei, welches doch je sollte genug seyn. uns wider die Sünde und den ewigen Tod zu trösten; sondern eben solch Opfer für unsere Sünde, nehmlich der Leib und Blut J. Chr., wird uns durch Kraft seines heiligen Wortes im Brode und Weine zu einer Speise und Trank in unsern Mund gelegt, auf daß, wie auch die heiligen Väter davon geredet, unsere sterbliche Leiber hier auf Erden durch eine unsterbliche Speise zum ewigen Leben ernähret werden . . . Es dienet aber, wie vor gesagt, solches Essen und Trinken darzu, daß wir in dieser Hoffnung gewiß werden, daß wir in Ewigkeit leben und im Tode nicht bleiben sollen, sintemal unser Leib auch hier auf Erden nicht allein mit vergänglichem Brod, sondern mit dem Leib und Blut Christi gespeiset worden."

2) Er erkannte als solches das, was ja auch noch in der Gegenwart am ernstlichsten der Schriftlehre vom Abendmahl — theils im Allgemeinen, theils

ihm anderweit gewiß gewordene Lehre, auf welcher nun ebenso die Wahrheit seines Artikels vom Abendmahle beruhte, als sie selbst, durch die frühere orthodox kirchliche Entwicklung (vergl. §. 45. Ende) auch historisch vorbereitet, begründet und legitimirt[1]), an und für sich mit dem Fundamentalartikel des christlichen Glaubens von der Versöhnung der gefallenen Menschheit mit Gott durch den Gottmenschen Jesus Christus in der innigsten und unzertrennlichsten Verbindung stand, die Lehre, daß, da die menschliche Natur Christi vermöge ihrer Einheit mit der göttlichen an allen Eigenschaften der letzteren Theil nehme, Christus auch seiner menschlichen Natur nach allgegenwärtig, mithin auch im Abendmahle gegenwärtig seyn könne, ja dem christlichen Glauben gemäß seyn müsse, weil er da gegenwärtig zu seyn klar, fest und einfach verheißen habe (vergl. oben §. 46.).

So ward denn auch die lutherische Lehre in die kirchlichen Symbole aufgenommen.

In den allgemeinsten Ausdrücken ist sie in der Augsb. Conf. ausgesprochen, wo es im 10. Artikel („vom h. Abendmahl") heißt: „Vom Abendmahl des Herrn wird also gelehret, daß wahrer Leib und Blut Christi wahrhaftiglich unter der Gestalt des Brods und Weins im Abendmahl gegenwärtig sei, und da ausgetheilet und genommen wird; derhalben wird auch die Gegenlehre

---

wohl selbst vorzugsweise in Betreff der ersten Abendmahlsfeier (als sei da die Person des Spenders von der des Empfängers geschiedener und zugleich — trotz Luc. 8, 44 ff. und aller Wunderthaten Jesu — unmächtiger, und das Empfangene selbst irdisch materieller zu denken, als später) — entgegengehalten wird: „Das einige Stück bewegt sie am allerhöchsten, daß es für der Vernunft aus der Maaßen närrisch ist zu glauben, daß wir Christus Leib und Blut sollen im Abendmahl leiblich essen und trinken . . Es ist der Groll und Ekel natürlicher Vernunft, der will und mag dieses Artikels nicht, . . und will darnach sich in die Schrift hüllen, daß man ihn nicht kennen solle" (Luth.: Daß die Worte, das ist mein Leib, noch vest stehen, Lpz. A. Th. XIX. S. 401 f.). — Ueber die Differenz über den Begriff des Sitzens zur Rechten Gottes zwischen Zwingli, der darin eben ein bloßes Sitzen im Himmel sah, und Luther, welchem jener Bibelausdruck ein Erhöhtseyn der Menschheit Christi zur Theilnahme an unbeschränkter göttlicher Allmacht und nach seinem Willen und Wort wirksamer Allgegenwart involvirte, s. oben §. 46. Anfang.

1) Vergl. den Anhang zur Concordienformel mit den Zeugnissen der h. Schr. u. Kirchenvv. über die Person und göttliche Majestät der Menschheit Christi.

verworfen [1])." — Die Apologie erklärt sich im 4. Artikel dann ungefähr ebenso, nur daß sie (im lateinischen Exemplar) die Bestimmung hinzufügt, der Leib Christi sei „substantialiter" gegenwärtig [2]).

Die Augsb. Conf. wie die Apol. bekämpfen in der Lehre vom Abendmahl die Kelchentziehung (s. ob. S. 525.) und mit ganz besonderer Energie und Ausführlichkeit dann die „pharisäische und heidnische" Vorstellung vom opus operatum in der Messe. Der positiven Bestimmungen dagegen sind äußerst wenige. Von beiden Symbolen wird mit Bestimmtheit, und zwar mit besonderem Nachdruck im Gegensatz zu einer blos geistigen Gegenwart von der Apol., die wahrhaftige Gegenwart des Leibes und Blutes Christi geltend gemacht. Dabei bringt Melanchthon die natürlichen Elemente von Brod und Wein in keine innere Verbindung mit dem Worte, indem er (apol. de sacra coena) nur bestimmt, daß cum pane et vino Leib und Blut dargereicht werde, und zwar (Conf. Aug. art. 10. und Apol. ed. W. p. 196.) distribuuntur und exhibentur, wobei ihre Aneignung als ein vesci bezeichnet wird. Nirgends wird ausdrücklich erklärt, daß Leib und Blut Christi auch von den Unwürdigen genossen werde; aber andererseits findet sich auch nicht die geringste Andeutung, daß der Genuß dieser Substanzen auf die Gläubigen beschränkt sei. Die subjective Hauptbedeutung dieses Genusses (sonst auch laus und gratiarum actio — apol. p. 251. — und ut foris confiteamur fidem nostram et praedicemus beneficia Christi — apol. p. 115.) liegt nach Melanchthon in der Glaubens- und Gewissensstärkung, welche dadurch erfolgt, daß die Vergebung der Sünde angeboten und im Glauben angenommen wird (Conf. A. p. 41 sq., apol. p. 115. 196. 228.), und daß wir in diesem Genuß unserer engen Verbindung mit Christo gewiß werden (apol. p. 228.),

---

1) „De coena Domini docent, quod corpus et sanguis Christi vere adsint, et distribuantur vescentibus in coena Domini; et improbant secus docentes."

2) Apol. art. 4. p. 157.: „. . confitemur, nos sentire, quod in coena Domini vere et substantialiter adsint corpus et sanguis Christi, et vere exhibeantur cum illis rebus, quae videntur, pane et vino, his qui sacramentum accipiunt. Hanc sententiam constanter defendimus, re diligenter inquisita et agitata. Cum enim Paulus dicat (1 Cor. 10, 16.), panem esse participationem corporis Domini, sequeretur, panem non esse participationem corporis, sed tantum spiritus Christi, si non adesset vere corpus Domini." (Auf diese Stelle der Apol. beruft sich dann auch die Conc.-F. art. 7. Sol. decl. p. 741.)

und von dieser subjectiven Wirkung ist die conditio sine qua non mithin der Glaube. Keinenfalls aber läßt sich schon zu dieser Zeit bei Melanchthon (der ja — von Haus aus „nicht erfüllt von dem mächtigen Motiv der lutherischen Kirche, der Tiefe des Mysteriums, das in der Durchdringung des Geistigen und Leiblichen, der Vermittlung des Göttlichen durch das Creatürliche besteht"[1]) — allerdings 1540 in der veränderten Augustana der reformirten Lehre auf lutherischem Gebiete den Eingang zu sichern und dann 1559 in seinem Gutachten an Kurfürst Friedrich III. v. d. Pfalz mittelst Einführung einer allgemeinen, unbestimmten Formel über das Abendmahl [„Gemeinschaft des Leibes"] und Austreibung derer, die eine bestimmtere Lehre verlautbaren würden, das reformirte Bekenntniß einzuführen und unter Heßhus' Namen das lutherische mit Gewalt zu unterdrücken suchte und dies zu erstreben so weit sich vergessen konnte[2])) irgend eine Abweichung von der Doctrin einer leiblichen Gegenwart und eines leiblichen Genusses Christi erkennen.

Die Schmalkaldischen Artikel sodann Th. 3. Art. 6. (vom Sacrament des Altars) enthalten denselben Grundbegriff, wie die Conf. und Apol., heben aber zugleich die nothwendige Consequenz desselben hervor, daß Leib und Blut Christi nicht allein von den Gläubigen, sondern auch von den Ungläubigen genossen werde[3]); worauf sie dann außerdem theils gegen ein Abendmahl unter nur Einer Gestalt (s. oben §. 63. S. 525.), theils auch, mit einfach biblischer Begründung der eigenen Lehre, wiewohl mehr thetisch, als polemisch antithetisch, gegen die Transsubstantiation sich erklären[4]).

---

1) Stahl a. a. O. S. 109.

2) S. Stahl a. a. O. S. 112 ff. 115 ff.

3) „Vom Sacr. des Altars halten wir, daß Brod und Wein im Abendmahl sei der wahrhaftige Leib und Blut Christi, und werde nicht allein gereicht und empfangen von frommen, sondern auch von bösen Christen" („non tantum dari et sumi a piis, sed etiam ab impiis Christianis").

4) „Von der Transsubstantiation achten wir der spitzigen Sophisterei gar nichts [„subtilitatem sophisticam nihil curamus"], da sie lehren, daß Brod und Wein verlassen oder verlieren ihr natürlich Wesen, und bleibe allein Gestalt und Farbe des Brodes, und nicht recht Brod, denn es reimet sich mit der Schrift aufs beste, daß Brod da sei und bleibe, wie es St. Paulus nennet: das Brod, das wir brechen (1 Cor. 10, 16.), und: Also esse er von dem Brod (1 Cor. 11, 28.)."

Die Schmalkaldischen Artikel gehen damit nach zwei Seiten über die Augsb. Conf. und Apol. hinaus, fürs erste in bestimmter Verwerfung der Transsubstantiationslehre, der gegenüber der Satz aufgestellt wird, daß Brod und Wein Leib und Blut Christi seien, so jedoch daß die natürlichen Elemente bleiben, und sodann in entschiedener Aussprache, daß Leib und Blut Christi auch von bösen Christen empfangen werden; welches Letztere natürlich nicht das Gegentheil der Aussprache der Apol. ist; denn wenn die letztere sagt, daß das mit Brod und Wein dargebotene Gnadengut (d. i. doch die Sündenvergebung) nur mit dem Glauben empfangen werden könne, so erklärt ja auch Luther Schmalk. Art. p. 311., das Abendmahl werde im Glauben gebraucht und empfangen, und ganz in der Weise der Apol. spricht er dasselbe im großen Katechismus (ed. W. p. 496. 502. 588.) aus. Eben so wenig enthält die Art der Erklärung gegen nur Eine Gestalt im Abendmahl einen Widerspruch gegen die Apol. und Conf.; denn ob es auch im Sinne dieser beiden läge, daß unter jeder Gestalt der ganze gottmenschlich persönliche Christus vorhanden sei, so verwirft ja Luther diese Lehre auch gar nicht, läßt vielmehr ihre Richtigkeit dahingestellt, indem er gegen den Abendmahlsgenuß unter einerlei Gestalt nur um der Norm der Einsetzung willen sich erklärt, in den Worten (Art. Smalc. de sacr. altaris): Etsi enim verum esse forte possit, quod sub una tantum sit, quantum sub utraque, tamen una species non est tota ordinatio et institutio, per Christum facta, tradita et mandata. Uebrigens ist es bemerkenswerth, wie die Schmalkaldischen Artikel, trotzdem daß sie die Nießung auch der Ungläubigen declariren, doch immer nur gegen die römische Kirche polemisch auftreten.

Noch etwas genauer hatte Luther die eigne positive Vorstellung schon in seinen Katechismen, im großen namentlich, dahin bestimmt, wahrer Leib und Blut Christi würden unter dem Brode und Weine, wie der kleine Katechismus sagt, oder in und unter dem Brode und Weine, wie der größere, dargebracht, so daß man also Brod und Wein nicht etwa blos für Brod und Wein, sondern zugleich für Leib und Blut Christi zu halten habe. Das Sacrament des Altars, heißt es im kleinen Katech., „ist der wahre Leib und Blut unsers Herrn J. Chr., unter dem Brod und Wein uns Christen zu essen und zu trinken von Christo selbst eingesetzt;" und der größere setzt erläuternd hinzu, wie man von der Taufe

sage, daß sie nicht bloßes Wasser sei, so sage man auch hier, dies Sacrament sei Brod und Wein, aber es sei nicht bloßes Brod und Wein, was den Theilnehmern gereicht werde, sondern Brod und Wein in dem Worte Gottes eingeschlossen und an dasselbe gebunden, und dieses Wort Gottes sei es, wodurch es Sacrament werde und sein Unterscheidendes erhalte, so daß es zugleich Leib und Blut Christi sei[1]). Dabei heben auch schon die Katechismen[2]) das Empfangen des Leibes Christi durch die Ungläubigen hervor[3]), wiewohl sie ihrer Bestimmung gemäß sich besonders deutlich zugleich gegen die Mißdeutung verwahren, als ob nun alle objectiv Empfangenden auch empfingen zu subjectivem Segen[4]).

Im Einzelnen stimmt der **kl. Katechismus** mit den Artt. Smalc. überein und unterscheidet sich von der Augsb. Conf. und Apol.

---

1) Gr. Katech. p. 553.: „Was ist nun das Sacr. des Altars? Es ist der wahre Leib und Blut unsers Herrn Chr., in und unter dem Brod und Wein, durch Christus Wort, uns Christen befohlen zu essen und zu trinken. Und wie von der Taufe gesagt, daß nicht schlecht Wasser ist, so sagen wir hie auch, das Sacrament ist Brod und Wein, aber nicht schlecht Brod und Wein, so man sonst zu Tische trägt, sondern Brod und Wein in Gottes Wort gefasset und daran gebunden. Das Wort ist das, das dies Sacr. machet und unterscheidet, daß es nicht lauter Brod und Wein, sondern Christus Leib und Blut ist und heißet" 2c.

2) Wie auch das gleichzeitige Glaubensbekenntniß Luthers (s. Anhang).

3) Gr. Katech. p. 554.: „Obgleich ein Bube das Sacr. nimmt oder gibt, so nimmt er das rechte Sacr. d. i. Christi Leib und Blut ebensowohl, als der es aufs allerwürdigste handelt" 2c. (s. oben §. 59. S. 491. Anm. 2.). „Denn er spricht nicht, wenn ihr gläubet oder würdig seid, so habt ihr mein Leib und Blut, sondern: Nehmet, esset und trinket, das ist mein Leib und Blut" 2c.

4) Worin dieser subjective Segen bestehe, sagt der Kl. Katech. „Was nützet denn solch Essen und Trinken? Das zeigen uns diese Worte an: Für euch gegeben und vergossen zur Vergebung der Sünden. Nehmlich daß uns im Sacr. Vergebung der Sünden, Leben und Seligkeit durch solche Worte gegeben wird" 2c. „Darum — sagt der Gr. Katech. p. 555. — gehen wir zum Sacr., daß wir da empfangen solchen Schatz, durch und in dem wir Vergebung der Sünde überkommen . . Denn darum heißet er mich essen und trinken, daß es mein sei und mir nütze" 2c. — Wer aber dieses subjectiven Segens theilhaftig werde, erklärt der Kl. Katech. nun deutlich: „Wer empfähet denn solch Sacr. würdiglich? Fasten und leiblich sich bereiten ist wohl eine feine äußerliche Zucht; aber der ist recht würdig und wohlgeschickt, der den Glauben hat an diese Worte: Für euch 2c. . . Denn das Wort (für euch) fordert eitel gläubige Herzen."

in der stärkeren Betonung des objectiven Genusses von Leib und Blut Christi; er stimmt aber mit beiden überein und unterscheidet sich von den Schmalkaldischen Artikeln insofern, als von ihm das eigentliche Heilsgut des Sacraments, die Vergebung der Sünden, und der Glaube als nothwendige Bedingung des Empfanges derselben stärker premirt wird. In dieser Hinsicht sind die beiden Seiten, welche in jenen drei Symbolen mehr getrennt bleiben, indem in der Conf. Aug. und Apol. die natürlichen Elemente des Brods und Weins, sowie der Genuß des Leibes und Blutes, in den Schmalk. Artt. aber die Bedeutung des Wortes und das Heilsgut der Sündenvergebung mehr zurücktreten, im kl. Katech. zur Einheit zusammengefaßt. Dieser schreitet außerdem über jene Bekenntnißschriften darin hinaus, daß Brod und Wein und Leib und Blut nicht mehr blos in den äußerlichen Zusammenhang des zeitlichen oder örtlichen Miteinander gebracht (Apol.), noch auf unbestimmtere Weise identificirt sind (Art. Smalc.), sondern durch das sub einerseits unterschieden, andererseits eng an einander gebunden werden.

Ganz dieselben Grundgedanken und die gleiche Anordnung bietet dann, der Entstehungsweise der beiden Schriften zufolge, der große Katechismus dar, nur in ausführlicherer Art. Indem hier der Hauptton auf der realen Integrität des Sacraments, abgesehen vom Subject, und auf der Bestimmung des Verhältnisses desselben zum letzteren liegt, so wird jener objective Charakter auch darin ausgedrückt, daß Unwürdige wie Würdige Leib und Blut Christi empfahen. Ebenso entschieden aber tritt die andere Seite hervor, wonach nur der, welcher glaubt, wahren Nutzen vom Sacrament hat, den in dasselbe gelegten Schatz, d. i. die Sündenvergebung, gewinnt, da ja Brod und Wein und in und unter ihnen Leib und Blut an das Wort gebunden sind. „Die es verachten und unchristlich leben, nehmen es ihnen zu Schaden und Verdammniß,“ eine Bestimmung, die sich hier zuerst findet. Dabei wird an Einem Orte wenigstens doch auch Leib und Blut Christi in nähere Beziehung zu diesem Abendmahlsschatz im Wort gebracht (ed. W. p. 506.): „Darum heißet er mich essen und trinken, daß es mein sei und mir nütze velut certum pignus et arrabo, imo potius res ipsa, quam pro peccatis meis, morte et omnibus malis ille opposuit et oppignoravit.“ — Endlich wird im gr. Katech. (p. 507.) auch das Verhältniß von Taufe und Abendmahl besprochen.

Luther und Melanchthon also — das geht nun aus näherer Betrachtung der Katechismen und Schmalk. Artt., wie der Conf. und

Apol. hervor — stimmen denn in den Bekenntnißschriften wesentlich durchaus überein hinsichtlich der leiblichen Gegenwart des Leibes und Blutes Christi, wie hinsichtlich des eigentlichen Heilsgutes im Abendmahl, der Vergebung der Sünden. Dabei fassen beide auch gleicherweise das Sacrament als Medium der Gnadenmittheilung, wie als Unterpfand derselben, so daß bald die eine, bald die andere Seite sich hervorkehrt; und wie sie beide gleich sehr den Glauben als Bedingung des Empfanges der Gnade statuiren, so wird auch diesem von Melanchthon nirgends — wie moderne Theologen behaupten — eine persönlichere Beziehung zu Gott und Christo (zur Auswirkung einer Lebensgemeinschaft mit Christo) gegeben, als von Luther. Vielmehr gewinnt der Glaube im gr. Katech. selbst eine noch persönlichere Färbung, als in der Conf. und Apol., „wie denn das Element der persönlichen, mystisch unmittelbaren Beziehung zu Gott mit der Denkweise Luthers stärkere Berührungspunkte hat, als mit dem Tropus des mehr lehrhaften Melanchthon."

Am ausführlichsten endlich erklärt sich, nachdem durch die kryptocalvinistischen Streitigkeiten ein Gegensatz in der Abendmahlslehre auch in die lutherische Kirche selbst verpflanzt worden war, die Formula Concordiae art. 7. de coena Domini. Nach einer scharfen und bestimmten Thesisangabe[1]) und einer sehr entschieden gegen die Calvinische, wie gegen die Zwinglische Richtung motivirt polemischen Einleitung[2]) stellt dieselbe im Wesentlichen Fol-

1) „Quaeritur, an in sacra coena verum corpus et verus sanguis Domini nostri J. Chr. vere et substantialiter sint praesentia, atque cum pane et vino distribuantur, et ore sumantur ab omnibus illis, qui hoc sacr. utuntur, et sive digni sint, sive indigni, boni aut mali, fideles aut infideles, ita tamen, ut fideles e coena Domini consolationem et vitam percipiant, infideles autem eam ad judicium sumant. Cingliani hanc praesentiam et dispensationem corporis et sang. Chr. in s. coena negant; nos vero eandem asseveramus" (Epit. p. 597 sq.).

2) „Ad solidam hujus controversiae explicationem primum sciendum est, duo esse Sacramentariorum genera. Quidam enim sunt Sacramentarii crassi admodum; hi perspicuis et claris verbis id aperte profitentur, quod corde sentiunt, quod videlicet in coena Dom. nihil amplius quam panis et vinum sint praesentia, ibique distribuantur et ore percipiantur. Alii autem sunt versuti et callidi et quidem omnium nocentissimi Sacramentarii; hi de negotio coenae Dom. loquentes ex parte nostris verbis splendide admodum utuntur, et prae se ferunt, quod et ipsi veram praesentiam veri, substantialis atque vivi corporis et sang. Chr. in s. coena credant; eam tamen praesentiam et manducationem dicunt esse spiri-

gendes positiv auf: „Es findet im Abendmahle nach der Schrift eine wahre substantielle Gegenwart und Austheilung des Leibes und Blutes Christi statt[1]) — d. h. übrigens nicht etwa gerade blos und ausschließlich des sinnlichen Elements der Menschheit Christi, sondern vielmehr des ganzen, ungetheilten, untrennbaren Christus, nach seiner Gottheit nicht nur, sondern auch nach seiner Menschheit, ja selbst nach Fleisch und Blut[2]) —, welche vermittelst einer unbegreiflichen unio sacramentalis mit dem Brode und Weine des Abendmahls dergestalt verbunden sind, daß der Ge-

---

tualem, quae fiat fide. Et hi posteriores Sacramentarii sub his splendidis verbis eandem crassam, quam priores habent, opinionem occultant et retinent, quod videlicet praeter panem et vinum nihil amplius in Coena Dom. sit praesens et ore sumatur. Voc. enim spiritualiter nihil aliud ipsis significat, quam spiritum Chr., seu virtutem absentis corporis Chr. ejusque meritum, quod praesens sit; ipsum vero Chr. corpus nullo prorsus modo esse praesens, sed tantummodo id sursum in supremo coelo contineri sentiunt; et affirmant, oportere nos cogitationibus fidei sursum assurgere inque coelum ascendere, et ibidem, nulla autem ratione cum pane et vino s. Coenae, illud corp. et sang. Chr. quaerendum esse" (Epit. p. 598 sq.). — Vergl. Sol. decl. p. 725 sqq.: „Etsi Sacramentarii quidem in eo elaborant, ut quam proxime verbis ad Aug. Conf. accedant, et nostrar. ecclesiarum formas loquendi usurpent, ac fatentur, quod in coena Dom. corpus Chr. vere a fidelibus accipiatur: attamen, quando serio urgentur, ut sententiam suam ingenue, aperte et perspicue profiteantur, tum uno ore omnes animum suum declarant, quod credant, verum et substantiale Chr. corp. ejusque sang. a benedicto pane et vino in coena s. tanto locorum intervallo abesse, quanto summum coelum ab infima terra distet" cet.

1) Epit. p. 599.: „Credimus, docemus et confitemur, quod in coena Domini corpus et sanguis Christi [„verum, essentiale et substantiale corpus, quod in mortem pro nobis tradidit" Sol. decl. p. 739.] vere et substantialiter sint praesentia, et quod una cum pane et vino vere distribuantur atque sumantur." („Fundamenta autem — Epit. p. 599 sq. vergl. Sol. decl. p. 752 sqq. —, quibus in hoc negotio contra Sacramentarios nitimur, haec sunt: . . Primum fundamentum est articulus fidei nostrae christ., videlicet J. Chr. est verus, essentialis, naturalis, perfectus Deus et homo in unitate personae, inseparabilis et indivisus. Secundum, quod dextera Dei ubique est; ad eam autem Chr., ratione humanitatis suae, vere et reipsa collocatus est, ideoque praesens gubernat . . . Tertium: quod verbum Dei non est falsum aut mendax. Quartum: quod Deus varios modos novit et in sua potestate habet, quibus alicubi esse potest" cet.).

2) „Christus ipse, [„Loquimur de praesentia vivi Christi" — Apol. A. C. art. 4. p. 158.], verus Deus et homo, . . in coena sua . . vere et substantialiter praesens est" (Sol. decl. p. 760.; s. die Stelle unten zu Ende des §. S. 557. Anm. 3.).

nießende, indem er die Elemente empfängt, in, mit und unter denselben in der Abendmahlshandlung auch den wahren Leib Christi genießt[1]) (was jedoch nicht etwa so aufzufassen ist, als fände eine Materienvereinigung statt, als wäre der Leib Christi [impanatio] local in das Brod eingeschlossen, oder auch vorhanden [gemäß einer consubstantiatio] noch außer dem sacramentlichen Gebrauche[2])).

---

1) Epit. p. 599.: „Credimus, doc. et conf., verba testamenti Chr. [„quae per se perspicua, firma, clara et indubitata sunt . ., ita ut nulla in voc. metaphora esse possit“ Sol. decl. p. 739.] non aliter accipienda esse, quam sicut verba ipsa ad literam sonant, ita ne panis absens Chr. corpus et vinum absentem Chr. sang. significent, sed ut propter sacramentalem unionem panis et vinum vere sint corp. et sang. Christi.“ Vergl. Sol. decl. p. 735 sq.: „Quod autem praeter illas phrases, quibus J. Chr. et Paulus utuntur, cum dicunt, panem in coena esse corpus Chr., aut communicationem corporis Christi, etiam alias loquendi formas usurpamus, v. gr. cum dicimus, sub pane, cum pane, in pane adesse et exhiberi corpus Chr.: id non sine gravibus causis facimus. Primum enim his phrasibus ad rejiciendam papisticam transsubstantiationem utimur. Deinde etiam sacramentalem unionem substantiae panis non mutatae et corporis Chr. hac ratione docere volumus. Ad eundem enim modum hoc dictum: Verbum caro factum est, reperitur et declaratur aliis aequipollentibus propositionibus, e. g. Verbum habitavit in nobis . . . Et quidem multi excellentes doctores ex erudita antiquitate . . hac ipsa similitudine mysterium sacramenti Coenae Dom. explicant. Docent enim, quemadmodum in Christo duae distinctae et non mutatae naturae inseparabiliter sunt unitae: ita in s. Coena duas diversas substantias, panem videlicet naturalem et verum naturale corp. Chr. in instituta sacramenti administratione hic in terris simul esse praesentia; quod tamen non ita est accipiendum, quasi unio haec corporis et sang. Chr. cum pane et vino sit personalis unio, qualis est utriusque naturae in Chr., sed est unio sacramentalis, ut eam D. Lutherus et alii . . appellant. Quo significare volunt, etiamsi formis loquendi in pane, sub pane, cum pane, quandoque utantur, tamen se propositionem (hoc est corpus meum) simpliciter, et ut verba sonant, accipere et amplecti, eamque nequaquam pro figurata, sed pro inusitata praedicatione agnoscere.“

2) Die Sol. decl. p. 729. erklärt, als autorisirende Anführung aus der Wittenberger Concordie: „Nec sentiunt fieri localem inclusionem in pane, aut durabilem aliquam conjunctionem extra usum sacramenti . . Extra usum, dum reponitur, aut asservatur in pyxide, aut ostenditur in processionibus, ut fit apud papistas, sentiunt non adesse corpus Christi.“ (Das Verheißungswort Christi lautete ja — ausdrücklich eigentliche Consubstantiation verpönend — nur: Nehmet hin und esset, das ist 2c.). Vergl. auch hinsichtlich des Letzteren Sol. decl. p. 750.: „Ut vera et pia doctrina de coena Dom. sincere conservaretur, et multiplices idololatrici abusus . . vitarentur et abolerentur: utilis haec regula et norma ex verbis institutionis Coenae desumpta est: Nihil habet rationem sacramenti extra usum a Chr. institutum, seu extra actionem divinitus institutam . .

Dieser Genuß des Leibes und Blutes Christi im Abendmahle nun geschieht nicht oder wenigstens nicht blos etwa (uneigentlich) auf geistliche Weise durch den Glauben, sondern [gemäß dem „e s s e t, das ist" ꝛc.] durch den Mund [1]); nur nicht etwa auf eine (vergl. Joh. 6, 52.) grobe capernaitische Weise, als ob der Leib Christi mit den Zähnen zermalmt und wie andere Speise verdauet würde; sondern es ist ein wahres, aber übernatürliches sacramentliches Essen des Leibes Christi, welches nicht weiter erklärt, sondern nur mit Unterwerfung der Vernunft unter den Gehorsam Christi geglaubt werden kann [2]). Bewirkt aber wird die Gegenwart des Lei-

---

Cum extra hunc usum panis in missa pontificia non distribuitur, sed vel offertur, vel includitur, vel circumgestatur, aut adorandus proponitur, non est ille pro sacramento agnoscendus;" sowie p. 756. (s. S. 557. Anm. 2.), und über die Verpönung einer personalis unio von Brod und Leib S. 550. Anm. 1.

1) Ist doch auch eben der leibliche Mund überhaupt nicht nur unter allen leiblichen Organen das bedeutungsvollste, sondern auch insbesondere das Organ süßester und zugleich würdigster Vereinigung, und soll doch auch mit leiblichem A u g e dereinst der Herr in seiner Herrlichkeit geschauet, mit leiblichem O h r der himmlische Lobgesang gehört werden, wie schon hienieden das leibliche A u g e oder O h r Organe des Gnade wirkenden Wortsempfanges sind.

2) Epit. p. 600.: „Credimus, doc. et conf., corpus et sanguinem Christi non tantum spiritualiter per fidem, sed etiam ore, non tamen capernaitice, sed supernaturali et coelesti modo [„Tametsi enim participatio illa ore fiat, tamen modus spiritualis est" Sol. decl. p. 756.], ratione sacramentalis unionis, cum pane et vino sumi. Hoc enim verba Chr. perspicue testantur, quibus praecipit accipere, edere, bibere . . [„Ergo — Sol. decl. p. 744 sq. — illud Chr. mandatum . . non potest nisi de orali . . manducatione corporis Chr. intelligi"]. Et Paulus inquit: Panis, quem frangimus, est communicatio corporis Chr., h. e. qui hunc panem edit, corpus Chr. edit. [„(Alioqui) panis non corporis, sed spiritus . . communicatio dici debuisset" Sol. d. p. 741.]. Idem magno consensu praecipui ex antiquissimis eccl. doctoribus . . testantur." — Vergl. in der Epit. den Schluß der Negativa p. 604.: „Praeter haec justo Dei judicio relinquimus omnes curiosas, sannis virulentis tinctas et blasphemas quaestiones, quae honeste, pie et sine gravi offensione recitari nequeunt . . Prorsus etiam rejicimus atque damnamus capernaiticam manducationem corporis Chr., quam nobis Sacramentarii contra suae conscientiae testimonium post tot nostras protestationes malitiose affingunt, ut doctrinam nostram apud auditores suos in odium adducant, quasi videlicet doceamus, corpus Chr. dentibus laniari et instar alterius cujusdam cibi in corpore humano digeri. Credimus autem et asserimus, secundum clara verba testamenti Chr., veram, sed supernaturalem manducationem corporis Chr., quemadmodum etiam vere, supernaturaliter tamen, sanguinem Chr. bibi docemus. Haec autem humanis sensibus aut ratione nemo comprehendere potest; quare in

des Christi weder durch den Priester, noch durch den Glauben des Genießenden, sondern — zum reichen Trost für alle darüber Angefochtenen — lediglich durch die göttliche Allmacht[1]) in Kraft der Einsetzungsworte Christi, welche nach Christi Willen und Ordnung diese Wirkung beim ersten Abendmahle gehabt haben und stets noch haben[2]), (freilich ja eben nur bei wirklicher Abendmahlsfeier[3])),

---

hoc negotio, sicut et in aliis fidei articulis, intellectum nostrum in obedientiam Chr. captivare oportet. Hoc enim mysterium in solo Dei verbo revelatur, et sola fide comprehenditur" [„simpliciter credere debemus" Sol. d. p. 739.].

1) Epit. p. 599.: „Quod ad consecrationem attinet, credimus, doc. et conf., quod nullum opus humanum, neque ulla ministri ecclesiae pronunciatio praesentiae corporis et sanguinis Chr. in Coena causa sit, sed quod hoc soli omnipotenti virtuti Domini nostri J. Chr. sit tribuendum." Vergl. Sol. decl. p. 747.: „Sentimus, quod veram praesentiam corporis et sang. Chr. in coena non efficiat ullius hominis vel verbum vel opus, dignitas seu meritum, sive pronunciatio ministri, seu manducatio, seu fides communicantium; horum nullum nobis corpus et sang. Chr. praesentia facit. Sed hoc totum, quod in coena Chr. corpus praesens habemus, simpliciter et in solidum omnipotentis Dei virtuti, et verbo, institutioni atque ordinationi Domini nostri J. Chr. est adscribendum." (Vergl. ib. p. 756.: „Fides igitur nostra in hoc articulo . . super veri et omnipotentis Dei, Domini et Salvatoris nostri J. Chr., *veritatem et omnipotentiam* est fundata et exstructa. Haec fundamenta ita solida atque immota sunt, ut et fidem nostr. in omnibus tentationibus, quae de hoc articulo incidere possunt, confirmare et stabilire, et omnes Sacramentariorum objectiones et argutias, utcunque speciosae sint et humanae rationi plurimum blandiantur, refutare et evertere, et piis animis per omnia sufficere, et praesentissimam consolationem et fiduciam afferre possint.")

2) Sol. decl. p. 747.: „Verissima enim illa et omnipotentia verba J. Chr., quae in prima institutione pronunciavit, non modo in prima illa coena efficacia fuere; sed eorum vis, virtus et efficacia adhuc hodie durant et valent; ita quidem certe, ut eorum virtute in omnibus locis, ubi coena Dom. juxta Chr. institutionem celebratur, et verba ipsius usurpantur, virtute et potentia eorum verborum, quae Chr. in prima coena locutus est, corpus et sang. Chr. vere praesentia distribuantur et sumantur. Chr. ipse enim, ubi ipsius institutio observatur et verba ejus super pane et vino recitantur, et benedictus panis et vinum benedict. distribuuntur, per verba illa recitata, *virtute primae institutionis*, hodie etiam verbo suo, quod repeti vult, efficax est." (Vergl. p. 751.: „Atqui fides nostra sacramentum non efficit; sed tantum omnipotentis Dei atque Salvatoris nostri J. Chr. certissimum verbum et institutio hoc praestant. Verbum enim Domini in ecclesia efficax est manetque, neque vel dignitate, vel indignitate ministri, neque sumentis incredulitate quicquam ei derogatur, aut virtus ejus enervatur").

3) „Etiamsi de omnibus panibus haec verba pronunciarem: Hoc est corpus

wo nur mit ihrem segnend gesprochenen Inhalte die ganze Handlung übereinstimmt[1]). Die subjective heilsame Wirkung des Abendmahls endlich ist Vergebung der Sünde, Stärkung im Glauben und Förderung in der Heiligung durch die wahrhaftigste lebendigste Gemeinschaft mit Christo[2]); die Theilnahme an diesem subjectiven

---

Christi, nihil tamen ea re efficeretur. At quando ad ipsius mandatum et institutionem in administratione Coenae Dom. dicimus: Hoc est corp. meum, tum revera est ipsius corpus. Non propter nostram pronunciationem, aut quod haec verba pronunciata hanc habeant efficaciam; sed quia Chr. nobis praecipit, ut haec verba pronunciemus et hoc agamus, quod ipse in prima coena fecit, et hoc modo suum mandatum et factum cum recitatione nostra conjunxit" — Sol. decl. p. 748. (aus Luther).

1) Denn allerdings zunächst ein segnendes feierliches Wiederholen der Einsetzungsworte (Consecration im luth. Sinne; s. ob. §. 58. S. 477. Anm. 1. u. §. 63. S. 529. u. 536.) und demnächst Einklang der ganzen Handlung mit deren Inhalt fordert die Concordienformel unzweideutig. S. Epit. p. 599.: „Interim tamen unanimi consensu credimus, doc. et conf., in usu Coenae Dom. verba institutionis Chr. nequaquam omittenda, sed publice recitanda esse, sicut scriptum est: Calix benedictionis, cui benedicimus, nonne communicatio sanguinis Chr. est? (1 Cor. 10, 16.). Illa autem benedictio fit per recitationem verborum Chr." Vergl. Sol. decl. p. 749 sq.: „Et quidem verba institutionis Chr. in administratione Coenae Dom. palam coram ecclesia diserte recitentur aut decantentur, neque ulla ratione intermittantur; idque plurimis et graviss. de causis. Primum quidem, ut satisfiat et pareatur Chr. mandato, qui inquit: Hoc facite; non igitur omittendum est, quod Chr. ipse in s. Coena fecit. Deinde, ut auditorum fides de substantia et fructu hujus sacr. (de praesentia corporis et sang. Chr. et de remiss. peccatorum omnibusque beneficiis, quae nobis Chr. morte et sanguinis profusione parta sunt, et nobis in Test. Chr. donantur) per verba testamenti excitetur, confirmetur et quam certissima reddatur. Praeterea ut elementa panis et vini ad hunc sacrum usum, quo videlicet nobis una cum illis Chr. corpus manducandum et sang. ejus bibendus exhibeatur, sanctificentur seu benedicantur, ut d. Paulus inquit: Calix benedictionis, cui benedicimus cet. Haec autem benedictio non alia ratione fit, quam verborum institutionis repetitione et recitatione." (Dabei gebraucht dann nur als Zeichen des Segnens der irdischen Elemente beim Abendm. die luth. Kirche, uralter heiliger Sitte gemäß, das Kreuzeszeichen.) „Haec tamen benedictio — fährt sodann die Sol. decl. fort — seu recitatio verborum inst. Chr. sola non efficit sacramentum, si non tota actio Coenae, quemadmodum ea a Chr. ordinata est, observetur . . Mandatum enim Chr., hoc facite, quod totam actionem complectitur, totum et inviolatum observandum est," welchem zufolge dann, wie es im Folgenden dargelegt wird, zum wenigsten die drei wesentlich nothwendigen Stücke „Consecratio, distributio et sumptio" („in conventu aliquo piorum hominum") zu beobachten sind.

2) Vergl. S. 554. Anm. 3. und oben S. 546. Anm. 4.

Segen des Sacraments ist da natürlich bedingt durch den Glauben des Empfängers[1]); keineswegs aber kann dann von dieser subjectiven Bedingung das nur allein auf dem festen untrüglichen Worte des Herrn[2]) beruhende objective Vorhandenseyn und der objective Empfang des wahren Leibes Christi abhängen, sondern dies findet statt — nur dann hier zum Gericht — auch selbst bei den Ungläubigen"[3]).

---

1) Epit. p. 601.: „Credimus, doc. et conf., unum tantum genus esse indignorum convivarum; ii sunt soli illi, qui non credunt (Joh. 3, 18. coll. 1 Cor. 11, 29.)." Doch solle hiedurch „nullus vere credentium, quamdiu vivam fidem retinet," geschreckt werden, „quantacunque fidei imbecillitate laboret. Coena enim Dom. imprimis propter infirmos in fide, poenitentes tamen, instituta est, ut ex ea veram consolationem et imbecillis fidei suae confirmationem percipiant." „Digni — sagt daher die Sol. decl. p. 746. — convivae in coena Domini sunt infirmi in fide, pusillanimes, perturbati Christiani, qui dum magnitudinem et multitudinem peccatorum suorum secum reputant, cohorrescunt; qui magnam suam immundiiem considerantes hoc pretiosissimo thesauro et beneficiis Christi indignos sese judicant; qui fidei suae infirmitatem sentiunt atque deplorant, et nihil magis in votis habent, quam ut Domino Deo firmiore et alacriore fide et puriore obedientia servire possint . . Dignitas igitur neque in magna, neque in exigua infirmitate aut firmitate fidei, sod in merito Christi consistit." Vergl. Epit. p. 601.: „Credimus, doc. et conf., totam dignitatem convivarum coelestis hujus Coenae in sola sacratissima obedientia et absolutissimo Chr. merito consistere. Illud autem nobis vera fide applicamus, et de applicatione hujus meriti per sacr. certi reddimur, atque in animis nostris confirmamur. Nequaquam autem dignitas illa ex virtutibus nostris aut ex internis vel externis nostris praeparationibus pendet." Vergl. auch oben S. 546. Anm. 4. die Stelle aus dem Kl. Katechismus.

2) Es ist dies ja auch selbst schon ursprünglich gesprochen worden in Judas Ischarioth's Gegenwart (Luc. 22, 20. 21.), zum noch deutlicheren Beweis für das objective Daseyn des Leibes des Herrn (wie analog des Wortes Gottes) für Ungläubige, wie Gläubige.

3) Epit. p. 600 sq.: „Credimus, doc. et conf., quod non tantum vere in Chr. credentes et qui digne ad coenam Dom. accedunt, verum etiam indigni et infideles verum corp. et sang. Chr. sumant, ita tamen ut nec consolationem, nec vitam inde percipiant, sed potius ut illis sumptio ea ad judicium et damnationem cedat, si non convertantur et poenitentiam agant. Etsi enim Chr. ut Salvatorem a se repellunt, tamen eundem licet maxime inviti ut severum judicem admittere coguntur. Is vero non minus praesens judicium suum in convivis illis impoenitentibus exercet, quam praesens consolationem et vitam in cordibus vere credentium et dignorum convivarum operatur." Vergl. Sol. decl. p. 744.: „In S. Coena verum et substantiale corpus et sang. Chr. ore accipiuntur atque participantur ab omnibus, qui panem illum benedictum et vinum in coena Dom. edunt

In dieser ganzen Auseinandersetzung der Lehre vom Abendmahle spricht übrigens nur gelegentlich und selten die Conc.=Form. von der Bedeutung des Abendmahls. Seine Wirkung ist ihr Trost und Stärkung des Glaubens durch die Sündenvergebung (ed. H. p. 601. 749.), wobei ganz in Uebereinstimmung mit dem allgemeinen Sacramentsbegriffe sie im Abendmahle die Sündenvergebung nicht sowohl mitgetheilt werden läßt, ob sie schon die remissio den fructus desselben nennt, als vielmehr ihre unterpfändliche Versicherung und Besiegelung erfolgen (s. p. 737. 744. 783.). Doch wird auf all dies nicht näher eingegangen, sondern ihr Hauptstreben ist, den Papisten und Sectirern gegenüber Propositionen zu stellen und zu begründen.

1. Vor Allem hat es hiebei nun die Conc.=Form., wie sie auch in der Angabe des status controversiae offen erklärt, auf die Bekämpfung der Sectirer abgesehen. Dieser Gegensatz führt es denn mit sich, daß die durchaus vorherrschenden Begriffe des Abendmahlsartikels die substantielle Gegenwart des Leibes und Blutes Christi, die Einsetzungsworte, deren Allmacht diese Gegenwart bewirkt, und der mündliche Genuß jener Elemente, sowohl von Seiten der Gläubigen, als der Ungläubigen bilden. Neu ist hier die nähere Begründung jenes Grundgedankens von der realen Gegenwart des Leibes und Blutes Christi, wobei sie formell auf die Wahrheit des Wortes Gottes, materiell auf die untrennbare Einheit der Gottheit und Menschheit in der Person Christi, auf den richtigen Begriff der rechten Hand Gottes, wonach sie allenthalben ist, mithin auch der zur Rechten Gottes nach seiner menschlichen Natur sitzende Christus allenthalben regiert, endlich auf die göttliche Macht Christi, in dreifacher Weise irgendwo gegenwärtig zu seyn, sich stützt (p. 600. 752. ed. H.), mit Gründung der ganzen Argumentation auf die Schriften Luthers. Neu ist dabei ferner die jetzt auf denselben Grund fixirte Terminologie hinsichtlich der Verbindung der natürlichen Elemente mit dem Leibe und Blute Christi, welche mit der

et bibunt. Ac pii quidem corpus et sang. Chr. in certum pignus et confirmationem accipiunt, quod peccata ipsis certo sint remissa, et quod Chr. in ipsis habitet atque efficax esse velit. Impii vero idem corpus et eundem sang. Chr. etiam ore suo, sed ad judicium et damnationem sumunt. Hoc Chr. verba, quibus coenam instituit, expresse docent;" und p. 755. (als die kürzeste Bezeichnung des subjectiven Segens oder Unsegens der objectiven Gegenwart): „Christus in s. Coena praesens est, et non tantum in credentibus consolationem et vitam, verum etiam in infidelibus judicium efficit."

Einheit der beiden Naturen in Christo verglichen, wobei dann aber nicht eine persönliche, sondern eine sacramentliche Einigung gesetzt und wobei, während in der Apol. Leib und Blut Christi als mit dem Brod und Wein, im kl. Katech. als unter demselben, im gr. in und unter jenen Elementen gegenwärtig bestimmt war, nun (wiewohl auch blos cum vorkommt p. 736.) das in, cum et sub zusammengefaßt wird. Neu ferner ist die nachdrückliche wiederholte Erklärung, daß Leib und Blut Christi nur im wirklichen Sacramentsacte und nur beim Genusse gegenwärtig seien (p. 543 sq.). Neu endlich auch die Unterscheidung einer doppelten Nießung, einer geistlichen im Glauben und einer mündlichen sacramentlichen (p. 743.) — wiewohl auch diese Distinction schon in Luthers Privatschriften vorkommt und auch im gr. Katech. (p. 543 sq.) angedeutet wird —, wobei dann nur die Conc.-Form. auch die Art des Genusses (daß sie geschehe geistlicher Weise, aber doch mit dem Munde, mit dem Munde, aber nicht mit den Zähnen, corporaliter, aber nicht capernaitice, daß sie sei vera, aber supernaturalis manducatio p. 600. 604. 727. 755.) näher bestimmt. Daß bei dem Allen aber die Theorie der Conc.-Form. nicht in Widerspruch stehe mit der Augsb. Conf. oder einer der anderen Bekenntnißschriften, daß insbesondere auch Melanchthon eine substantielle Gegenwart des Leibes und Blutes Christi lehrte (wenn er auch die letzteren nicht so eng mit den natürlichen Elementen zusammenschließt), und auch Melanchthon es ein somnium und commentum nennt, daß Christi Leib nicht an mehreren Orten seyn könne[1]) (wenn er auch die Vorstellung von der Ubiquität des Leibes Christi nie ausgesprochen hat), daß also überhaupt die Conc.-Form. nur im Widerspruch steht mit dem Melanchthon der späteren Zeit: dies Alles ist unzweifelhaft gewiß.

2. Wenn in dem Allen nun aber die Conc.-Formel den Leib Jesu Christi im Abendmahle für völlig objectiv und real gegenwärtig erklärt, und damit denn auch alle Gestaltungen der reformirten Gegenlehre aufs entschiedenste ausdrücklich verwirft[2]): so wird gleichwohl damit von

---

1) Mori malim — schreibt er im März 1530 — quam hoc affirmare, quod illi affirmant: corpus Christi non posse nisi in uno loco esse."

2) Sol. decl. p. 757.: „Cum in hoc scripto praecipue confessionem et declarationem nostram de vera praesentia corporis et sang. Chr. contra Sacramentarios, quorum aliqui sub Aug. Conf. titulo in ecclesias nostras sine fronte sese ingerunt, proponere voluerimus: eam ob causam Sacramentariorum errores praecipue h. l. recitare et commemorare visum est, eo fine ut auditores nostri eos

der Concordienformel doch nicht ein einziger der römisch-katholischen Irrthümer noch fest gehalten. Vielmehr werden auch sämmtliche specifisch r. katholische Lehren und Gebräuche — die Communio sub una (s. §. 63. S. 525.), die Transsubstantiation [1]), eben deswegen und im Zusammenhange damit die Annahme eines auch außersacramentlichen Bleibens des Leibes Christi [2]), die Adoration der Elemente [3]), das Meßopfer [4]), die Forderung einer äußerlichen Zubereitung neben dem Glau-

---

agnoscere et cavere possint. Rejicimus igitur atque damnamus corde et ore, ut falsas et imposturae plenas, omnes Sacramentariorum opiniones et dogmata, quae supra commemoratae et in verbo Dei fundatae doctrinae non consentiunt, sed adversantur et repugnant." Hierauf werden dann in der Sol. decl. ausführlicher, in der Epit. p. 602 sqq. summarisch alle einzelnen eigenthümlichen Zwinglischen oder Calvinischen Lehrsätze über das Abendmahl und die damit zusammenhängenden aufs bestimmteste verworfen; in der Epit. zuerst der: „Corpus Chr. in s. Coena non ore una cum pane sumi, sed tantum panem et vinum ore accipi, corpus vero Chr. spiritualiter duntaxat, fide nimirum, sumi," und demnächst noch 11 andere.

1) S. darüber außer der oben S. 550. Anm. 1. angeführten Stelle Sol. decl. p. 735. die Verwerfungsthesis gegen Ende der Epit., wie der Sol. decl. Letztere erklärt p. 756.: „Rejicimus et damnamus corde et ore, utpote fallaces et fraude plenos, omnes errores, qui recitatae jam sanae doctr. et in s. literis fundatae adversantur et repugnant: Pontificiam Transsubstantiationem, cum docetur, quod panis et vinum, si consecrata seu benedicta fuerint, in sacrosancta Coena substantiam et essentiam suam penitus amittant, et in substantiam corporis et sang. Chr. convertantur: ita quidem, ut sola externa species panis et vini, sive accidentia sine subjecto, reliqua maneant."

2) „Et quod fingunt — fährt unmittelbar nach den Anm. 1. angef. Worten die Sol. decl. p. 756. fort —, corpus Chr. sub specie panis . . revera praesens esse etiam extra actionem Coenae Dom., cum videlicet panis in sacrario inclusus adservatur aut in solenni theatrica pompa adorandus ostentatur et circumgestatur. Nihil enim rationem sacramenti habere potest extra mandatum Dei et usum a Chr. institutum, ut supra monuimus." S. oben S. 550. Anm. 1.

3) Sol. decl. p. 760.: „(Rejicimus etiam hunc errorem cum docetur,) elementa illa seu visibiles species benedicti panis et vini adorari oportere" (*oportere;* eigentlich verpönt nehmlich wird allerdings nur die Adoration außer der sacramentlichen Handlung: s. Anm. 2.). „Quod autem — wird dann treffend sogleich im Gegensatz gegen die reformirte Geistesrichtung hinzugefügt — Christus ipse, verus Deus et homo, qui in Coena sua, in legitimo nimirum ejus usu, vere et substantialiter (eben in, mit und unter den Elementen) praesens est, in spiritu et veritate . . adorari debeat, id nemo, nisi Arianus haereticus, negaverit."

4) Sol. decl. p. 756 sq.: „Repudiamus et damnamus etiam omnes alios pon-

ben, die Dependenz der Gegenwart des Leibes und Blutes von der Thätigkeit des Priesters und all dergleichen[1]) — bestimmt und ausdrücklich von derselben verworfen; wogegen jedoch allerdings die Nothwendigkeit einer Beichte[2]) vor dem (s. §. 63. Ende) so hochverantwortlichen Genusse des Leibes Christi auch lutherischer-, wie katholischerseits, wenn gleich auf ganz verschiedene Weise (s. §. 69.), behauptet wird.

Ueber noch einige einzelne Punkte der luth. Abendmahlspraxis s. noch Manches bei §. 65., 67. u. 68. (bei der reform., r. kath. u. griech. K.).

§. 65.

Reformirte Lehre vom Abendmahl[3]).

Durch Leugnung und Bestreitung jeder real leiblichen Gegenwart Christi im Abendmahle unterscheidet sich von der evangelisch-lutherischen Kirche die reformirte[4]). Auch die reformirte Kirche

---

tificios abusus hujus sacramenti: imprimis vero abominationem sacrificii missae pro vivis et defunctis." (Ausführlicher, zum Theil sehr ausführlich, war die antithetische lutherische Ansicht vom Meßopfer bereits ausgesprochen worden Conf. Aug. art. 24. (de missa) p. 23 sqq., Apol. art. 12. (de missa) p. 250 sqq. (besonders p. 256. der Gegensatz der Schriftforderungen gegen alles Opus operatum), und Artt. Smalcald. P. II. art. 2. (de missa) p. 305 sqq., im Einklange mit Luthers kräftigen kurzen Aeußerungen in s. Glaubensbek.; s. unten den Anhang.) Vergl. übrigens unten §. 67.

1) Nur das opus operatum ist hier nicht ausdrücklich erwähnt.

2) Schon die Augsb. Conf. Art. 25. (von der Beichte) erklärte: „Die Beichte ist durch die Prediger dieses Theils nicht abgethan. Denn diese Gewohnheit wird bei uns gehalten, das Sacrament nicht zu reichen denen, so nicht zuvor verhöret und absolviret sind" („Confessio in ecclesiis apud nos non est abolita. Non enim solet porrigi corpus Domini, nisi antea exploratis et absolutis").

3) Ueber einige einzelne, besonders gegen die katholische Lehre antithetische Punkte derselben hat schon oben §. 63. sich mit verbreitet.

4) Wie Stahl a. a. O. S. 82. treffend die reformirte Abendmahlslehre (selbst in Calvinischer Fassung) nur als eine Negation der lutherischen darstellt, ist bereits oben S. 527. Anm. 3. angeführt worden. Ebenso erklärt derselbe S. 106.: „Im Abendmahle den Leib Christi, der sonst nirgend gewährt wird, empfangen, und im Abendmahle vom Empfang einer Lebenskraft aus dem Leibe Christi, die während desselben nicht anders als auch außer demselben gewährt wird, versichert zu werden — das sind doch zwei Auffassungen des Abendmahls, in denen es schwer wird noch eine Aehnlichkeit zu finden. Und wie anders stellt sich hienach auch die Bedeutung des Abendmahls im Ganzen des Heilsplans! Nach lutherischer Lehre ist es der Höhepunkt der Gemeinschaft Christi, die voll-

zwar (vergl. §. 63. 64.) behauptet in gewissem Sinne eine Gegenwart Christi im Abendmahle, nicht aber, wie die lutherische,

---

kommene Vereinigung, nach der ganzen Person, nach Seele und Leib, durch den wirklichen Empfang seines Leibes und Blutes. Nach reformirter (Calvinischer) Lehre dagegen ist es eine bloße Fortsetzung der Gemeinschaft mit Christo, die schon ohne das Abendmahl und daher ganz in derselben Art auch außer ihm gewährt wird, und die blos in Zuströmung eines Lebensodems aus seinem Leibe besteht. Dort ist es eine Bereicherung der Gnade, eine Steigerung über alles Maaß, hier eine Accommodation an unsere Schwäche, die immerdar uns mitgetheilte Gnade uns von Zeit zu Zeit durch Sinnbilder zu vergegenwärtigen, zu versichern." Und so sieht Stahl denn S. 123. in der lutherischen und reformirten Abendmahlslehre zwei Doctrinen, „die von der Wurzel aus auseinandergehen, und deren Gegensatz gewiß nicht geringer ist, als der zwischen der lutherischen und katholischen Lehre." — Nicht wesentlich anders aber formulirt auch selbst ein Schneckenburger Vergleich. Darstell. II. S. 268 ff. die Divergenz. Er sagt: „Aus unseren Erörterungen ergibt sich von selbst, in welchem Sinne nur die reformirte Lehre eine reale Gegenwart Christi beim Abendmahle behaupten kann, und ebenso, warum diese den Lutheranern stets als eine ungenügende und unwahre vorkommen mußte. Von einer leiblichen Gegenwart in irgend einer Weise kann natürlich nicht die Rede seyn, denn der Leib Christi, seine ganze menschliche Natur ist circumscribirt an einem gewissen Ort. Deshalb dachten die Lutheraner bei der von den Reformirten behaupteten Gegenwart immer nur an die Präsenz des Logos, welche nicht genügen konnte, da diese vermöge der göttlichen Allgegenwart überall statt hat. Indeß ist reformirter Seits keinesweges diese allgemeine Präsenz gemeint, sondern wie beim Glaubensleben überhaupt die Gnadengegenwart, welche durch den H. Geist vermittelt ist, und zwar nicht blos die Gnadengegenwart des Logos, sondern des Gottmenschen, nehmlich des Gottmenschen nach seiner göttlichen Natur . . Und nicht blos als der den Glauben Wirkende und die Seelen der Gläubigen durch das vom Geiste geschlungene Band auf sich Ziehende, in die Gemeinschaft des Lebens Hineinpflanzende ist Christus beim gläubigen Begehen des Abendmahls real gegenwärtig, sondern auch als der die Sehnsucht des Glaubens Stillende, den Glauben mit seinem Objecte wirklich Füllende und Nährende. Er gibt sich zu genießen, und es ist die mandacatio keinesweges etwa nur die fides schlechthin, da es vielmehr heißt: credendo manducamus. Der Erlöser wird genossen nach seiner Heilswirkung . . Er ist also, obgleich als Individuum im Himmel, bei uns als der Gottmensch, bei uns durch seinen Geist, welcher uns alle seine Güter vermittelt, uns sein lebendig machendes Fleisch zu genießen gibt. Eben der durch seinen Geist geweckte, jetzt aufs intensivste gespannte Glaube erhebt sich zu ihm in den Himmel, freilich geistig und nur in der Vorstellung . . Eine andere Präsenz der Modalität nach findet somit beim Abendmahle nicht statt als diejenige ist, wonach der zur Rechten erhobene Gottmensch überhaupt präsent ist seiner Kirche, nur daß diese Gegenwart sich in ganz besonders wirksamer Weise zu erkennen gibt . . Als mittheilend ist Christus gegenwärtig beim Abendmahle wie bei je-

eine reale oder substantiell leibliche, wie sie ja freilich hier allein als eine wahrhaftige Gegenwart betrachtet werden kann, sondern entweder mit Zwingli eine logisch-moralische, oder mit Calvin eine mystisch-operative, beide — gleicherweise einfache Consequenzen nestorianisirender Zerreißung Christi, wie spiritualistischer Zertrennung seiner Ordnung — darin übereinkommend, daß sie eben eine real leibhaftige, ungeachtet alles biblischen und kirchlichen Grundes für diese, aufs unbedingteste und heftigste bestreiten[1]).

---

der Versammlung in seinem Namen. Während seine Menschheit ihren Ort im Himmel hat, und von uns so fern bleibt wie der Himmel von der Erde, ist er als der Gottmensch gegenwärtig sowohl nach seiner Alles erfüllenden göttlichen Natur, als nach dem von ihm ausgegossenen Geiste, und nur insofern kann auch seine persönliche Menschheit uneigentlich gegenwärtig heißen, als der H. Geist das Band ist, welches uns, die auf Erden Befindlichen, mit ihm dem im Himmel Befindlichen zusammenbindet . . und als das im Abendmahl mittheilende Organ das von dem Gottmenschen im Stande der Erniedrigung gegebene Einsetzungswort und Zeichen ist, welches sinnbildlich die durch ihn geschehene Erlösung darstellt. . Kurz der Gottmensch als der mitgetheilte ist realiter nicht anders gegenwärtig, als er im Glauben überhaupt gegenwärtig ist. Der Glaube selbst ist wie das Organ, Christum zu ergreifen, so selbst die Mittheilung Christi, und mitgetheilt wird dem Gläubigen Christus nur, sofern sein Glaube erhöht, gestärkt, versiegelt und der darin liegende Genuß zum Gefühl gebracht wird. Der Gläubige ist schon Christi theilhaftig; daher seine Communion ihm *nichts* gibt, was er als der Gläubige nicht schon hätte . . Vor dieser Betrachtungsweise graut nun dem Lutheraner" 2c.

1) Zwingli bezeichnet die Lehre von einer real leibhaftigen Gegenwart als eine „opinionem non solum rusticam, sed etiam impiam et frivolam" (Comm. de ver. et fals. rel. Opp. ed. Tur. 1544. II. p. 206. b.), Calvin als „absurditates" (Instit. IV, 17, 19.), als eine „stulta imaginatio" (ib. §. 33.), als eine „perversa et impia superstitio" (Consens. Tigur. n. 21.); Letzterer behauptet von den Lutheranern, daß sie („curiosi homines" — Institut. IV, 17, 33.; „morosi et indocti homines, qui praecipites ad caecum calumniandi impetum feruntur" — Consens. Tigurin.; ja solche, in Betreff deren „horribili fascino Satan dementavit eorum mentes" — Institut. IV, 17, 19.) „pro sua crassitie absurdum edendi et bibendi modum fabricant" (Instit. IV, 17. §. 7.), indem sie „Christi carnem sub pane deglutiant" (ib. §. 33.), daß sie (ib.) „de re stulte et temere concepta perinde tumultuantur, ac si inclusio Christi sub pane prora et puppis pietatis esset," und daß im Vergleich mit ihnen Papistarum doctrina (ib. §. 30.) „tolerabilior, vel saltem magis verecunda est" 2c., um eigentlicher Schimpfreden, wie sie namentlich Zwingli in Streitschriften gegen Luther (nach der den Streit erregenden Epist. ad Matthaeum Alberum [vom 16. Nov. 1524] 1525 vornehmlich: Amica exegesis 1527, Daß die Worte: das ist mein Leib, ewiglich den alten

Die einfach symbolische Ansicht Zwingli's nun, die Annahme des Brodes und Weines als bloßer symbolischer Zeichen des Leibes und Blutes Christi bei einem geistigen Glaubensgenusse im Abendmahle, fand nur in wenigen früheren Symbolen wesentliche Aufnahme. Anders die Calvinische Lehre. Nachdem sie, durch mehrere fein geschiedene Entwicklungsstufen hindurchgegangen, endlich als Annahme einer geistigen Nährung der gen Himmel gehobenen Seele des Gläubigen mit dem Leibe und Blute Christi vermöge der Kraft des H. Geistes und deren Darstellung im Abendmahle fixirt, und so zwischen Lutherscher und Zwinglischer Vorstellung das künstliche, und immer doch (bei ihrer mit der Zwinglischen ihr ganz gemeinsamen einfachen Leugnung der Lutherschen wahrhaft objectiven Gegenwart des Leibes Christi im Abendmahle) mehr scheinbare, als wirkliche Mittelglied geworden war: ist dieselbe, confessionell zuerst durch den Consensus Tigurinus begründet, dann auch in den meisten übrigen reformirten Bekenntnissen deutlicher oder verhüllter ausgesprochen worden, ohne daß doch auch so die reformirte Abendmahlslehre vollkommene innere Einheit empfangen hätte. Während nehmlich einige der bedeutendsten Bekenntnisse, die zweite Helvetische Confession und der Heidelberger Katechismus namentlich, dabei unverkennbar zwinglianisiren, streben andere, besonders die 39 Artikel und die Märkische Confession, den Calvinismus, anscheinend und formal wenigstens, zu mildern, wogegen denselben in ungestümer Antithese die Confessio Hungarica womöglich noch überbietet. Inzwischen hat trotz der nichtsdestoweniger immer entschieden vorwaltenden Calvinischen Färbung der Symbole dennoch in der Praxis fast die ganze reformirte Kirche sich der Zwinglischen Auffassung nachmals wieder hingegeben. — Mit dieser reformirten Doctrin in der einen, wie der anderen Fassung steht dann natürlich auch die reformirte Abendmahlspraxis im Ganzen und Großen, wie im Einzelnen und Kleinen, in Connex.

Bei genauerer Betrachtung darf nun allerdings die Zwinglische und Calvinische Fraction nicht ungeschieden bleiben.

---

einigen Sinn haben werden 1527, Antwort auf Luthers Bekenntniß vom Abendm. 1528, 2c.) auch oft genug gebraucht (vergl. inzwischen auch einige der obigen Calvinischen, sowie die Calvinistischen Ausdrücke unten bei der gemein schmähenden Conf. Hungarica nicht allein, sondern auch theilweise in der Scotica und selbst im Heidelberger Katechismus [„vermaledeiete Abgötterei"] 2c.), hier zu geschweigen.

1. Zwingli nimmt im Allgemeinen an, Christus habe mit Brod und Wein nichts Besonderes verbunden; die Abendmahlselemente seien bedeutungsvolle Zeichen des für uns gekreuzigten Leibes und für uns vergossenen Blutes Christi, bei deren Empfange nur ein gewisser geistiger Genuß des Leibes Christi statt finde durch Anschauung des Glaubens[1]). Diese seine Ansicht sprach er öffentlich aus 1530 in seinem an Kaiser Karl V. überschickten Glaubensbekenntnisse. Wie er darin von den Sacramenten überhaupt erklärt, sie ertheilten so wenig die Gnade, daß sie dieselbe nicht einmal mit sich führten; sie seien blos Zeichen der schon mitgetheilten unsichtbaren Gnade, also Unterpfänder der Sündenvergebung und Liebe Gottes: — so sagt er nun über das Abendmahl insbesondere: „Wir glauben, daß in dem h. Mahle der Eucharistie der wahre Leib Christi zugegen sei vermittelst der Betrachtung und Anschauung des Glaubens, d. h. daß die, welche dem Herrn Dank sagen für die in seinem Sohne erzeigte Wohlthat, zugleich erkennen, daß derselbe wahres Fleisch an sich genommen, in demselben wahrhaft gelitten, unsere Sünden wahrhaft mit seinem Blute abgewaschen habe, und daß ihnen so Alles, was durch Chr. geschehen, durch die Anschauung des Glaubens gleichsam gegenwärtig werde; daß aber Christi Leib seinem Wesen nach und reell d. h. sein wirklicher Leib selbst im Abendmahle vorhanden sei und mit dem Munde genossen werde, wie die Papisten und diejenigen lehren, die nach den Fleischtöpfen Aegyptens zurückschauen, das leugnen wir nicht nur, sondern behaupten auch, daß es ein dem Worte Gottes widerstreitender Irrthum sei"[2]). — Noch weiter entwickelt im Einzel-

1) Noch kahler stellt sich die Zwinglische Ansicht vom Abendmahle in der „kurzen und christlichen Einleitung" dar, welche 1523 der Rath der Stadt Zürich den Seelsorgern und Prädicanten zusenden ließ, worin es heißt: „Das Abendmahl ist nichts Anderes, als eine Speise der Seele, und Chr. hat dasselbe als ein Wiedergedächtniß eingesetzt. Wenn sich der Mensch in Christi Leiden und Erlösung verläßt, wird er heil. Dessen hat er uns ein gewisses sichtbares Zeichen gelassen seines Fleisches und Blutes, und heißt sie beide essen und trinken zu Gedächtniß seiner."

2) „Credo, quod in sacra eucharistiae, hoc est gratiarum actionis, coena verum Christi corpus adsit fidei contemplatione, hoc est quod ii, qui gratias agunt Domino pro beneficio nobis in filio suo collato, agnoscunt, illum veram carnem adsumpsisse, vere in illa passum esse, vere nostra peccata sanguine suo abluisse, et sic omnem rem per Christum gestam illis fidei contemplatione velut praesen-

nen hatte Zwingli seine Lehre in der Schrift (einem dogmatischen Handbuche) de vera et falsa religione vom J. 1525. „Der Leib Christi — meint er hier — werde nicht natürlich oder substantiell, noch weniger sinnlich und mensuraliter, sondern blos spiritualiter und sacramentlich genossen. Geistlich den Leib Christi essen aber sei nichts Anderes [1]), als von ganzer Seele auf die Barmherzigkeit Gottes in Christo trauen, und sacramentlich ihn genießen sei dasselbe mit hinzugefügter kirchlich symbolischer Handlung. Ersteres könne immer geschehen, letzteres nur bei der Abendmahlsfeier. So genießen wir also im Abendmahle real und leiblich blos die Symbole des Brodes und Weines; die Theilnahme an Christo, d. h. die erneuerte Aneignung seiner Wohlthaten und besonders seines Todes im Abendmahle, ist nur eine innerliche und geistige. In der Eucharistie geschieht nur die Wiedererinnerung an die vollbrachte Versöhnung und eine Danksagung dafür [2]), wobei die göttliche Gnade zwar gepriesen, nicht aber herbeigeführt, sondern nur

---

tem fieri. Sed quod Christi corpus per essentiam et realiter, hoc est corpus ipsum naturale, in coena aut adsit aut ore dentibusque nostris [durch diese Zusammen- und Gleichstellung von ore und dentes machte Zwingli, schwerlich ohne eignes besseres Wissen von derselben, die gegnerische Ansicht zur Carricatur, um leichter mit ihr fertig zu werden] mandatur, quemadmodum Papistae et quidam, qui ad ollas aegyptiacas respectant, perhibent, id vero non tantum negamus, sed errorem esse, qui verbo Dei adversatur, constanter adseveramus." — Vergl. damit die Aeußerungen Zwingli's in s. Epist. ad princip. German. Opp. II. p. 545 sq. der neuen Ausg.: „In eucharistia res est, ex fide gratias agere Domino pro beneficiis, quae nos per filium suum redimendo praestitit; panis et vini sacrorum symbolorum divinis verbis sanctificatorum sumptio ejus rei sacramentum est; gratiarum ergo actio non est vel peccatorum remissio vel panis et vinum Christi corpus naturale, sed ea tantummodo significat atque in rem praesentem velut adducit repraesentando et contemplationi fidei offerendo . . Nos nunquam negavimus, corpus Chr. sacramentaliter ac in mysterio esse in coena . . Cum (autem) omnis ista praesentia nihil sit sine fidei contemplatione, jam fidei est ista esse aut fieri praesentia, non sacramentorum."

1) Denn an ein geistliches Essen des Leibes Christi in dem gekünstelten Calvinischen Sinne darf bei Zwingli nicht gedacht werden. Vergl. oben §. 63. S. 532. Anm. 3.

2) „Est ergo eucharistia . . nihil aliud, quam commemoratio, qua ii, qui se Christi morte et sanguine firmiter credunt patri reconciliatos esse, hanc vitalem mortem annunciant, h. e. laudant, gratulantur et praedicant" — Zw. de vera et falsa rel. Opp. III. p. 263. ed. nov.

aufs neue angekündigt und dargestellt wird. Die Väter lehren, daß die Sacramente aus zwei Dingen bestehen, dem Zeichen und der Sache, nicht in dem Sinne, als ob das Brod im Abendmahle Zeichen und Bezeichnetes zugleich sei, Brod und der natürliche Leib Christi, sondern in dem Sinne, daß das Brod ein Zeichen ist der nur dem Gemüthe gegenwärtigen Sache, welche darin besteht, daß Christus sich wahrhaft für uns hingegeben hat; auch nicht in dem Sinne, als ob das Brod einerseits natürliches Brod und andererseits eine geistige Kraft sei, sondern das sinnliche Brod bedeute die geistige Erneuerung des Gemüths, die schon vorher stattgefunden haben müsse, wenn der Abendmahlsgenoß dasselbe nicht zu seinem Verderben genießen wolle" ꝛc. — In den Einsetzungsworten erklärt Zwingli bekanntlich das τοῦτό ἐστι das bedeutet.[1])

Unter den reformirten Symbolen haben nun die Zwinglische Abendmahlslehre (außer der schon oben angeführten Zwinglii ad Carolum Imp. fidei ratio) vornehmlich[2]):

a. Die Confessio Tetrapolitana; sie deutet aber im 17. Artikel (vom Abendmahle), ihrer äußerlich irenischen Absicht gemäß, die Zwinglische Lehre mehr an, als daß sie sie ausspräche, und zwar höchst vorsichtig und verhüllt. Sie erklärt, „daß der Herr, wie in

1) Stahl a. a. O. S. 83. faßt kurz Zwingli's Lehre mit den Worten zusammen: „Nach ihm ist das Abendmahl eine bloße Erinnerungsfeier an den Versöhnungstod Christi, für welche Brod und Wein als Sinnbilder dienen. Der Leib Christi sei im Himmel zur Rechten Gottes, und könne daher auf Erden im Abendmahl nicht wirklich gegenwärtig seyn und empfangen werden, sondern er sei gegenwärtig nur für die „Betrachtung des Glaubens," indem der Mensch, unterstützt durch den Anblick dieser Zeichen, welche Leib und Blut Christi vorstellen sollen, sich alles, was Christus für uns gethan, vergegenwärtigt. Der Ausspruch Christi „das ist mein Leib" sei nur eine Redefigur für „das bedeutet." Das Fleisch Christi sei nichts nütze. Den „Leib Christi essen" sei nichts anderes, als an Christum glauben. Die Gläubigen empfangen im Abendmahl nichts Anderes und nicht auf andere Weise, als außer dem Abendmahl. Sie werden auch nicht kraft dessen in wunderbar mystischer Weise eines Leibes Glieder, sondern, indem sie zur Erinnerungsfeier zusammen kommen, bezeugen sie durch diese That selbst, daß sie eines Leibes Glieder sind. So ist dem Sacramente nicht blos (objectiv) jeder wunderbare Vorgang, sondern auch (subjectiv) jede besondere Verheißung und Gnade abgesprochen."

2) Nur zum Theil Zwinglianisirende, jedoch vorwaltend Calvinianische Symbole wird unten Nr. 2. unter der Hauptmasse reformirter Confessionen mit vorzuführen haben.

seinem letzten Nachtmahl, so auch heutiges Tages, seinen Gläubigen, wenn sie dies Abendmahl halten, seinen wahren Leib und Blut wahrhaft zu essen und zu trinken gebe zur Speise und zum Trank ihrer Seelen, zum ewigen Leben."

b. Die erste Baseler Confession. Dieselbe bekennt im 7. Artikel: „Gleichwie in der Tauf, darin uns die Abwaschung von den Sünden . . angeboten, bleibt wahr Wasser, also auch in des Herrn Nachtmahl, in dem uns mit des Herrn Brod und Trank sammt den Worten des Nachtmahls der wahr Leib und das wahr Blut Christi durch den Diener der Kirchen fürgebildet und angeboten wird, bleibt Brod und Wein. Wir glauben aber vestiglich, daß Christus selbst sei die Speise der gläubigen Seelen zum ewigen Leben, und daß unsere Seelen durch den Glauben an den gekreuzigten Christus mit dem Fleische und Blut Christi gespeiset und getränket werden, also daß wir seines Leibes als unseres einigen Hauptes Glieder in ihm und er in uns lebe . . Darum so bekennen wir, daß Chr. in seinem h. Nachtmahl allen denen, die da wahrhaftiglich glauben, gegenwärtig sei."

c. Die erste helvetische Confession, wieder mit dem Charakter der Tetrapolitana. Sie protestirt ihrem Zweck gemäß gegen den Vorwurf, daß die Reformirten das Sacrament blos für ein Zeichen des Bekenntnisses hielten; vielmehr sei dasselbe auch ein Zeichen der göttlichen Gnade, wodurch Gott auf den Menschen wirke. Das Abendmahl wird darin Art. 22. coena mystica genannt, worin Christus den Seinen seinen Leib und Blut, also sich selbst, wahrhaftig darreiche, nicht als ob mit Brod und Wein Leib und Blut Christi entweder natürlich vereinigt, oder darin örtlich eingeschlossen, oder sinnlich gegenwärtig geglaubt würden, sondern insofern Brod und Wein Symbole seien, durch welche die Gemeinschaft des Leibes und Blutes Christi statt finde, nicht zur Speisung des Leibes, sondern zur Nahrung des ewigen Lebens"[1]).

---

1) „. . coenam mysticam, in qua Dominus corpus et sanguinem suum i. e. seipsum suis vere ad hoc offert, ut magis magisque in illis vivat et illi in ipso: non quod pani et vino corpus Domini et sanguis vel naturaliter uniantur vel hic localiter includantur vel ulla huc carnali praesentia statuantur, sed quod panis et vinum ex institutione Domini symbola sint, quibus ab ipso Domino per ecclesiae ministerium vera corporis et sanguinis ejus communicatio non in periturum ventris cibum, sed in aeternae vitae alimoniam exhibeatur. Hoc sacro cibo ideo

d. Am unverholensten unter allen reformirten Confessionen, ohne alle hemmende äußere Rücksicht verfaßt, bekennt nackten Zwinglianismus das s. g. „wahrhafte Bekenntniß der Diener der Kirche zu Zürich" (vom J. 1545)[1].

2. Calvin's Abendmahlslehre im Allgemeinen ist diese: Christus habe mit der Handlung des sacramentlichen Essens die wirkliche Gegenwart seines Leibes verbunden, nicht aber leiblich, sondern nur geistig und für die Gläubigen.

Diese seine Lehre ist nun aber durch mehrere, wiewohl nur fein geschiedene Entwicklungsstufen hindurchgegangen. Anfangs hatte er sich im Sacramentstreite ziemlich neutral gehalten. Noch das Glaubensbekenntniß (Confessio) über das Abendmahl, welches er 1539 abgab, schien Manchen lutherisch zu seyn, wiewohl dasselbe die Vorstellung von einer leiblichen Gegenwart doch schon entschieden in den Hintergrund stellte und das Wesentliche seiner ganzen eigenthümlichen Lehre enthielt. Er lehrte darin noch, die Gläubigen werden im Abendmahle durch die Substanz des Leibes und Blutes Christi wahrhaftig zum ewigen Leben gespeiset, erklärte

---

saepe utimur, quoniam hujus monitu in crucifixi mortem sanguinemque fidei oculis intuentes ac salutem nostram non sine coelestis vitae gustu et vero vitae aet. sensu meditantes hoc spirituali, vivifico intimoque pabulo ineffabili cum suavitate reficimur . ., totique ab viribus omnino nostris omnibus in gratiarum actionem . . pro admirando Christi erga nos beneficio effundimur" cet.

1) „Wir lehren, daß das Gedächtniß des hingegebenen Leibes und vergossenen Blutes zu Verzeihung unserer Sünden das rechte Hauptstück und Ende sei, darauf die ganze Handlung des Nachtmahls endlich reicht und geht. Dieses Gedächtniß kann aber nicht recht ohne wahren Glauben geschehen. Und wiewohl die Dinge, deren Gedächtniß man hält, wiederum leiblich weder gesehen noch zugegen sind, nichtsdestoweniger erneuert die gläubige Einbildung und macht die Gewißheit des Glaubens etlichermaßen dem gläubigen Gemüth gegenwärtig die einst geschehenen Sachen unsers Heils. Derjenige hat das Brod Christi wahrlich gegessen . ., der in Chr. wahren Gott und Menschen für uns gekreuzigt glaubt, deren Glauben ist Essen und Essen Glauben . . Die Gläubigen haben im Nachtm. keine andere lebendmachende Speise als außer dem Nachtm. ., und empfängt also der Gläubige an beiden Orten auf eine Weise und durch einen Weg des Glaubens eine Speise, Christum, ausgenommen, daß im Nachtm. die Action dazu geübt und das Zeichen nach dem Geheiß Chr. mit Bezeugen, Danksagung und Verpflichtung gebraucht wird . . Christi Fleisch hat genützt auf Erden das Heil zu vollenden, jetzt nützt es Nichts mehr hienieden, ist auch nicht hienieden."

aber doch zugleich sich sehr bestimmt gegen eine locale Gegenwart; es sei nur die Kraft des H. Geistes, die den Genuß des Leibes und Blutes in uns bewirke, und nur vermittelst des Glaubens, also auch nur einen geistigen Genuß.

In einer besonderen Schrift über das Abendmahl vom J. 1540 (Tractatus theol. de coena Domini) äußerte Calvin, Luther habe sich ebensoweit von der Wahrheit entfernt, als seine Gegner, da sie eine blos symbolische, er aber eine fleischliche Gegenwart behauptet hätte; vielmehr werde den Christen unter der Bedingung des Glaubens ein geistiger Genuß, eine wahrhafte Theilnahme an Christo durch geheimnißvolle Wirkung des H. Geistes zu Theil.

Dieselbe scheinbar vermittelnde, aber doch immer wesentlich Zwinglische und widerlutherische (s. §. 63.) Tendenz verfolgte er dann auch in dem von ihm abgefaßten *Consensus Tigurinus* von 1549. Hier werden ausdrücklich wesentliche Bestandtheile der lutherischen Lehre verworfen[1]), und positiv folgende Sätze aufgestellt: „Wir bekennen, daß Christus das, was er durch die Symbole des Brodes und Weines abbildet, auch wirklich gewährt, nehmlich daß er unsere Seelen mit der Speise seines Leibes und dem Tranke seines Blutes belebt und stärkt; es ist nicht blos eine äußerliche Gestalt, die den Augen vorgehalten wird, sondern ein Unterpfand wird uns gegeben, mit welchem die Sache selbst und die Wahrheit verbunden ist, daß nehmlich mit dem Fleische und Blute Christi unsere Seelen gespeiset werden. Daß aber Christus unsere Seelen mit seinem Fleische und Blute, die im Abendmahle abgebildet werden, durch den Glauben nährt, ist nicht so zu verstehen, als ob eine Vermischung oder Uebergießung der Substanz statt fände, sondern weil wir aus dem einmal geopferten

1) „Tollenda est — heißt es im Cons. Tig. n. 21. im bestimmten Gegensatze gegen die biblisch lutherische Lehre (von einem Gebundenseyn des Leibes und Blutes Christi an den sacramentlichen Genuß von Brod und Wein), die auch hier freilich, wie immer in unredlicher reformirter Polemik, als Carricatur dargestellt wird — tollenda est quaelibet localis praesentiae imaginatio. Nam cum signa hic in mundo sint, oculis cernantur, palpentur manibus: Christus, quatenus homo est, non alibi quam in coelo, nec aliter quam mente et fidei intelligentia quaerendus est. Quare perversa et impia superstitio est, ipsum sub elementis hujus mundi includere."

Leibe und zur Versöhnung vergossenen Blute das wahre Leben schöpfen[1])." Dabei erklärt dann Calvin natürlich jetzt, wie immer, die Einsetzungsworte wesentlich wie Zwingli figürlich, nur nicht schlechthin als Parabel, sondern als Metonymie (signa für die res signata)[2]).

Wenn schon in diesen Erörterungen Calvin den Ausdruck, daß der Communicant die Substanz des Leibes und Blutes Christi genieße, verneint, und vielmehr die Formel gebraucht, mit dem Zeichen sei die Sache selbst und die Wahrheit verbunden, so that er dies später, wiewohl nur der Sache, nicht überall dem Namen nach, noch entschiedener und klarer. In einer 1555 gegen Joachim Westphal herausgegebenen Schrift (Defensio sanae et orthodoxae doctrinae de sacramentis cet.), sowie in den späteren Ausgaben seiner *Institutio* christianae religionis, erklärt er sich bestimmt gegen jede leiblich substantielle Gegenwart, und will positiv — indem er andererseits doch zugleich auch (wenigstens den Worten zufolge) die bloße Gegenwart im Glauben bestreitet — eine wirkliche Theil-

---

1) N. 23.: „Quod autem carnis suae esu et sanguinis potione, quae hic *figurantur,* Christus animas nostras *per fidem* Spiritus Sancti virtute pascit, id non perinde accipiendum, quasi fiat aliqua substantiae vel commixtio vel transfusio, sed quoniam ex carne semel in sacrificium oblata et sanguine in expiationem effuso vitam hauriamus." — Daß nicht irgendwie Brod und Wein, sondern nur der Glaube Christum mittheile, hatte schon zuvor noch deutlicher n. 10. gesagt: „Materia panis et vini Christum nequaquam nobis offert, (obwohl — wie Calvin in der Defens. san. doctr. de sacrr., Opp. T. VIII. p. 674. sagt — auch noch „inter offerre et accipere longum discrimen," oder — nach Institut. IV, 17, 33. — „aliud est offerri, aliud recipi"), . . sed fides nos Christi participes facit;" und daß Brod und Wein Christi Leib und Blut gar nicht mittheilen **können**, bemerkt darnach n. 25.: „Quia corpus Christi, ut fert humani corporis natura et modus, finitum est, et coelo ut loco continetur, necesse est a nobis tanto locorum intervallo distare, quantum coelum abest a terra."

2) N. 22.: „Proinde, qui in solennibus coenae verbis: hoc est corpus meum, hic est sanguis meus, praecise literalem, ut loquuntur, sensum urgent, eos tanquam praeposteros interpretes repudiamus. Nam extra controversiam ponimus, figurate accipienda esse, ut esse panis et vinum dicantur id quod significant. Neque vero novum hoc aut insolens videri debet, ut per metonymiam ad signum transferatur rei figuratae nomen" cet. (Vergl. Institut. IV, 17, 21.: „Restat, ut propter affinitatem, quam habent cum suis symbolis res signatae, nomen ipsum rei attributum fateamur symbolo, figurate id quidem, sed non sine aptissima analogia. Allegorias et parabolas omitto . . Dico metonymicum esse hunc sermonem" cet.)

nahme an Christo im Abendmahle annehmen, aber nur eine innerlich geistige für die Gläubigen; es sei kein sinnliches Essen, aber doch mehr als ein blos logisch moralisches Wirken, keine leibliche Gegenwart, aber eine praesentia operativa, ein unbegreifliches Wirken des erhöhten Erlösers.

Diese Ansicht stellte Calvin zuletzt (in der Institutio in der Ausgabe letzter Hand[1]) dann dahin fest, daß es selbst nicht blos die Kraft des göttlichen Geistes sei, welche die Gemeinschaft des Leibes und Blutes Christi in uns bewirke, sondern daß ein unmittelbares geheimnißvolles Einwirken des ganzen Christus im Abendmahle stattfinde für die Gläubigen, so daß er vermittelst des Glaubens ins Gemüth aufgenommen, und dies zur Heiligung belebt und mit der Kraft zum Guten erfüllt werde. So wie — dies ist demnach die zur Vollendung ausgebildete Ansicht Calvins — so wie der Leib durchs Brod (bloßes Brod) leiblich, so werde dabei zugleich die Seele des Gläubigen durch die wahre und gänzliche Gemeinschaft mit dem Erlöser geistlich genährt, und diese Gemeinschaft eben werde symbolisch, jedoch so, daß durch die Kraft des H. Geistes mit demselben eine wirkliche Mittheilung verbunden sei, durch das Abendmahl dargestellt; diese Gemeinschaft sei auch nicht blos eine geistige; vielmehr habe der Leib Christi durch die Verbindung mit der göttlichen Natur eine belebende Kraft empfangen, die zu den Gläubigen überströme, obwohl nicht leiblich, vermöge der Natur dieses Leibes, der nicht an mehreren Orten zugleich seyn könne, sondern geistig, durch die Kraft eben des H. Geistes, im Glauben; nur steige Christus dabei nicht nach seiner Menschheit zur Erde herab, sondern die gläubige Seele werde durch die Kraft des H. Geistes zur Gemeinschaft mit ihm in den Himmel erhoben[2]).

---

1) Vergl. auch die Schrift: De vera participatione carnis et sanguinis in coena Dom. (Opp. T. VIII. p. 723 sqq.).

2) Die Institutio lib. IV. cap. 17. §. 1 sqq. erklärt sich nach der Folge des Zusammenhangs über die wesentlichsten Punkte der Lehre vom Abendmahle wörtlich so: „Dato pignore (Deus) nos continuae liberalitatis certiores reddere voluit. In hunc finem alterum ecclesiae suae sacramentum dedit . ., spirituale epulum scilicet, ubi se Christum vivificum esse panem testatur, quo animae nostrae ad veram et beat. immortalitatem pascuntur . . Primo signa sunt panis et vinum, quae invisibile alimentum, quod percipimus ex carne et sang. Chr., nobis *reprae-*

Natürlich kann, mit evangelischem Maaße gemessen, auch diese Calvinische Ansicht, wie sie, gekünstelt in sich, durch die künst-

---

sentant . . Porro unicus animae nostrae cibus Christus est . . Quoniam vero mysterium hoc arcanae Christi cum piis unionis natura incomprehensibile est, *figuram ejus et imaginem* in signis visibilibus exhibet ad modulum nostrum aptissimis; imo velut datis arrhis ac tesseris tam certum nobis facit, quam si oculis cerneretur . . Jam ergo habemus, in quem finem spectet mystica haec benedictio, nempe quo nobis *confirmet,* corpus Domini sic pro nobis semel esse immolatum, ut nunc eo vescamur, ac vescendo unici illius sacrificii efficaciam in nobis sentiamus; sanguinem ejus sic pro nobis semel fusum, ut sit nobis perpetuus potus (§. 1.) . . Itaque *sub pane et vino repraesentantur,* quo discamus, non modo nostra esse, sed nobis destinata in spiritualis vitae alimentum . . Sic cum panis nobis *in symbolum corporis Christi* datur, haec statim concipienda est similitudo: Ut corporis nostri vitam panis alit, sustinet, tuetur; ita corpus Chr. vegetandae ac vivificandae animae unicum esse cibum. Cum vinum *in symbolum sanguinis* propositum intuemur: cogitandum, quos corpori usus vinum afferat, ut eosdem spiritualiter afferri nobis Christi sanguine reputemus; sunt autem fovere, reficere, confirmare, exhilarare (§. 3.) . . Non ergo praecipuae sunt sacramenti partes, corpus Christi simpliciter . . nobis porrigere; sed magis promissionem illam, qua carnem suam vere cibum testatur et sang. suum potum, quibus in vitam aet. pascimur, . . obsignare et confirmare (§. 4.) . . Restat, ut applicatione id totum ad nos perveniat; id fit cum per evangelium, tum illustrius per s. Coenam, ubi et se ipse cum bonis suis omnibus nobis offert, et nos *fide* eum recipimus . . . Sunt, qui manducare Christi carnem et sang. ejus bibere uno verbo definiunt nihil esse aliud, quam in Christum ipsum credere. Sed mihi expressius quiddam ac sublimius videtur voluisse docere Chr. in praeclara illa concione, ubi carnis suae manducationem nobis commendat, nempe vera sui participatione nos vivificari, quam manducandi etiam ac bibendi verbis ideo designavit, ne, quam ab ipso vitam percipimus, simplici cognitione percipi quispiam putaret. Quemadmodum enim non aspectus, sed esus panis corpori alimentum sufficit: ita vere ac penitus participem Christi animam fieri convenit, ut ipsius virtute in vitam spiritualem vegetetur. Interim vero hanc non aliam esse, quam fidei manducationem, fatemur, ut nulla alia fingi potest. Verum hoc inter mea et istorum verba interest, quod illis manducare est duntaxat credere; ego, credendo manducari Chr. carnem, quia fide noster efficitur, eamque manducationem fructum effectumque esse fidei dico. Aut si clarius velis, illis manducatio est fides; mihi ex fide potius consequi videtur (§. 5.) . . Summa sit, non aliter animas nostras carne et sang. Chr. pasci, quam panis et vinum corporalem vitam tuentur et sustinent . . Etsi autem incredibile videtur in tanta locorum distantia penetrare ad nos Christi carnem, ut nobis sit in cibum, meminerimus, quantum supra sensus omnes nostros emineat arcana Sp. S. virtus, et quam stultum sit, ejus immensitatem modo nostro velle metiri. Quod ergo mens nostra non comprehendit, concipiat fides, spiritum vere unire, quae locis disjuncta sunt. Jam sacram illam carnis et sanguinis sui communicationem, qua vitam suam in nos transfundit Christus,

lichsten Wendungen (vergl. besonders Calv. Instit. l. c. §. 19. 31.) die einfältige Beugung unter das klare göttliche Wort und unter

---

non secus, ac si in ossa et medullus penetraret, in coena etiam testatur et obsignat, et quidem non objecto inani aut vacuo signo, sed efficaciam spiritus sui illic proferens, qua impleat quod promittit (§. 10.) . . Dico igitur, in coenae mysterio per symbola panis et vini Christum vere nobis exhiberi adeoque corpus et sanguinem ejus, in quibus omnem obedientiam pro comparanda nobis justitia adimplevit, quo scilicet primum in unum corpus cum ipso coalescamus, deinde participes substantiae ejus facti in bonorum omnium communicatione virtutem quoque sentiamus (§. 11.) . . . *Si oculis animisque in coelum evehimur, ut Christum illic in regni sui gloria quaeramus,* quemadmodum symbola nos ad eum integrum invitant, ita sub panis symbolo pascemur ejus corpore, sub vini symbolo distincte ejus sanguine potabimur: ut demum toto ipso perfruamur. Nam tametsi carnem suam a nobis sustulit, et corpore in coelum ascendit, ad dexteram tamen Patris sedet, h. e. in potentia et majestate et gloria Patris regnat. Hoc regnum nec ullis locorum spatiis limitatum nec ullis dimensionibus circumscriptum, quin Christus *virtutem suam,* ubicunque placuerit, in coelo et in terra exerat; quin se praesentem *potentia et virtute* exhibeat . ., non secus *ac si corpore adesset;* quin denique suo ipsius corpore suos pascat, *cujus communionem Spiritus sui virtute in eos transfundit.* Secundum hanc rationem corpus et sang. Chr. in sacramento nobis exhibetur (§. 18.). Nos vero talem Christi praesentiam in coena statuere oportet, quae nec panis elemento ipsum affigat, nec in panem includat, nec ullo modo circumscribat, quae omnia derogare coelesti ejus gloriae palam est; deinde quae nec mensuram illi suam auferat vel pluribus simul locis distrahat, vel immensam illi magnitudinem affingat, quae per coelum et terram diffundatur: haec enim humanae veritati non obscure repugnant. Istas inquam duas exceptiones nunquam patiamur nobis eripi: ne quid coelesti Christi gloriae derogetur, quod fit, dum sub corruptibilia hujus mundi elementa reducitur, vel alligatur ullis terrenis creaturis; ne quid ejus corpori affingatur humanae naturae minus consentaneum, quod fit, dum vel infinitum dicitur, vel in pluribus simul locis ponitur. Ceterum his absurditatibus sublatis, quidquid ad exprimendam veram substantialemque corporis et sang. Domini communicationem, quae sub sacris Coenae symbolis fidelibus exhibetur, facere potest, libenter recipio, atque ita ut non imaginatione duntaxat aut mentis intelligentia percipere, sed ut re ipsa frui in alimentum vitae aet. intelligantur (§. 19.) . . . Longe autem falluntur, qui nullam carnis Chr. praesentiam in Coena concipiunt, nisi in pane sistatur. Ita enim arcanae Spiritus operationi, quae nobis Christum ipsum unit, nihil reliquum faciunt. Chr. praesens illis non videtur, nisi ad nos descendat. Quasi vero, *si ad se nos evehat*, non aeque potiamur ejus praesentia. Ergo tantum de modo quaestio est: quia Christum ipsi in pane locant, *nobis autem non ducimus fas esse eum e coelo detrahere.* [Vergl. ib. §. 12.: „Siquidem ut corpus Christi finitum esse pro perpetua humani corporis ratione, minime ambigimus, coeloque contineri, quo semel receptum est, donec ad judicium redeat: ita sub haec corruptibilia

die tiefe Herablassung göttlicher Barmherzigkeit umgeht [1]), nur als eine theils in sich selbst unhaltbare — weil Leibliches nicht geistig, wie Geistiges nicht leiblich genossen werden kann —, theils der biblisch lutherischen Lehre in den wesentlichsten Punkten („esset, das ist mein Leib") gerade entgegengesetzte erscheinen, wie schon aus §. 63. erhellet. Nach den Worten unterschied sich freilich die Calvinische Lehre von der lutherischen nun blos darin, daß nach ihr der wahre Leib Christi nur zu gleicher Zeit mit, nicht aber auch in und unter dem Brode real vorhanden sei, daß er ferner blos geistig, keineswegs mit dem Munde, und daß er endlich blos von Gläubigen, nicht auch von Ungläubigen genossen werde; aber der Unterschied dieser wenigen Worte [2]) faßt doch zugleich den gan-

---

elementa retrahere ipsum aut ubique praesens imaginari prorsus ducimus nefas esse"]. Utrum rectius sit, judicent lectores (§. 31.) . . Qui supra haec suis hyperbolis evehuntur, nihil aliud quam talibus involucris *simplicem et planam veritatem* (!) obscurant. Si cui nondum satisfactum fuerit, hic velim paulisper mecum reputet, de sacramento nunc haberi sermonem, *cujus omnia ad fidem referenda sunt.* Fidem vero nos ista, quam enarravimus, corporis participatione non minus laute affluenterque pascimus, quam qui *ipsum Chr.* e coelo detrahunt. Ingenue interea confiteor, mixturam carnis Christi cum anima nostra vel transfusionem, qualis ab ipsis docetur, me repudiare; quia nobis sufficit, Christum e carnis suae substantia vitam in animas nostras spirare, imo propriam in nos vitam diffundere, *quamvis in nos non ingrediatur ipsa Christi caro*" (§. 32.). Im folgenden §. 33. wird hierauf besonders noch zu erweisen gesucht, daß Ungläubige vom Leibe Christi nichts genießen, indem die nothwendige Folge dieses Genusses sei, „quod sacrificio mortis Christi expiamur a peccatis, sanguine abluimur, resurrectione erigimur in spem coelestis vitae," und „ipsa Christi caro in mysterio coenae non minus spiritualis res est, quam aeterna salus" („Unde colligimus, quicunque vacui sunt Christi spiritu, carnem Christi nihilo magis posse edere, quam vinum bibere, cui non conjunctus sit sapor [dies freilich ein Vergleich, der wider Calvins Willen offenbar den objectiven Genuß des Leibes Christi auch durch die Ungläubigen viel mehr beweiset, als den Nichtgenuß] . . Ego vero nego posse comedi absque fidei gustu" cet.), worauf sodann §. 35 sqq. meist nur noch Antithesen gegen die papistische Lehre folgen, mit welcher nun zugleich freilich mehrfach auch Elemente der lutherischen verworfen werden mußten.

1) Daß dann aber eben mittelst dieser seiner verkünstelten Deutung des klaren Einsetzungswortes Calvin allem einfachen kindlichen Glauben ans Bibelwort und aller einfachen normativen Geltung des Bibelworts überhaupt, und so dem formalen protestantischen Grund- und Fundamentalartikel selbst factisch Hohn spreche, wäre unschwer durchzuführen.

2) Nach Calvins eignem Vorgange (Instit. IV, 17, 33.: „Falso jactant,

zen tiefen Unterschied der beiden Lehren in sich, daß nach der lutherischen der wahre Leib Christi objectiv und leibhaftig (nach Gottes Worte, welches ja freilich unendlich mächtiger ist, als alle ohne, geschweige denn im Gegensatz gegen dasselbe[1]) völlig unsichere und vage Speculation, und gemäß der reinen Glaubensanalogie von untrennbarer Einheit der Gottheit und Menschheit des Herrn) im Sacrament, diesseits des Irdischen, gegenwärtig ist, und von allen Theilnehmern genossen wird, nach der Calvinischen (welcher vielmehr eben der subjective Glaube im Sacrament im Grunde nun Alles in Allem ist) nicht[2]).

Vorzüglich klar hat neuerlich Stahl a. a. O. S. 83 ff. die Calvinische Abendmahlslehre dargestellt in ungefähr folgender Argumentation: Die Lehre Calvins sei ein Unternehmen, die Zwinglische zu verbessern, sie gläubiger, gesalbter zu machen; aber sie habe doch eben darum die Zwinglische ganz und gar zu ihrer Grundlage, zu ihrem Kern. Auch Calvin gehe davon aus, daß der Leib Christi nach der Himmelfahrt im Himmel eingeschlossen nicht zur Erde kommen könne, und daß stoffliche Gegenstände, wie Brod und Wein, nicht die Gefäße oder Leiter göttlich

---

quicquid docemus de spirituali manducatione, verae et reali, ut loquuntur, opponi; quandoquidem nonnisi *ad modum* respicimus, qui apud eos carnalis est, dum Christum pane includunt, nobis spiritualis, quia vis arcana Spiritus nostrae cum Christo conjunctionis vinculum est") pflegt er auch von Neueren mit — vielleicht nicht immer unehrlicher — Verkennung der ihm zum Grunde liegenden enormen Differenz als eine Divergenz blos über den modus praesentiae dargestellt zu werden.

1) Vergl. insbesondere den vorhin angeführten §. 19. der hieher gehörigen Stelle der Calvinischen Institutio.

2) Wie scharf aber diese Tiefe des Unterschiedes des beiderseitigen Lehrsystems auch die Concordienformel durchschauete, ist oben §. 64. S. 548. Anm. 2., vgl. §. 63. S. 532. Anm. 4., nachgewiesen worden. Die Epitome p. 598 sq. legt kurz und bündig dar, was die Solida declaratio, besonders p. 727 sq., sodann im Einzelnen durchführt, daß die Ansicht der „Sacramentarii versuti et callidi (p. 598.), qui de negotio coenae Dom. loquentes ex parte nostris verbis splendide admodum utuntur, et prae se ferunt, quod et ipsi veram praesentiam veri, substantialis atque vivi corp. et sang. Chr. in s. C. credant, eam tamen praesentiam et manducationem dicant esse spiritualem, quae fiat fide," im Resultat von der der groben Zwinglianer nicht wesentlich differire, „quod videlicet (ib.) praeter panem et vinum nihil amplius in C. Dom. sit praesens et ore sumatur," „quod absit (p. 726.) Chr. corpus et sanguis a signis tanto intervallo, quanto abest terra ab altissimis coelis," 2c.

geistlicher Gnadengaben seyn könnten. Nur genüge ihm nicht, daß das Abendmahl ein bloßes Gedächtnißmahl sei oder ein bloßes äußeres Zeugniß der Gemeinschaft. Christus sei im Abendmahle gegenwärtig, aber keineswegs mit seinem Leibe, sondern nur mit seiner Kraft und Tugend; er sei gegenwärtig nach seiner göttlichen, nicht auch nach seiner menschlichen Natur. Christus könne deshalb seinen Leib nicht mittheilen, wir seinen Leib nicht empfangen. Aber durch den H. Geist empfingen wir aus dem Leibe Christi eine Kraft, ein Leben, einen Odem, und in diesem Sinne und nur in diesem würden unsere Seelen durch seinen Leib gespeist. Wir empfingen aber diese Kraft nur in geistiger, nicht in leiblicher Weise; deshalb nicht mittelst Brodes und Weines und nicht mit dem Munde, sondern allein durch den Glauben. Der Ungläubige aber empfange gar nicht Leib und Blut Christi, sondern blos Brod und Wein. — So groß nun auch immer der Vorzug dieser Lehre Calvins vor der Zwingli's seyn möge, so werde doch die Kluft zu der lutherischen dadurch nicht ausgefüllt. Vor Allem sei der Gegenstand des Sacraments, das Gnadengut, das wir in ihm empfingen, ein anderes; wir empfingen eben nicht den Leib Christi, sondern nur eine Kraft ꝛc., die von ihm ausgehe. Christus gehe nicht selbst in uns ein, sondern errege nur eine Wirkung in uns, und diese Wirkung sei überdies eine rein geistige. Sodann sei dem entsprechend auch das Verhältniß des Herrn zum Sacrament ein anderes; es könne nicht zugestanden werden, daß Calvin die Gegenwart Christi im oder beim Abendmahle lehre. Und endlich sei auch unser Verhältniß zum Sacrament ein anderes; wir erhielten nehmlich das Gnadengut nach Calvin nicht durch bloßes Aufnehmen (Receptivität), sondern durch Ergreifen (Actualität); da sei Alles auf uns gelegt, und bei aller Förderung durch Christus oder den H. Geist bleibe es ein mißliches und bängliches Ding um unsere Erhebung zu ihm. So stelle also Calvin Alles in Abrede, was nach lutherischen Bekenntniß das Mysterium des Abendmahls bilde: die (leibliche, überhaupt die specifische) Gegenwart Christi, die Speisung mit seinem Leibe selbst, den Empfang der Gnadengabe durch das Mittel von Brod und Wein, die gegenständliche Macht des Sacraments, die der Unglaube nicht abhalten könne, und die der Glaube nur gewähren lasse, um den Segen zu erhalten.

Wie dann aber diese Calvinische Abendmahlslehre bei aller anscheinenden Annäherung an die lutherische Lehre letzterer im Grunde doch eben so fern stehe, als die Zwinglische, vertuscht selbst ein Schnecken-

burger nicht Vergleich. Darstell. II. S. 283 f. Die Calvinische Anschauung, sagt er, sei „in gewissem Betracht eine Annäherung an die lutherische Lehre, jedoch nicht in Rücksicht auf den Hauptpunkt der Confessionsdifferenz, welcher Hauptpunkt bei ihr vielmehr gerade so bestehen bleibt, wie bei der Zwinglischen. Bei Calvin, wie bei Zwingli, ist es subjectiv der Glaube, objectiv der h. Geist, welche die Gemeinschaft mit Christo allein vermitteln. Wenn nun Zwingli vorherrschend die Glaubensaction als solche, die andächtige Erwägung des Todes Christi, das Bekenntniß dazu, also die Bethätigung premirt, welche im Abendmahlsgenusse liegt, so ist es eben das letztere Moment, das des Glaubensgenusses, worauf Calvin das Hauptgewicht legt. Im Abendmahle genießt der Gläubige Christum eben reicher, eindringlicher, beseligender, als sonst, ja er schaut die von der symbolischen Handlung auf das subjective Bewußtseyn resultirende Kraft als ein vom erhöhten Christus geschenktes Gnadengut, gleichsam als eine geistliche Speisung mit seiner Gemeinschaft an. Hier bleiben wir also doch, wie stark auch die Ausdrücke lauten mögen, die man immer nach der Analogie der Grundanschauung zu erklären hat, durchaus auf dem subjectiven Boden."

Jene Calvinische Lehre vom Abendmahle, wie zuerst der *Consensus Tigurinus* (s. S. 567 f.) sie confessionell aufgestellt hatte, ist nun auch in den meisten reformirten Bekenntnissen deutlicher oder verhüllter proclamirt worden, ob dann immerhin auch in praxi fast die ganze reformirte Kirche sich nachher der Zwinglischen Ansicht wieder zugewandt hat.

Die zweite helvetische Confession (welche in der Theorie übrigens, so unverkennbar Calvinistisch dieselbe sich im Wesentlichen zeigt, zum Theil doch selbst Zwinglianisirend sich äußert, und durch ihre Satzungen Calvin und Zwingli — zum Zeichen gleichsam, daß beide im Grunde doch dasselbe wollen — gewissermaßen vermittelt) lehrt cap. 21. einfach „eine geistliche Speisung und Tränkung der Gläubigen durch das Abendmahl[1]);" sie stellt dieselbe lediglich in Gegensatz gegen ein capernaitisch-fleischliches Genießen des Leibes und Blutes Christi, außer welchem sie einen

1) „Coena Domini . . ideo Coena nuncupatur vulgo, quod a Chr. in ultima illa Coena sua instituta sit eamque adhuc repraesentet, ac in ipsa spiritualiter cibentur et potentur fideles."

anderen leiblichen Genuß desselben nicht kennen will[1]), unterscheidet sodann aber bei dieser mittelst des Glaubens geschehenden geistlichen Speisung selbst eine außer und eine andere in dem Abendmahle stattfindende, ohne jedoch einen anderen wesentlichen Unterschied zwischen beiden zu statuiren, als den der An- oder Abwesenheit der symbolischen Handlung[2]), welche letztere sie nun in der Weise auffaßt, daß ihr eine nur darstellende Bedeutung zukommt[3]),

---

1) „Ut rectius et perspicacius intelligatur, quomodo caro et sanguis Chr. sint cibus et potus fidelium percipianturque a fidelibus ad vitam aet., paucula haec adjiciemus. Manducatio non est unius generis. Est enim manducatio corporalis, qua cibus in os percipitur ab homine, dentibus atteritur et in ventrem deglutitur. Hoc manducationis genere intellexerunt olim Capernaitae sibi manducandam carnem Domini, sed refutantur ab ipso Joh. 6. Nam ut caro Chr. corporaliter manducari non potest citra flagitium aut truculentiam, ita non est cibus ventris [vgl. ib. p. 77.: „Corpus Chr. in coelis est . . Sursum ergo elevanda sunt corda, et non defigenda in pane"]. Est et spiritualis manducatio" cet. (folg. Anm.).

2) „Est et spiritualis manducatio corporis Chr., non ea quidem, qua existimemus cibum ipsum mutari in spiritum, sed qua manente in sua essentia et proprietate corpore et sang. Domini ea nobis communicantur spiritualiter, utique non corporali modo, sed spirituali per Sp. S., qui videlicet ea, quae per carnem et sang. Domini pro nobis in mortem traditi parata sunt, ipsam inquam remissionem peccatorum, liberationem et vitam aet., applicat et confert nobis, ita ut Chr. in nobis vivat et nos in ipso vivamus, efficitque ut ipsum, quo talis sit cibus et potus spiritualis noster, i. e. vita nostra, vera fide percipiamus . . . . Non quatenus quidem corporaliter (caro et sang. Chr.) eduntur ac bibuntur, sed quatenus spiritualiter nobis a spiritu Dei communicantur, dicente Domino: . . Caro, nimirum corporaliter manducata, non prodest quidquam, spiritus est, qui vivificat . . Et hic esus carnis et potus sang. Domini ita est necessarius ad salutem, ut sine ipso nullus servari possit. Fit autem hic esus et potus spiritualis etiam extra Domini coenam et quoties aut ubicunque homo in Chr. crediderit . . Praeter superiorem manducationem spiritualem est et sacramentalis manducatio corporis Domini, qua fidelis non tantum spiritualiter et interne participat vero corpore et sang. Domini, sed foris etiam accedendo ad mensam Domini accipit visibile corporis et sang. Domini sacramentum. Prius quidem, dum credidit fidelis, vivificum alimentum percepit et ipso fruitur adhuc, sed ideo, dum sacramentum quoque accipit, nonnihil accipit. Nam in continuatione communicationis corporis et sang. Dom. pergit, adeoque magis magisque incenditur et crescit fides ac spirituali alimonia reficitur. Dum enim vivimus, fides continuas habet accessiones" cet.

3) „Retinere vult Dominus ritu hoc sacro in recenti memoria maximum generi mortalium praestitum beneficium, nempe quod tradito corpore et effuso suo

indem Brod und Wein, außer welchen nichts mit dem Munde genossen wird, die bei den Gläubigen damit verbundene innerliche Wirkung des H. Geistes symbolisiren[1]). (In ähnlicher Weise äußert sich die verwandte *Confessio Palatina*, indem sie allerdings ein sacramentliches Genießen des Leibes Christi behauptet, zugleich aber aufs entschiedenste jede diesseitige und gottmenschliche Gegenwart desselben im Sacrament, sei es auf begreifliche oder unbegreifliche Weise, leugnet[2])).

Ausführlicher oder wenigstens bestimmter noch, als die 2. helvet. Conf., und in gleicher, ja selbst noch sichtlicherer theilweiser Annäherung an Zwinglische Darstellung[3]) erklärt sich der Heidel-

---

sang. omnia nobis peccata nostra condonavit . . Obsignatur autem hac coena sacra, quod revera corpus Domini pro nobis traditum et sang. ejus in remissionem peccatorum nostrorum effusus est, ne quid fides nostra vacillet. Et quidem visibiliter hoc foris sacramento per ministrum repraesentatur" cet. (folg. Anm.).

1) „Et quidem visibiliter hoc foris sacramento per ministrum repraesentatur et veluti oculis contemplandum exponitur, quod intus in anima invisibiliter per ipsum Sp. S. praestatur. Foris offertur a ministro panis et audiuntur voces Domini: Accipite, edite, hoc est corpus meum . . Ergo accipiunt fideles, quod datur a ministro Domini, et edunt panem Domini ac bibunt de poculo Dom.; intus interim opera Christi per Sp. S. percipiunt etiam carnem et sang. Domini" cet.

2) Conf. Palat. p. 152 sq.: „Credo, in s. Coena credentibus non minus quam discipulis in prima coena verum traditumque et crucifixum Chr. corpus una cum omnibus ejus coelestibus thesauris et donis, quae sua morte suis acquisivit, ut sit famelicae ipsorum animae cibus, . . a Chr. ipso porrigi et distribui . . Credentes nihil impedit distantia loci, quo minus corpus illud Chr. edamus . ., etiamsi Chr. illo ipso naturali suo corp. nunc non sit amplius in terris . . Sufficit scire nos ex ejus verbo, ipsum suo illo corp. neque visibili neque invisibili, neque comprehensibili neque incomprehensibili modo in terris esse velle, et tamen nihilo minus tanqu. omnipotens Dei filius et semper et ubique sua gratia et sp. sancto praesto est suis, inprimis autem in s. sua coena" cet.

3) Wogegen dann natürlich der *Catechismus Genevensis* das Gepräge des vollkommen reinen Calvinismus tragen mußte. Derselbe erklärt p. 525 sqq.: „Coena s. ideo a Chr. instituta est, ut corporis et sang. sui communicatione educari in spem vitae aet. animas nostras nos doceret idque nobis certum redderet. — Nam cum in eo sita sit tota salutis nostrae fiducia, ut accepta nobis feratur obedientia ipsius, quam patri praestitit, perinde ac si nostra foret: ipsum a nobis possideri necesse est. Neque enim bona nobis sua aliter communicat, nisi dum se nostrum facit. — Illa communicatio (in c s.) nobis confirmatur et augetur. Tametsi enim tum in baptismo tum evangelio nobis exhibetur Christus, eum tamen non recipimus totum, sed ex parte tantum. Quid ergo in symbolo panis

berger Katechismus Frage 75–80. Die Frage 75. („Wie wirst du im h. Abendm. erinnert und versichert, daß du an dem einigen Opfer Christi am Kreuz und allen seinen Gütern Gemeinschaft habest?") bekennt, nachdem sie die Bedeutung des Abendmahls als einer Gedächtnißfeier der Geltung des Versöhnungstodes Christi für jeden einzelnen Theilnehmenden hervorgehoben hat: „Zum Anderen, daß Christus auch selbst meine Seele mit seinem gekreuzigten Leibe und vergossenen Blute so gewiß zum ewigen Leben speiset und tränket, als ich aus der Hand des Dieners empfahe und leiblich genieße das Brod und den Kelch des Herrn, welche mir, als gewisse Wahrzeichen des Leibes und Blutes Christi, gegeben werden." Fr. 76. erklärt darauf: „Den gekreuzigten Leib Christi essen heißt nicht allein mit gläubigem Herzen das ganze Leiden und Sterben Christi annehmen, und dadurch Vergebung der Sünden und ewiges Leben bekommen, sondern auch darneben durch den h. Geist, der zugleich in Christo und in uns wohnet, also mit seinem gebenedeieten Leibe je mehr und mehr vereiniget werden, daß wir, obgleich er im Himmel und wir auf Erden sind, dennoch Fleisch von seinem Fleische und Bein von seinen Beinen seien, und von einem Geiste, wie die Glieder unseres Leibes von einer Seelen, ewig leben und regieret werden." Auf Fr. 78.: „Wird denn aus Brod und Wein der wesentliche Leib und Blut Christi?"[1]) ist die Antwort: „Nein; sondern wie das Wasser in der Taufe nicht in das Blut Christi verwandelt, oder die Abwaschung der Sünden selbst wird, deren es allein ein göttliches Wahrzeichen und Versicherung ist; also wird auch das heilige Brod im Abendmahl nicht der Leib Christi selbst, wiewohl es nach Art und

---

habemus? Corpus Chr., ut semel pro nobis ad nos Deo reconciliandos immolatum fuit, ita nunc quoque nobis dari, ut certo sciamus, reconciliationem ad nos pertinere. — Cum Dominus Chr. ipsa sit veritas, minime dubium est, quin promissiones, quas dat illic nobis, simul etiam impleat et figuris suis suam addat veritatem. Quam ob rem non dubito, quin, sicuti verbis et signis testatur, ita etiam suae nos substantiae participes faciat, quo in unam cum eo vitam coalescamus. — Hoc mirifica arcanaque spiritus sui virtute efficit, cui difficile non est sociare, quae locorum intervallo alioqui sunt disjuncta."

1) Hier, wie sodann auch Fr. 80., wird klüglich die Polemik gegen die katholische und lutherische Lehre verbunden.

Brauch der Sacramente der Leib Christi genannt wird;" und auf Fr. 79.: „Warum nennet denn Christus das Brod seinen Leib ꝛc.?" „Nicht ohne große Ursache, nehmlich daß er uns nicht allein damit will lehren, daß gleichwie Brod und Wein das zeitliche Leben erhalten, also sei auch sein gekreuzigter Leib und sein vergossen Blut die wahre Speise und Trank unserer Seelen zum ewigen Leben; sondern vielmehr, daß er uns durch dies sichtbare Zeichen und Pfand will versichern, daß wir so wahrhaftig seines wahren Leibes und Blutes, durch Wirkung des heiligen Geistes, theilhaftig werden, als wir diese heilige Wahrzeichen mit dem leiblichen Munde zu seiner Gedächtniß empfangen, und daß all sein Leiden und Gehorsam so gewiß unser eigen sei, als hätten wir selbst in unserer eignen Person alles gelitten und genug gethan." Und damit dies, wie nicht katholisch, so damit zugleich auch nicht irgend lutherisch möchte gedeutet werden, als sei der Leib des Herrn doch wahrhaftig gegenwärtig im irdischen Sacrament, wird Fr. 80. („Was ist für ein Unterschied zwischen dem Abendmahl des Herrn und der päbstischen Messe?") zum Ueberflusse nochmals gesagt, „daß wir durch den h. Geist Christo werden eingeleibet, der itzunder mit seinem wahren Leibe im Himmel zur Rechten des Vaters ist, und daselbst will angebetet werden," und als päbstische Meinung verworfen nicht nur die Lehre vom Meßopfer als „eine Verleugnung des einigen Opfers Jesu Christi," sondern auch, „daß Christus leiblich unter der Gestalt des Brodes und Weines sei" (was augenscheinlich eben so sehr lutherische, als katholische Lehre ist, ja geradezu Worte der deutschen Augsburgischen Confession) „und derhalben darinnen soll angebetet werden" (welcher beigebogene Nebensatz, streng genommen, selbst auch nicht blos katholische Irrung enthält; s. §. 64. S. 557. Anm. 3.), als „eine vermaledeiete Abgötterei."

Ferner die *Confessio Gallicana* erklärt streng Calvinisch art. 36. sich also: „Wenngleich Christus jetzt im Himmel ist, und daselbst bleiben wird, bis er zum Weltgericht kommt, so glauben wir doch, daß er uns durch die geheimnißvolle und unbegreifliche Kraft seines Geistes nähre und durch die Substanz seines Leibes und Blutes belebe, welche durch den Glauben empfangen wird; wir

behaupten aber, daß dies auf geistige Weise geschehe" [1]). Denn — wird anderweit hinzugesetzt — was man einbilde und vorgebe, der Leib Christi gehe in unsern Leib ein, dies könne von keinem rechtschaffenen Christen geglaubt werden, weil solches der Ehrerbietung gegen den Sohn Gottes ganz und gar zuwider sei. — Ganz analog, und vorzüglich bestimmt und klar, wird demnächst in der *Confessia Belgica* art. 35. gesagt: „Ut panem spiritualem et coelestem Christus nobis repraesentaret, panem terrestrem ac visibilem in sacramentum corporis sui vinumque in sacramentum sanguinis sui instituit, ut iis ipsis testificetur, quam vere hoc sacramentum manibus nostris accipimus et tenemus, illudque ore comedimus et bibimus, unde postmodum vita nostra sustentatur, tam vere etiam nos fide, quae animae nostrae et manus et os est, in animis nostris recipere verum corpus et verum sang. Chr., unici servatoris nostri, ad vitam nostram spiritualem. Nequaquam erraverimus dicentes, id quod comeditur esse proprium et natnrale corpus Christi, idque quod bibitur proprium esse sanguinem. At manducandi modus talis est, ut non fiat ore corporis, sed spiritu per fidem. Atque ita Christus ad dextram patris sui in coelis perpetuo sedet, neque eo minus se nobis per fidem communicat." — Und eben so streng Calvinisch [2]) bekennt die *Conf. Scotica* art. 21.: „Credimus . .,

---

1) „Affirmamus, sanctam Coenam Domini . . esse nobis testimonium nostrae cum Dom. nostro J. C. unitionis, quoniam non est duntaxat mortuus semel et excitatus a mortuis pro nobis, sed etiam vere nos pascit et nutrit carne sua et sanguine, ut unum cum ipso facti vitam cum ipso communem habeamus. Quamvis enim nunc sit in coelis, ibidem etiam mansurus, donec veniat mundum judicaturus: credimus tamen, eum arcana et incomprehensibili spiritus sui virtute nos nutrire et vivificare sui corporis et sanguinis substantia per fidem apprehensa. Dicimus autem hoc spiritualiter fieri, non ut efficaciae et veritatis loco imaginationem aut cogitationem supponamus; sed potius quoniam hoc mysterium nostrae cum Chr. coalitionis tam sublime est, ut omnes nostros sensus totumque adeo ordinem naturae superet; denique quoniam, cum sit divinum ac coeleste, non nisi fide percipi et apprehendi potest." (Vergl. Art. 37.: „Affirmamus, eos, qui ad sacram mensam Domini puram fidem afferunt, vere recipere, quod ibi signa testificantur, nempe corpus et sang. J. Chr.").

2) Indem sie freilich zugleich sehr antithetisch wegwerfend sich über die entgegengesetzte Lehre mit den Worten ausspricht: „Execramur et repudiamus blasphemam opinionem de reali corporis Christi praesentia."

quod in coena Domini rite usurpata Chr. ita nobis conjungitur, quod sit ipsissimum animarum nostrarum nutrimentum et pabulum, non quod panis in naturale Chr. corpus . . transsubstantiationem *ullam* imaginemur . .; sed unio haec et conjunctio, quam habemus cum corpore et sang. J. Chr., operatione sp. s. efficitur, qui nos vera fide supra omnia, quae videntur quaeque carnalia et terrestria sunt, vehit, et ut vescamur corpore et sang. J. Chr. semel pro nobis effusi et fracti efficit, quodque nunc est in coelo et in praesentia patris pro nobis apparet. Et quamvis magna sit loci distantia inter corpus ipsius nunc in coelis glorificatum et nos nunc in terris mortales, nihilominus tamen firmiter credimus, panem quem frangimus esse communionem corporis ejus . . Sic, quod fideles in recto usu coenae dom. ita edere et bibere sanguinem J. C. confitemur, et certo credimus, quod ipse in illis et illi in ipso manent, imo ita fiunt caro de carne . . ejus, quod sicut aeterna deitas carni J. C. vitam et immortalitatem tribuit, ita etiam caro et sang. ejus, dum a nobis editur et bibitur, easdem nobis praerogativas confert. Verum hoc libere confitemur, nos inter Christum in aeterna ipsius substantia et elementa in signis sacramentalibus distinguere, adeo quod nec signa loco rei signatae adoramus" cet.

Dagegen äußeren sich die 39 Artikel der englischen Kirche[1]) weniger streng Calvinisch, und vorzüglich ganz ohne die

---

1) Ihnen ziemlich homogen, in ähnlicher zwar auch leicht täuschenden, freilich aber immer nur Unkundige täuschenden, doch zugleich minder Calvinistisch scharfen, vielmehr absichtlich irenischen Ausdrucksweise legt dann auch die *Declar. Thorun.* p. 61. (de sacra coena n. 11 sqq.) ihre Ansicht dahin dar: „Nequaquam negamus veram corporis et sang. Chr. in coena praesentiam, sed tantum localem et corporalem praesentiae modum et unionem cum elementis substantialem; ipsam vero nobiscum praesentiam sancte credimus, et quidem non imaginariam, sed verissimam, realissimam et efficacissimam, nempe ipsam illam Christi nobiscum unionem mysticam, quam ipsemet, ut per verbum promittit et per symbola offert, ita p e r s p i r i t u m efficit, quamque nos p e r f i d e m acceptamus, per caritatem sentimus . . Unde et patet, non solam virtutem, efficaciam, operationem aut beneficia Chr. nobis praesentari et communicari, sed inprimis ipsam substantiam corporis et sang. Chr. seu ipsam illam victimam, quae pro mundi vita data est . ., ut per fidelem hujus victimae communionem . . consequenter etiam meritorum et beneficiorum sacrificio Chr. partorum participes simus . .;

Schärfe einer Antithesis gegen lutherische Lehre, zugleich selbst mit einigen sogar lutherisch scheinenden Ausdrücken (so daß man namentlich auch in dieser Rücksicht der anglicanischen Kirche[1]) den Charakter der ecclesia Lutheranizans hat zuertheilen wollen), wenngleich dann doch auch sie dabei das Schibboleth des Calvinismus festhalten. Sie bekennen, nach Vorausschickung einiger allgemeineren Bestimmungen über die Bedeutung des Abendmahls, die jedoch auch schon sich als Calvinistisch zu erkennen geben[2]), und demnächst über Verwerfung der Transsubstantiation, art. 28. wie folgt: „Corpus Christi datur, accipitur et manducatur in coena, tantum coelesti, et spirituali ratione. Medium autem, quo corpus Christi accipitur et manducatur in coena, est fides“ [3]).

et quidem non tantum quoad animam, sed etiam quoad corpus nostrum; etsi enim, ut ore corporis rem terrenam, ita fide cordis . . rem coelestem acceptamus, tamen fide illa mediante non solum animae, sed et ipsa corpora nostra Christi corpori per ejusdem spiritum ad spem resurrect. et vitae aet. inseruntur et uniuntur“ cet.

1) Doch eigentlich allerdings eben nur zufolge der Ausdrucksweise der 39 Artikel (sowie der dazu stimmenden liturgischen Form). — Die (freilich unofficielle) s. g. *Confessio Anglica* erklärt dagegen p. 94 sq. ordinär Calvinistisch, selbst Zwinglianisirend: „Panem et vinum dicimus esse sacra et coelestia mysteria corporis et sanguinis Christi, et illis Christum ipsum, verum panem aeternae vitae, sic nobis praesentem exhiberi, ut ejus corpus sanguinemque per fidem vere sumamus. Non tamen id ita dicimus, quasi putemus, naturam panis et vini prorsus immutari atque abire in nihilum, quemadmodum multi proximis istis seculis somniarunt, neque adhuc“ (mit einem polemischen Seitenblick zugleich auf die lutherische Lehre) „potuerunt unquam satis inter se de suo somnio convenire . . . Christum asserimus vere sese praesentem exhibere . . in coena, ut eum fide et spiritu comedamus et de ejus cruce ac sanguine habeamus vitam aeternam . . Etsi enim Christi corpus dentibus et faucibus non attingimus, eum tamen fide, mente, spiritu tenemus et premimus . ., ut vere sciamus, esse jam nos carnem de ejus carne“ cet.

2) „Coena Domini non est tantum signum mutuae benevolentiae Christianorum inter sese, verum potius est sacramentum nostrae per mortem Christi redemptionis. Atque adeo rite, digne et cum fide sumentibus panis, quem frangimus, est communicatio corporis Christi; similiter poculum benedictionis est communicatio sanguinis Christi“ (art. 28.).

3) Worauf dann auch ganz consequent art. 29. fortfährt: „Impii et fide viva destituti, licet carnaliter et visibiliter (ut Augustinus loquitur) corporis et sang. Chr. *sacramentum* dentibus premant, nullo tamen modo Christi participes efficiuntur; sed potius tantae rei sacramentum seu symbolum ad judicium sibi manducant et bibunt.“

Alle übrigen reformirten Bekenntnisse überbietet gegentheils durch stürmische, ungestüme, schimpfende[1]) Antithese gegen die lutherische Lehre die *Conf. Hungarica.* In dem Art. vom Abendmahle, den sie der polemischen Wichtigkeit wegen gleich auf den von der Trinität folgen läßt, bestreitet dieselbe die Transsubstantiation, aber mit noch größerer Heftigkeit die lutherische Lehre, letztere — um es nicht deutsch zu sagen — als Sarkophagie und Kreophagie[2]), indem sie alle substantielle Gegenwart, welche ja ohne Transsubstantiation gar nicht denkbar sei, schlechthin leugnet, doch aber positiv Calvinisch abschließt.

Allerdings gemäßigt, aber doch wahrhaft naiv endlich bekennt Johann Sigismund in der *Confessio Marchica,* 8. und 9. (nach Vorausschickung der Erklärung: „Im heil. Abendmahl glauben und bekennen S. Churf. Gn., weil zweierlei Ding daselbst zu befinden, die äußerlichen Zeichen und der wahre Leib Christi, so für uns in den Tod gegeben, und sein heil. Blut . ., daß auch auf zweierlei Weise dieselben genossen werden, das Brod und Wein mit dem Munde, der wahre Leib und das wahre Blut Christi eigentlich mit dem Glauben"): „Bleiben demnach stracks ohn allen Zusatz bei den heiligen Worten der Einsetzung[3]), das Brod sei der wahre

---

1) Die Ausdrücke sind freilich reformirterseits auch sonst häufig gebraucht worden, doch in dieser Weise nur hier symbolisch.

2) Conf. Hung. de coena Dom. p. 244 sq. (bei Niemeyer p. 544 sq.): „Sicut papisticam transsubstantiationem ex verbo Dei negamus, ita *pernegamus sarcophagiam* corporalem et cruentam, h. e. ore corporali naturale Chr. corpus, ex virgine natum, sumi in Coena; et panem substantialiter, sine ulla transsubstantiatione, corpus Chr. esse, aut in panem corpus Chr., contra fidei et naturae regulam, includi, et in pane ore carnali ab omnibus in coena sumi . . Quemadmodum damnamus papisticum delirium, dum sic nugantur, primo panem transsubstantiari . . ., ita et eorum insaniam damnamus, qui asserunt *Sarcophagiam,* i. e. ore corporali sumi corpus Christi naturale . . sine transsubstantiatione. Nam ut impossibile est, accidentia manere et sumi sine subjecto, ut papistae nugantur, ita isti *Creophagi* aut *Sarcophagi* delirant, dum somniant, panem quidem videri, et panem non mutari in corpus, tamen pane manducato corpus Chr. realiter et substantialiter ore corporali sumi . . Sola appellatione transsubstantiatores Papistae a Sarcophagis corporariis differunt, sed re ipsa in re sacramentaria per omnia conveniunt."

3) Als hieße es eben gerade hier nicht völlig unzweideutig: Esset (natürlich mit dem Munde), das ist mein Leib!

Leib Christi und der Wein sei sein heilig Blut, sacramentlich, auf die Art und Weise, wie Gott die heiligen Sacramente A. und N. T. eingesetzt und verordnet, daß sie seien sichtliche und wahre Zeichen der unsichtbaren Gnaden . . . Und dieweil der Glaube gleichsam der Mund ist, dadurch des Herrn Christi gekreuzigter Leib und sein vergossenes Blut empfangen wird, halten S. Churf. Gnaden beständig dafür, daß den Ungläubigen, Unbußfertigen solches Sacrament nicht nütze, sie auch[1]) des wahrhaftigen Leibes und Blutes Christi nicht theilhaftig werden."

Der constante Gegensatz der reformirten Doctrin gegen die Annahme eines sacramentlichen Empfangens Christi „mit dem Munde," gegen das Esset, das ist mein Leib! hat dann übrigens auch die constante, an sich natürlich ganz adiaphoristische reformirte Praxis erzeugt, nach welcher die Darreichung des Sacraments nicht unmittelbar in den Mund, sondern in die Hand des Empfängers mit Nothwendigkeit festgehalten wird: eine Praxis, zu deren Constituirung man sich natürlich mit Unrecht auf das λάβετε, φάγετε beruft (vergl. Marc. 15, 23; Joh. 19, 30; 20, 22; 2 Cor. 11, 20; ꝛc.), und im Gegensatz gegen welche die lutherische Kirche mit gutem Grunde, obwohl ja durchaus nicht — wie die katholische Kirche — als eine in dieser Art und Weise wesentlich nothwendige, die mündliche Darreichung in der Praxis festhält. Vergl. J. Gerhard Loci theol., de sacra coena Cap. 15. §. 170.

Eine ähnliche Bewandtniß hat es auch mit einem anderen, an sich etwas bedeutenderen, einzelnen Stücke der reformirten Abendmahlspraxis der lutherischen gegenüber, nehmlich dem reformirterseits mit absoluter Nothwendigkeit, zur mehreren Veranschaulichung der überhaupt nur symbolischen Bedeutung des ganzen Abendmahls, geforderten Brechen des Brodes bei der Sacramentsaustheilung und — in Zusammenhang hiemit — mit entschiedener Verschmähung des Gebrauchs sogenannter Hostien. Dem gegenüber gibt die lutherische Kirchenpraxis gemäß den Einsetzungsworten ja gern zu, daß von Christo das Brod gebrochen worden, leugnet aber, vor Allem, im Bewußtseyn des biblischen tieferen Abendmahlssinnes, daß dies zur Veranschaulichung nur symbolischer Bedeutung des ganzen Abendmahls geschehen, und dann

---

1) Als wäre dies so Nebeneinandergestellte ungefähr gleichbedeutend.

auch, in besonnener Unterscheidung des Wesentlichen und Zufälligen bei sacramentlicher Handlung, daß gerade dieser Act immer erst bei der Abendmahlsfeier selbst zu vollziehen, sowie daß gerade nur gewöhnliche Brodform dazu anzuwenden sei; und indem sie überdies zugleich die entweder superstitiöse oder lästerliche Ansicht abwehrt, als werde, wenn auch nur gleichsam, von dem Diener der Kirche der Leib Christi gebrochen, und erwägt, daß ja ohnehin das sacramentliche Brod in keiner Weise zur irdischen Ernährung zu dienen bestimmt sei, reservirt sie einfach die katholische Weise des Hostiengebrauchs, ohne jedoch dieselbe an sich für mehr als ein aus gutem Grunde beobachtetes Adiaphoron zu erklären, das nur eine höhere und dann ja allerdings auch nicht geringe Bedeutung habe, wo es absolut von Gegnern verworfen werde[1]).

Eine bedeutsamere Divergenz der reformirten Abendmahlspraxis von der lutherischen, in der Minderachtung oder geradezu Verwerfung der eigentlichen Consecration bestehend[2]), ist bereits oben S. 477. 536. berührt worden.

Mit einer letzten endlich hängt leicht das Allerbedeutsamste in der reformirten Abendmahlsfeier zusammen. Die reformirte Abendmahlspraxis will von privater, Kranken-Communion nichts wissen. Bereits ohne die Sacramente ist ja nach reformirter Auffassung das Heil schon völlig begründet, und wie zur Einrichtung außerordentlicher Nothtaufe, so ist deshalb auch zur Einrichtung außerordentlicher Krankencommunion für die Kirche und ihre Glieder — obschon Calvin selbst

---

1) „Cuicunque ceremoniae — sagt ja in Beziehung auf diesen Punkt lutherischerseits J. Gerhard Loci theol., de sacra coena cap. 14. §. 157. — per se liberae et adiaphorae affingitur necessitas sine verbo et finis alienus, illa recipi non debet, quia periclitatur libertas christiana et introducitur cultus divinus sine certo verbo ac mandato. Fractioni panis, quae sua natura est ceremonia libera et ἀδιάφορος, affingitur ab adversariis simplex et absoluta quaedam necessitas, eidemque affingitur finis alienus, videlicet repraesentare passionem Christi: ergo fractio illa panis recipi non debet.“ Und diese Bemerkung findet dann natürlich insbesondere auch auf das Brodbrechen (oder Hostienbrechen) als s. g. Unionsritus wesentliche, und hier doppelt und dreifach begründete, Anwendung.

2) „Die Verwaltung des Sacraments — sagt in diesem Bezug von der reformirten Kirche Stahl a. a. O. S. 85. — besteht nicht in der Consecration, durch welche kraft der Verheißung den Zeichen des Brodes und Weines beim Genusse die Wunderkraft eingeflößt werden soll, sondern in der predigtweisen Auseinandersetzung über die Verheißung des Sacraments, durch welche der Empfangende zum Glauben erweckt werden soll.“

für seine Person nicht viel dawider hatte — kein rechter Grund. Wenn aber darum nun (im Gegensatz gegen lutherische Praxis, der es nur auf die Communion der Seele mit dem Herrn, nie auf Zahlen beim Abendmahl ankommt, auch wenn natürlich alle Privatcommunion nur Ausnahme von der Regel ist) das reformirte Abendmahl normal [1]) keiner Seele gereicht wird, die nicht an der Communion der Gemeine Theil nehmen kann, ob sie gleich nach der Communion mit ihrem Herrn lechzte, so hängt dies eben zusammen mit einer anderweit hohen — wenngleich immer doch nur heterogenen, mindestens ganz untergeordneten — Bedeutung, welche gerade in der Calvinischen Kirche das Abendmahl hat. Es ist da nehmlich „der Gipfel der Communion unter der Gemeine, die höchste Feier und Kundgebung des erneuten, erweckten Gemeinbewußtseyns," und so wurde es besonders im Zeitalter der Reformation und in Zeiten harter und blutiger Verfolgung unter schweren äußeren Kämpfen der Gemeine mit Begeisterung gepflogen.

§. 66.

Secten.

Analog, wie bei der Taufe, nur evidenter noch, ist auch beim Abendmahl die Lehre aller Secten eine mehr oder minder modificirte (meist noch verdünnte) reformirte (vergl. §. 63.), und diese demgemäß gestaltete Abendmahlslehre in ihrer Einheit erscheint so selbst als gemeinsames Centrum falscher kirchlicher Subjectivität (vergl. oben §. 11, 2.), welches bei vielfachem sonstigen Auseinandergehen der reformirten Kirche und jener Secten sie alle doch auch als eine Einheit zusammenhält, und wobei dann freilich der Preis vollkommener Consequenz doch immer nur dem Quäkerthum verbleiben konnte. Mit Eigenthümlichkeit hat die reformirte Abendmahlslehre zunächst Swedenborg entwickelt, mit manchen tieferen Anklängen, ohne jedoch andererseits auch nur Zwinglische Tiefe und Innigkeit zu wahren. Die Mennoniten sodann fassen das Abendmahl wesentlich Zwinglisch, obschon doch nicht ohne Calvinische Anklänge. Die Arminianer pflichten ganz einfach Zwingli

1) Erst besonders unter lutherischen unmittelbaren oder mittelbaren Einflüssen hat dann hie und da, namentlich auch in der anglicanischen Kirche (in der stets der Geistliche mit einem solchen Einzelnen communicirt), jene Bestimmung einige Modificationen sich gefallen lassen müssen.

bei. Wesentlich die Zwinglische Auffassung ist dann auch die Socinianische, nur noch mit Ausmerzung alles irgend an Ueberschwenglichkeit Anstreifenden und mit Feststellung des Abendmahlszweckes als eines gar nicht eigentlich mehr irgend individuellen, sondern nur vielmehr öffentlichen. Der Quakerismus endlich, auch hier eben der allein ganz consequente, verwirft rein spiritualistisch die Abendmahlsfeier ganz.

1. Die Swedenborgianer erklären, dem Katechismus zufolge, wie die Taufe für das mit göttlichem Einflusse begleitete Zeichen und Mittel der Einführung in die Kirche des Herrn, so das Abendmahl (Fr. 26.) für ein gleiches Mittel der Einführung in den Himmel, „die wahren Kinder des Herrn ihrem Geiste nach in den Himmel einzuführen.“ Dies erläutert Swedenborg (in der Ver. chr. rel.) weiter also: Fleisch und Brod seien das irdische Abzeichen der göttlichen Liebe und Güte; Blut und Wein das Sinnbild der Wahrheit und Weisheit Gottes; Essen endlich sei gleich dem Aneignen. Nun aber sei Fleisch und Brod im Abendmahle der Herr selbst von Seiten seiner Liebe und Güte betrachtet, Blut und Wein gleichfalls der Herr selbst in seiner Wahrheit und Weisheit. Hienach seien drei Principien, der Herr, seine Güte und seine Wahrheit, in diesem Sacrament in einander verschlungen, und es würden also in demselben alle Güter des Himmels und der Kirche, Gott und mit ihm Glaube und Liebe, mitgetheilt. Mit der Gottheit sei denn auch die vergöttlichte Menschheit gegenwärtig, innerlich durch des Herrn Liebe und Wahrheit, äußerlich durch seine das Daseyn der Dinge bedingende Allgegenwart; bei den Unwürdigen aber finde die letztere ganz allgemeine Gegenwart Gottes ohne die erstere statt. — Wenn jene Darlegung augenscheinlich nicht ohne tiefere Anklänge ist, so fällt dagegen die Beziehung des Abendmahls auf den Tod Christi und auf die Sündenvergebung bei Swedenborg (dessen Abendmahlslehre in diesem Punkte dann eben noch weit dürftiger ist, als nicht nur die Zwinglische, sondern selbst die socinianische) wegen seiner eigenthümlichen Betrachtungsweise des Leidens Christi ganz hinweg[1]).

---

1) Andererseits nimmt hingegen Swedenborg selbst eine gewisse Beziehung des Abendmahls auf die dereinstige Auferstehung der Leiber an. Doch ist dies im Grunde nur Illusion, indem er die Auferstehung der Leiber selbst durch-

2. Die **Mennoniten** erkennen das Abendmahl für ein Bundessiegel, welches Christi Leib und Blut bedeute. Mitgetheilt wird durch dasselbe keine göttliche Gabe, sondern nur anschaulich gemacht und versinnbildet wird dadurch die ununterbrochen aus Christo und seinem Geiste überhaupt und seinem zur Vergebung der Sünde für uns gekreuzigten Leibe und seiner als das Brod des Lebens nun verklärten ganzen Person insonderheit ausströmende göttliche Action, die den Menschen geistlich nährt und erhält[1]).

3. Die **Arminianer** sehen in dem Abendmahle eine feierliche (öffentliche) Danksagungs- und Bekenntnißceremonie, worin die Gläubigen dankbar des Todes Christi gedenken, sich als Christi lebendige Glieder bekennen, und wie leiblich mit Brod und Wein, so geistig gewissermaßen mit Christi Leib und Blut genährt werden[2]). Hinsichtlich dieses geistigen Genusses, wie überhaupt über

---

aus unbiblisch auffaßt. Er glaubt zwar allerdings eine **Auferstehung**, doch sogleich nach dem Tode jedes Einzelnen (die s. g. allgemeine Auferstehung sei „nur eine relativ-allgemeine Erhebung Vieler aus dem Hades in den Himmel am Ende der Kirche;" s. Tafel a. a. O. S. CVII. u. vergl. unten §. 69.), und eine Auferstehung in einem geistigen Leibe; dieser aber ist ihm nur (Swedenborg. Katech. Fr. 28.) „die geistige Form des Menschen, welche fortdauert nach dem Tode des natürlichen Leibes," während „unsere natürlichen Leiber (nach Fr. 27.), wenn wir sterben, im Grabe vergehen, weil sie abgelegt werden, um nicht wieder aufzustehn." — Im vollkommenen Einklange mit dieser Leugnung der leiblichen Auferstehung steht denn auch, beiläufig bemerkt, die Swedenborgianische Leugnung der leiblichen Wiederkunft Christi (s. oben §. 29. S. 184 f.), so wie die gesammte Ansicht über das Jenseits (vergl. §. 69, 3.), in welchem — nach dem Berichte Swedenborg's als des vermeintlichen Augenzeugen — zwar alle Verhältnisse durchaus den irdischen gleichen (so daß es Häuser, Berge, Flüsse 2c. daselbst gibt, wie hier, auch die Völker und Individuen ihre Eigenthümlichkeiten, wie die letzteren, fast bis zur Selbsttäuschung, ihre irdischen Formen beibehalten), nur durchaus (s. Tafel a. a. O.) „in Abhängigkeit von dem Geiste und ohne ein selbstständiges Dasenn außer ihm."

1) Vergl. **Ris** Conf. art. 34.: „Tota externae coenae actio nobis ante oculos ponit, testatur et significat, Christi sanctum corpus in cruce fractum . . esse ad remissionem peccatorum nostrorum, illum jam in coelis glorificatum animarum nostrarum esse panem vivificantem . . . Per eam docemur inter externam illam actionem corda nostra sursum elevare sanctis supplicationibus, atque verum et summum bonum hac coena adumbratum a Christo petere; tandemque nos adhortatur, ut Deo agamus gratias atque unitatem et caritatem inter nos exerceamus."

2) Conf. Remonstr. 23, 4.: „S. Coena est alter N. T. sacer ritus, a J. Chr. ea qua proditus fuit nocte institutus, ad celebrandum eucharisticam et solennem

das Abendmahl, bekennen sie, daß sie den Ansichten Zwingli's, der im Artikel von den Sacramenten als der beste Lehrer zu verehren sei, beipflichten[1]).

4. Was Socin betrifft, so dachte er vom Abendmahle nicht ebenso, wie von der Taufe. Die Abendmahlsfeier betrachtet er allerdings als eine von Christo für alle Zeiten eingesetzte Handlung, als das einzige Ceremonialgesetz des N. T.[2]), als die symbolische Ceremonie, um das Gedächtniß seines Todes zu erhalten und denselben dankbar zu verkündigen[3]). „Es ist — sagt der Rakauische Katechismus qu. 334. 335. — eine Institution des Herrn Christus, daß seine Gläubigen (bis auf seine Wiederkunft) das Brod brechen und aus dem Kelche trinken, um seinen Tod zu verkündigen[4]). Seinen Tod verkündigen heißt aber öffentlich und feierlich Christo danken, daß er aus unaussprechlicher Liebe gegen uns seinen Leib hat martern und zerbrechen und sein Blut vergießen

---

mortis suae commemorationem, in quo fideles, postquam se ipsos explorarunt inque vera fide approbarunt, sacrum panem in coetu publice fractum edunt et simul vinum publice fusum bibunt, idque ad cruentam domini mortem pro nobis obitam (qua sicut corpora nostra cibo et potu seu pane et vino sustentantur, ita corda nostra in spem vitae aet. aluntur et nutriuntur) cum solenni gratiarum actione annuntiandum, suamque vicissim cum crucifixo Chr. corpore et effuso sanguine (sive cum ipso J. Chr. pro nobis crucifixo et mortuo), eoque beneficiis omnibus per mortem J. Chr. partis atque acquisitis, vivificam et spiritualem communionem et mutuam simul inter se caritatem coram Deo et ecclesia publice testificandum.“ (Die Transsubstantiation 2c. wird gleich darauf l. c. 23, 5. natürlich verworfen.)

1) Episcop. Apol. Conf. Remonstr. p. 252.: „Hac in re assentientes sibi habent non paucos Reformatos, inter quos Zwinglius, optimus hujus ceremoniae doctor, princeps est“ cet. Gegen die Calvinische Abendmahlslehre polemisirt Limborch Theol. christ. V, 71, 9 sqq. ausdrücklich.

2) Vergl. Cat. Rac. qu. 333. (nach der ursprünglichen Recension): „Quae sunt praecepta Dom. Jesu ut vulgo vocant ceremonialia? Est unum duntaxat, coena nempe Domini.“

3) „Christus Dominus mortis violentae, quam pro nobis subiit, commemorationem et praedicationem . . in sua ecclesia solenni quodam ritu ad gloriam nominis sui fieri voluit“ — Socin. de coena Domini tract., Opp. I p. 771. Vergl. S. 590. Anm. 3.

4) Qu. 334.: „(Coena domini) est Christi Domini institutum, ut fideles ipsius panem frangant et comedant et ex calice bibant, mortis ipsius annuntiandae causa. Quod permanere in adventum ipsius oportet.“

lassen"[1]). Der Zweck des Abendmahls ist also zunächst nicht die (schon vorauszusetzende) Erinnerung des Einzelnen an den Tod Christi (recordatio), sondern die gemeinsame öffentliche Verherrlichung desselben (commemoratio)[2]), eben zu Gedächtniß und Danksagung. Andere Zwecke und Wirkungen des Abendmahls, namentlich Vergebung der Sünden und Stärkung des Glaubens, werden — weil das Abendmahl nur Ausdruck des Glaubens sei und empfangen außer Brod und Wein dadurch gar nichts werde[3]) — im Catech Racov. qu. 337. 338., so wie in Socins Schriften, bestimmt ausgeschlossen[4]). Am wenigsten kann dann natürlich bei den Socinianern von irgend einer Gegenwart des Leibes und Blutes Christi die Rede seyn; die katholische, lutherische und Calvinische Vorstellung davon wird Cat. Rac. qu. 340. ausdrück-

---

1) „Qu. 335.: „(Annuntiare mortem domini) est publice ac sacrosancte Christo gratias agere, quod is pro ineffabili sua erga nos caritate corpus suum torqueri et quodammodo frangi et sanguinem suum fundi passus est, et hoc ipsius beneficium laudibus tollere et celebrare."

2) Dabei ist die Oeffentlichkeit den Socinianern (wie demnächst — s. Nr. 3. — auch den Arminianern und — ob. S. 585. — selbst den Reformirten überhaupt) ein wesentliches Moment.

3) Socin. de coena Dom. l. c. p. 753.: „In coena Dom. nihil ex ipsius Domini instituto praeter panem et vinum ex ipsa coena accipimus, sed jam accepta commemoramus deque iis gratias agimus." Vergl. die folg. Anm.

4) Cat. Rac. qu. 337. 338.: „Nonne alia causa, ob quam coenam instituit Dominus, superest? Nulla prorsus. Etsi homines multas excogitarint, cum alii dicant esse sacrificium pro vivis et mortuis, alii usu ipsius se consequi peccatorum remissionem et firmare fidem sperent, et quod eis mortem Domini in mentem revocet, affirment. Quid vero de his opinionibus statuendum est? Nullam ex iis subsistere posse. Etenim cum is finis coenae Dom. usurpandae sit, ut pro beneficiis acceptis Christo gratias agamus, apparet non eo institutam esse, ut aliquid illic sumamus; imo qui vult digne coenae Dom. participare, eum de remiss. pecc. ex parte Dei certum ac fide confirmatum esse oportet" cet. Vergl. Socin. de coena Dom. l. c. p. 753 sq.: „Quod omnes fere opinantur, hoc ritu . . confirmari saltem fidem nostram, ne id quidem verum censeri debet, cum nec ullo sacro testimonio comprobetur nec ratio ulla sit, cur id fieri possit. Quomodo enim confirmare potest nos in fide id, quod nos ipsi facimus .? Animadvertendum est, posse quidem in ipsa coena dom. celebranda confirmari et augeri fidem, sed non ex ipsa panis et vini sumptione, nec ex virtute aliqua divina . ., sed ex mutuis cohortationibus mutuoque Chr. praeceptis obedientiae exemplo, ex solenni illa commemoratione et concelebratione beneficiorum dei et Chr., et denique ab ipso divino verbo toti ceremoniae adjuncto."

lich verworfen[1]), und selbst die Zwinglianische ist ihnen noch zu überschwenglich. Doch können sie freilich nicht anders, als — wennschon noch etwas modificirt — im Wesentlichen die Zwinglische Auffassung und namentlich die Zwinglische Erklärung der Einsetzungsworte billigen. Der Cat. Rac. qu. 344. vergl. mit qu. 341. erklärt dieselben in dieser Weise: Dies, daß ich euch hier das Brod breche und zu essen gebe, ist eine Vergegenwärtigung von dem, was mit meinem Leibe geschehen wird; das τοῦτο bezieht sich auf die ganze Handlung, die Christus vornahm; diese Handlung, will er sagen, ist eine Darstellung meines Leibes, der für euch gebrochen, und meines Blutes, das für euch vergossen wird[2]) —, eine Ansicht oder vielmehr Exegese, welche indeß bei

---

1) „Quae vero sententia illorum verborum, hoc est corpus meum?" — heißt es qu. 340., nachdem qu. 339. schon „hanc opinionem, Coenam Dom. esse sacrificium pro vivis et mortuis, summum prorsus esse errorem" erklärt hatte —. „Non uno eodemque modo ab omnibus accipiuntur. Etenim alii censent, panem in corpus, vinum in sang. reipsa mutari, quod illi transsubstantiationem vocant; alli corpus Domini in pane, sub pane, cum pane, esse sentiunt; sunt denique, qui in coena Dom. vere corporis et sang. Dom. participes existere se autumant, spiritualiter tamen: quae opiniones sunt omnes fallaces et erroneae" (nach qu. 331. „captiosae"), was nun die folgende qu. 341. zu erweisen sucht. (Gegen die katholische Lehre insonderheit wird hier auf die stets bleibende Essenz des Brodes verwiesen, und dann bemerkt: „Ad haec eadem scriptura testatur, corpus Chr. in coelis esse ., quare in terris existere nequit amplius. Denique si panis in corp. Chr. converteretur, efficeretur modo corporeo sumi corpus immortale . . At hoc fieri nequit;" gegen die lutherische heißt es: „Ea ut ob rationes superiores consistere nequit, potiss. vero hanc, quod Chr. corpus in coelis versetur, ita propter hoc inconveniens, quod ea opinio proprietates corpori Christi prorsus detrahat;" gegen die Calvinische endlich: „Locum habere nequit, cum ea pugnent inter se, reipsa Christi corporis esse participem et spiritualiter . . Et opinionem istam nullo modo certam esse ipsi produnt, cum fatentur modum hunc sumendi corp. Chr. esse prorsus inexplicabilem" cet. Gegen alle drei gleicherweise wird aus eigenthümlicher Erklärung der Einsetzungsworte argumentirt; s. das Folgende.)

2) „In his verbis, hoc est corpus meum, — heißt es qu. 341. — particula hoc ad universam frangendi et sumendi panis et fundendi vini actionem referri potest," und dann genauer qu. 344.: „Nativus et genuinus horum Christi verborum sensus est, ac si Christus dixisset: Haec actio frangendi et manducandi panis hujus est commemoratio et adumbratio quaedam ejus, quod corpore meo futurum est, et haec actio fundendi et bibendi vini hujus commemoratio et repraesentatio quaedam est, quid sanguine meo fiet; vel . . bibitio ex eo calice

späterer Textrevision sich dann wieder etwas modificirt und zwar nun dem eigentlichen Zwinglianismus noch bestimmter zugewandt hat[1]).

5. Ganz gemäß ihrer allgemeinen Ansicht von den Sacramenten verwerfen endlich die Quäker — auch hier denn allerdings der consequenteste Spiritualismus — die äußere Abendmahlsfeier ganz. Sie wollen, was dem Gläubigen außer dem Glauben doch einmal real nichts weiter gewähre, auch gar nicht weiter beobachten[2]). Der Leib und das Blut des Herrn ist ihnen durchaus identisch mit dem göttlichen und himmlischen, geistlich belebenden Samen, mit dem inneren Lichte[3]). Sonach beschreiben sie das Abendmahl als die innere Theilnahme des inneren Menschen an dem inneren und geistlichen Leibe Christi, durch welchen die Seele Gott lebt, und der Mensch mit Gott vereinigt wird und in Gemeinschaft mit ihm bleibt[4]). Das Brodbrechen durch Christus hatte eben nur diese symbolische Bedeutung, und die äußere Ceremonie haben diejenigen nicht zu beachten, die vom Schatten zur Erkenntniß des Wesens hindurchgedrungen sind[5]).

---

est commemoratio illius ingentis divinae caritatis, quae nobis in novo Foedere exhibita ac morte Christi est confirmata" cet.

1) „Verum sensum (verborum hoc est corpus meum) — heißt es nach späterer Textrev. qu. 344. — facile intelliges, si animadverteris, et in sacris literis et vulgo admodum esse usitatum, ut figurae et imagines et signa memorialia appellentur earum rerum nominibus, quarum sunt imagines . . Quare cum Chr. vellet hoc ritu a nobis annuntiari mortem suam cruentam cum quadam illius adumbratione et repraesentatione, ideo dixit, panem hunc, qui frangitur, esse corpus suum, . . h. e. signum memoriale et figuram quandam esse corporis sui" cet.

2) Dabei berufen sie sich (im Katech. cap. 11.) auf Röm. 14, 17.; Col. 2, 16—22.

3) Barcl. Apol. theol. christ. p. 378.: „Si quaeratur, quid sit illud corpus, quid sit ille sanguis? respondeo, coeleste illud semen, divina illa et spiritualis substantia, hoc est vehiculum illud seu spirituale corpus, quo hominibus vitam et salutem communicat;" und ib. p. 380.: „Corpus igitur hoc et caro et sanguis Chr. intelligendus est de divino et coelesti semine ante dicto."

4) L. c. p. 383.: „Ita interna participatio est interioris hominis de hoc interno et spirituali corpore Christi, quo anima Deo vivit, et quo homo Deo unitur et cum eo societatem et communionem habet."

5) Barcl. Thes. 13.: „Communio corporis et sang. Chr. est quid spirituale

§. 67.

Römisch-katholische Kirche.

Im Gegensatze gegen die evangelische Lehre befestigte sich auch hinsichtlich der Abendmahlsdoctrin die r. katholische Kirche durch die Tridentiner Schlüsse und anderweite Expositionen wesentlich in dem Ueberlieferten, wobei man denn insbesondere die Lehre von Transsubstantiation, Meßopfer und Kelchentziehung kirchlich feststellte und exegetisch, historisch und philosophisch zu begründen suchte; freilich in mehr als einem Belang überaus ungenügend, doch in einem durch die Polemik geschärften Ernste und für immer, nur im letztbezeichneten Stücke noch mit mancher bleibenden Unbestimmtheit.

Die Differenzen der katholischen Kirche von der lutherischen hinsichtlich des Abendmahls, welches — als das Meßopfer, das Institut der fortdauernden Opfergegenwart Christi einschließend — die erstere mit Entschiedenheit als das Hauptsacrament betrachtet (so daß die sechs übrigen katholischen Sacramente als der Kreis wunderbarer Gnadenthaten Gottes das Meßopfer als den heiligen Mittelpunkt und die bleibende factische Voraussetzung für dies gnadenwirkende Thun Gottes umgeben), beziehen sich somit hauptsächlich auf drei Punkte:

1. die Lehre von der Transsubstantiation;
2. die Lehre vom Meßopfer; und
3. die Kelchentziehung.

Entstellt in der Lehre durch das Dogma von der Brodver-

---

et internum h. e. participatio carnis et sang. Chr., qua homo interior quotidie nutritur in cordibus eorum, quibus Christus inhabitat, cujus rei fractio panis per Christum cum discipulis erat figura, qua aliquando in ecclesia etiam utebantur illi, qui rem figuratam receperunt, imbecillium causa: sicut abstinere a rebus strangulatis et a sanguine, lavare invicem pedes, infirmos oleo unguere, quae omnia jussa sunt non minore auctoritate et solennitate, quam priora illa duo (Taufe und Abendmahl), sed cum tantum fuerint umbrae meliorum, illis cessant, qui substantiam assecuti sunt.“ Vgl. dazu im Commentar §. 3. p. 292.: „Coena domini et participatio carnis et sang. ejus nullo modo limitatur ad ceremoniam frangendi panis vel bibendi vini statutis temporibus, sed realiter et vere possidetur, quandocunque anima introvertitur ad lumen domini et sentit et participat de coelesti vita, qua homo interior nutritur, quod saepe cognoscitur et fruuntur fideles omni tempore.“

wandlung und vom Opfer, im Cultus durch den Prunk der Messe und die Kelchentziehung, war das Abendmahl ins 16. Jahrhundert eingetreten. Luther bekämpfte glücklich alle diese Mißbräuche[1]), indem er doch zugleich die biblische Lehre von der wahren substantiellen Gegenwart des Leibes Christi im Abendmahle mit der katholischen Kirche unerschütterlich festhielt. Im Gegensatze aber gegen Luthers Lehre, sowie gegen die irrlehrerischen Uebertreibungen Zwingli's und Calvin's, befestigte sich nun eben die katholische Kirche in dem (Nächst-) Ueberlieferten desto eifriger, und das Tridentiner Concil bestimmte nach langen Discussionen zunächst 1551 in der 13. Session[2]) (im Decretum de ss. Eucharistiae sacramento in 8 Capiteln und 11 — oder wenn man will 12[3]) — Canones) über das Abendmahl hauptsächlich Folgendes:

„Im Sacrament des Abendmahls ist nach der Einsegnung des

---

1) Darunter, wiewohl in größter Besonnenheit, auch den des ausschließlichen Gebrauchs einer fremden, der lateinischen Sprache, bei der Messe. (Vgl. evangelischerseits die Apol. Conf. Aug. art. 12. p. 250.: „Adversarii longam declamationem habent de usu latinae linguae in missa, in qua suaviter ineptiunt, quomodo prosit auditori indocto in fide ecclesiae, missam non intellectam audire; videlicet fingunt ipsum opus audiendi cultum esse et prodesse sine intellectu. Haec nolumus odiose exagitare, sed judicio lectorum relinquimus. Nosque ideo commemoramus, ut obiter admoneamus, et apud nos retineri latinas lectiones atque orationes. Cum autem ceremoniae debent observari tum ut discant homines scripturam, tum ut verbo admoniti concipiant fidem, timorem, atque ita orent etiam, nam hi sunt fines ceremoniarum: latinam linguam retinemus propter hos, qui latine discant atque intelligant; et admiscemus germanicas cantiones, ut habeat et populus, quo discat et quo excitet fidem et timorem. Hic mos semper in ecclesia fuit . . Illud vero nusquam scriptum . . est, hominibus prodesse opus audiendi lectiones non intellectas, prodesse ceremonias non quia doceant vel admoneant, sed ex opere operato, quia sic fiant, quia spectentur. Male valeant istae pharisaicae opiniones“ — mit Concil. Trid. Sess. 22. de sacrif. missae cap. 8., woselbst ohne weitere Grundangabe, nur mit hinzugefügter Empfehlung von Meßerklärungen, bestimmt wird: „Etsi missa magnam contineat populi fidelis eruditionem, non tamen expedire visum est patribus, ut vulgari passim lingua celebraretur.“)

2) Später, 1562, erklärte sich sodann die 21. und 22. Session noch über die Communio sub utraque und das Sacrificium missae insbesondere.

3) Ein Zusatzcanon nehmlich bezieht sich — „ne tantum sacramentum indigne atque ideo in mortem et condemnationem sumatur“ — auf die Confessio sacramentalis.

Brodes und Weines unser Herr J. Chr., wahrer Gott und Mensch, wahrhaftig und wesentlich unter der Gestalt jener sinnlichen Dinge vorhanden; und es liegt darin kein Widerspruch, daß er stets zur Rechten des Vaters im Himmel nach natürlicher Art des Daseyns, und dennoch an vielen anderen Orten auf sacramentliche Weise wesenhaft gegenwärtig sei, nach einer solchen Art des Daseyns nehmlich, die wir zwar mit Worten nicht wohl ausdrücken können [1]), von der wir aber vermittelst eines durch den Glauben erleuchteten Denkens doch wissen, daß sie möglich sei und wir sie durchaus festhalten müssen. So hat die wahre Kirche, Christi klaren Einsetzungsworten gemäß, immer geglaubt, und [2]) es ist ein Frevel, wenn einige streitsüchtige Menschen diese Worte bildlich deuteln gegen den Sinn der Kirche, welche diese Schriftverdrehung als satanisch verabscheuet, und dankbar die größte Wohlthat Christi erkennt (Cap. 1. [3])). Weil Christus seinen Leib, den

1) Das Wort und die Sache der Ubiquität hat ja — wie schon oben §. 45. bemerkt worden — die katholische Kirche nicht recipirt.

2) Diese Antithesis theilt nun allerdings in Materie und Form dem Wesen nach vollständig die katholische Kirche mit der lutherischen; sie spricht dieselbe auch Can. 1. 8. in Verdammung der Leugnung einer wesentlichen Gegenwart des Leibes Christi und der Annahme eines nur symbolischen, figürlichen oder operativen Vorhandenseyns, sowie der Annahme eines nur geistlichen Essens aus.

3) Conc. Trid. Sess. 13. Euchar. Cap. 1.: „Principio docet sancta Synodus, et aperte ac simpliciter profitetur, in almo s. Eucharistiae sacramento post panis et vini consecrationem Dominum nostrum J. Chr., verum Deum atque hominem, vere, realiter ac substantialiter sub specie illarum rerum sensibilium contineri; nec enim haec inter se pugnant, ut ipse Salvator noster semper ad dexteram Patris in coelis assideat juxta modum existendi naturalem, et ut multis nihilominus aliis in locis sacramentaliter praesens sua substantia nobis adsit, ea existendi ratione, quam etsi verbis exprimere vix possumus, possibilem tamen esse Deo cogitatione per fidem illustrata assequi possumus et constantissime credere debemus. Ita enim majores nostri omnes, quotquot in vera Christi ecclesia fuerunt, qui de sanctissimo hoc sacramento disseruerunt, apertissime professi sunt, hoc tam admirabile sacramentum in ultima coena Redemptorem nostrum instituisse, cum post panis vinique benedictionem se suum ipsius corpus illis praebere ac suum sanguinem disertis ac perspicuis verbis testatus est. Quae verba a sanctis evangelistis commemorata et a divo Paulo postea repetita cum propriam illam et apertissimam significationem prae se ferant, secundum quam a patribus intellecta sunt: indignissimum sane flagitium est, ea a quibusdam contentiosis et pravis hominibus ad fictitios et imaginarios tropos, quibus veritas carnis et sanguinis Christi negatur, contra universum ecclesiae sensum detorque-

er unter der Gestalt des Brodes darreichte, als einen wahren Leib bezeichnete, so ist es immer Ueberzeugung der Kirche gewesen und wird auch jetzt von der Synode bestätigt, daß durch die Consecration eine Verwandlung der ganzen Substanz des Brodes in die des Leibes Christi und des Weines in die des Blutes Christi vor sich gehe, welche Verwandlung auf eine völlig entsprechende Weise Transsubstantiatio genannt wird (Cap. 4.[1])). Dies Sacrament hat vor den übrigen den Vorzug, daß es die Kraft der Heiligung nicht blos besitzt, indem es gebraucht wird, sondern daß der Urheber der Heiligung in ihm gegenwärtig ist auch vor dem Gebrauch, [dem Sinne nach: vor wie nach dem Gebrauch, überhaupt außerhalb desselben[2])]; denn unmittelbar nach der Consecration ist unter

---

ri; quae tanquam columna et firmamentum veritatis haec ab impiis hominibus excogitata commenta velut satanica detestata est, grato semper et memore animo praestantissimum hoc Christi beneficium agnoscens."

1) Cap. 4.: „Quoniam Christus redemptor noster corpus suum id, quod sub specie panis offerebat, vere esse dixit, ideo persuasum semper in ecclesia Dei fuit, idque nunc denuo sancta haec synodus declarat, per consecrationem panis et vini conversionem fieri totius substantiae panis in substantiam corporis Chr. Domini nostri, et totius substantiae vini in substantiam sanguinis ejus; quae conversio convenienter et proprie a sancta cath. eccl. *Transsubstantiatio* est appellata." — Vgl. Can. 2.: „Si quis dixerit, in sacros. eucharistiae sacramento remanere substantiam panis et vini una cum corpore et sang. D. n. J. C., negaveritque mirabilem illam et singularem conversionem totius substantiae panis in corpus et totius subst. vini in sanguinem, manentibus duntaxat speciebus panis et vini; quam quidem conversionem catholica ecclesia aptissime *Transsubstantiationem* appellat: anathema sit."

2) Vgl. dann auch Can. 4.: „Si quis dixerit, peracta consecratione in admirabili eucharistiae sacramento non esse corpus et sang. D. n. J. Chr., sed tantum in usu, dum sumitur, non autem ante vel post, et in hostiis seu particulis consecratis, quae post communionem reservantur vel supersunt, non remanere verum corpus Domini: anathema sit;" und — in Gemäßheit der Erklärungen des Cap. 5. de cultu et veneratione huic sanctissimo sacramento exhibenda — Can. 6.: „Si quis dixerit, in sancto eucharistiae sacramento Christum unigenitum Dei filium non esse cultu latriae, etiam externo, adorandum, atque ideo nec festiva peculiari celebritate venerandum, neque in processionibus, secundum laudabilem et universalem ecclesiae sanctae ritum et consuetudinem, solemniter circumgestandum, vel non publice, ut adoretur, populo proponendum, et ejus adoratores esse idololatras: anathema sit;" so wie auch Can. 7.: „Si quis dixerit, non licere sacram eucharistiam in sacrario reservari, sed statim post consecrationem adstantibus necessario distribuendam, aut non licere, ut illa ad infirmos honorifice deferatur: anathema sit."

der Gestalt des Brodes und Weines der ganze Christus enthalten, Leib und Blut nehmlich vermöge der Einsetzungsworte, die Seele Christi vermöge einer natürlichen Verbindung oder Concomitanz, wodurch alle Theile des auferstandenen Christus untrennbar zusammenhängen, und die Gottheit vermöge jener wunderbaren Verbindung derselben mit Leib und Seele zu Einer Person. So ist also der ganze Christus unter der Gestalt des Brodes und in jedem Theile desselben gegenwärtig" (Cap. 3.[1])). (Daraus ergibt sich denn auch, was die Synode 1562 Sess. 21. bestimmte[2]), daß die Laien und nicht administrirenden Priester keine Verpflichtung haben, das Sacrament unter beiderlei Gestalt zu genießen; vielmehr reicht Eine Gestalt zum Heile hin, weil auch in ihr der vollständige Christus enthalten ist.) Uebrigens sollen, nach Cap. 8. der Sess. 13., Laien das Sacrament vom Priester empfangen, Priester aber sich selbst communiciren[3]) (letzteres ein Punkt, der,

1) Cap. 3.: „Commune hoc quidem est sanctissimae eucharistiae cum ceteris sacramentis, symbolum esse rei sacrae et invisibilis gratiae formam visibilem; verum illud in ea excellens et singulare reperitur, quod reliqua sacramenta tunc primum sanctificandi vim habent, cum quis illis utitur; at in eucharistia ipse sanctitatis auctor ante usum est. Nondum enim eucharistiam de manu Domini apostoli susceperunt, cum vere tamen ipse affirmaret" (freilich doch immer nur unter der Bedingung des Nehmens und Essens) „corpus suum esse, quod praebebat; et semper haec fides in ecclesia Dei fuit, statim post consecrationem verum Domini nostri corpus verumque ejus sanguinem sub panis et vini specie una cum ipsius anima et divinitate existere; sed corpus quidem sub specie panis et sanguinem sub vini specie ex vi verborum, ipsum autem corpus sub specie vini et sanguinem sub specie panis animamque sub utraque vi naturalis illius connexionis et concomitantiae, qua partes Christi Dom., qui jam ex mortuis resurrexit non amplius moriturus, inter se copulantur; divinitatem porro propter admirabilem illam ejus cum corpore et anima hypostaticam unionem. Quapropter verissimum est, tantumdem sub alterutra specie atque sub utraque contineri; totus enim et integer Christus sub panis specie et sub quavis ipsius speciei parte, totus item sub vini specie et sub ejus partibus existit." — Vgl. Can. 3.: „Si quis negaverit, in venerabili sacramento eucharistiae sub unaquaque specie et sub singulis cujusque speciei partibus, separatione facta, totum Christum contineri: anathema sit."

2) S. die Stellen unten, unter Nr. 3. dieses §., namentlich S. 608 f.

3) Cap. 8.: „. . In sacramentali autem sumptione semper in ecclesia Dei mos fuit, ut laici a sacerdotibus communionem acciperent; sacerdotes autem celebrantes se ipsos communicarent." Vgl. Can. 10.: „Si quis dixerit, non licere sacerdoti celebranti se ipsum communicare, anathema sit."

so vereinzelt er erscheint, dann doch auch eine interessante confessionelle Divergenz darbietet[1]).

Eine noch strengere Scheidewand zwischen der katholischen und lutherischen Kirche stellte sodann 1562 die 22. Session des Concils (de sacrificio missae) noch hinsichtlich des Meßopfers hin, indem das Abendmahl zugleich[2]) als ein wahres Sühnopfer aufgefaßt wurde, worin derselbe Christus, welcher sich blutig am Kreuze für die Sünden der Menschen opferte, unblutig durch die Hand des Priesters wieder geopfert werde, für Lebendige und Todte mit der vollen Versöhnungskraft des Kreuzestodes Christi selbst. Die Synode sagt a. a. O. Cap. 1. 2.: „Das levitische Priesterthum

---

1) In jener letzteren Bestimmung differirt nehmlich die lutherische Kirche insofern von der katholischen, als sie in dem Sichselbstcommuniciren des Geistlichen eine widernatürliche Isolirung von pastoraler gliedlicher und brüderlicher Gemeinschaft, mit welcher in der Regel ohnehin auch Wegfall eigentlicher, dem Pastor doch fast vorzugsweise nöthiger, Beichte und Absolution verbunden seyn würde, erblickt, und dasselbe darum nur — nach den Bestimmungen der alten Dogmatiker, wie J. Gerhard's (Loc. de s. coena c. 4. §. 18.) — durch Noth, dann freilich aber auch vollständig, gerechtfertigt seyn läßt, es aber keinesweges — wie allerdings manche Hauptheile der reformirten Kirche — zur Norm macht. „Und ob einer — sagen die Schmalk. Artt. Th. 2. Art. 2. von der Messe p. 307. (freilich im speciellen Gegensatze eigentlich nur gegen die papistischen Privatmessen) — zum guten Schein wollt fürgeben, er wollt zur Andacht sich selbst berichten oder communiciren: das ist nicht Ernst; denn wo er mit Ernst will communiciren, so hat ers gewiß und aufs beste im Sacrament, nach der Einsetzung Christi gereicht; aber sich selbst communiciren ist ein Menschendünkel, ungewiß und unnöthig 2c."

2) Die Gesammteucharistie besteht nehmlich nach katholischer Anschauung aus zwei in sich selbstständigen Handlungen: einmal ist sie Sacrament (im specifischen Sinne), Austheilung des Leibes und Blutes Christi an die Gläubigen, (welches Sacr. — nach Catech. Rom. II, 3. — durch die Consecration entsteht), sodann Opfer (dessen Wesen und ganze Kraft — l. l. — darin besteht, daß es dargebracht wird). Beide Handlungen sind durch die Consecration verbunden, können aber auch getrennt von einander verwaltet werden. (Die ganze Summe der heiligen Handlungen und Gebräuche aber, in welchen die Messe ihren Verlauf hat, ist der Meßcanon, bestehend — angeblich — aus Christi eigenen Worten und aus apostolischer Ueberlieferung, also seiner ganzen Gestalt und Erscheinung nach Wiederholung des sich opfernden Christus — nach Conc. Trid. sess. XXII. c. 4. 5.; wobei denn auch — c. 6. 7. 9. — jede Behauptung, der Meßcanon enthalte Irrthümer, die Ceremonien, Kleider und äußeren Gebräuche dabei seien unangemessen und störend 2c. — verdammt wird.)

war zu schwach; deshalb mußte Christus, der Priester nach der Ordnung Melchisedeks, ein vollkommenes höheres Priesterthum einsetzen. Zwar hat er sich einmal am Kreuze als das höchste Opfer dargebracht, und dadurch eine ewige Versöhnung begründet; aber das Priesterthum sollte mit seinem Tode nicht aufhören, und die Kirche sollte fortwährend auch ein sichtbares Opfer behalten, wodurch jene große Thatsache der Versöhnung immer wieder anschaulich vorgestellt und wirksam angewandt würde. Zu diesem Zweck hat er das Sacrament des Abendmahls eingesetzt; und wie er bei dieser Einsetzung seinen Leib und sein Blut unter der Gestalt des Brodes und Weines dem Vater darbrachte, so sollte es fortwährend geschehen, zunächst von den Aposteln, und dann von ihren Nachfolgern, den Priestern des N. T.[1]). Weil nun in diesem Opfer, welches in der Messe vollzogen wird, derselbe Christus dargebracht wird, der sich selbst bei der Einsetzung des Abendmahls und am Kreuze darbrachte, so ist es ein wirkliches Versöhnungsopfer, wodurch wir bei Gott Gnade erlangen; es wird daher nicht blos für die Sünden und Satisfactionen der Lebenden, sondern auch für die in Christo Verstorbenen, welche noch nicht vollkommen gereinigt sind, dargebracht[2])." Dabei bemerkt die Synode ausdrücklich, diese

1) Cap. 1.: „Quoniam sub priori Testamento, teste apostolo Paulo, propter Levitici sacerdotii imbecillitatem consummatio non erat: oportuit, Deo patre misericordiarum ita ordinante, sacerdotem alium secundum ordinem Melchisedec surgere, Dom. nostrum J. Chr., qui posset omnes, quotquot sanctificandi essent, consummare et ad perfectum adducere. Is igitur Deus et Dom. noster etsi semel se ipsum in ara crucis morte intercedente Deo Patri oblaturus erat, ut aeternam illic redemptionem operaretur, quia tamen per mortem sacerdotium ejus exstinguendum non erat, in coena novissima, qua nocte tradebatur, ut dilectae sponsae suae ecclesiae visibile, sicut hominum natura exigit, relinqueret sacrificium, quo cruentum illud semel in cruce peragendum repraesentaretur, ejusque memoria in finem usque seculi permaneret, atque illius salutaris virtus in remissionem eorum, quae a nobis quotidie committuntur, peccatorum applicaretur, sacerdotem secundum ordinem Melchisedec se in aeternum constitutum declarans, corpus et sanguinem suum sub speciebus panis et vini Deo Patri obtulit, ac sub earundem rerum symbolis apostolis, quos tunc N. T. sacerdotes constituebat, ut sumerent tradidit, et eisdem eorumque in sacerdotio successoribus ut offerrent praecepit" cet.

2) Cap. 2.: „Quoniam in divino hoc sacrificio, quod in missa peragitur, idem ille Christus continetur et incruente immolatur, qui in ara crucis se ipsum cruente obtulit: docet sancta synodus, sacrificium istud vere propitiatorium esse,

Opferung sei wesentlich zu unterscheiden von dem bloßen Genusse Christi im Abendmahle[1]), und verdammt Sess. 22. Can. 3. ausdrücklich die Meinung, daß das Meßopfer eine bloße Darbringung von Lob- und Dankgebeten, oder eine bloße Erinnerung an den Kreuzestod Christi, nicht aber wirklich versöhnend, oder daß es bloß den Genießenden nützlich und nicht auch für die Sünden und Bußübungen der Verstorbenen oder für andere (geistige und leibliche) Bedürfnisse darzubringen sei[2]).

Was nun die drei großen katholischen Differenzpunkte im Einzelnen betrifft, und zwar

1. die Transsubstantiation,

so wird diese Lehre außer im Concil. Trid. auch in der Professio fidei Trid. und im Catech. Romanus[3]) vollkommen bestimmt ausgesprochen. Der Begriff von Transsubstantiation ist demzufolge dieser: Im Augenblick der Consecration wird auf eine wunderbare geheimnißvolle Weise die Substanz des Brodes und Weines aufgehoben, und an die Stelle derselben tritt der wahre Leib und das Blut Christi, mit welchen körperlichen Theilen auch die Seele und die Gottheit Christi so untrennbar zusammenhängen, daß in jedem der consecrirten Abendmahlselemente und in jedem Theile davon

---

per ipsumque fieri, ut, si cum vero corde et recta fide, cum metu et reverentia contriti ac poenitentes ad Deum accedamus, misericordiam consequamur et gratiam inveniamus in auxilio opportuno. Hujus quippe oblatione placatus Dominus gratiam et donum poenitentiae concedens, crimina et peccata, etiam ingentia, dimittit; una enim eademque est hostia, idem nunc offerens sacerdotum ministerio, qui se ipsum tunc in cruce obtulit, sola offerendi ratione diversa. Cujus quidem oblationis cruentae inquam fructus per hanc uberrime percipiuntur: tantum abest, ut illi per hanc quovis modo derogetur. Quare non solum pro fidelium vivorum peccatis, poenis, satisfactionibus et aliis necessitatibus, sed et pro defunctis in Christo, nondum ad plenum purgatis, rite juxta apostolorum traditionem offertur."

1) Vergl. Sess. 22. Can. 1.: „Si quis dixerit, in missa non offerri Deo verum et proprium sacrificium, aut quod offerri non sit aliud, quam nobis Christum ad manducandum dari: anathema sit."

2) Can. 3.: „Si quis dixerit, missae sacrificium tantum esse laudis et gratiarum actionis, aut nudam commemorationem sacrificii in cruce peracti, non autem propitiatorium, vel soli prodesse sumenti, neque pro vivis et defunctis, pro peccatis, poenis, satisfactionibus et aliis necessitatibus offerri debere: anathema sit."

3) Vergl. Cat. Rom. II, 4, 37.: „Docebunt (pastores), panis et vini substantiam in sacramento post consecrationem non remanere" cet.

der ganze Christus enthalten ist; von Brod und Wein bleibt blos die äußere Form, die species oder die accidentia; das Wesen ist vollständig übergegangen in das Wesen des Leibes Christi. Diese Lehre nun sucht die katholische kirchliche Theologie sowohl exegetisch, als auch historisch und philosophisch zu vertheidigen, wobei sie dann allerdings immerhin gegen die reformirte Lehre in allen diesen Punkten, mit nichten aber zugleich gegen die lutherische, sich im Vortheil sehen darf.

a. Exegetisch, durch die Einsetzungsworte. „Wenn Christus spricht — sagt der Catech. Rom. T. II. c. 4. §. 13. — hoc est corpus meum, so versteht er offenbar unter hoc die ganze Substanz dessen, was er vorzeigt; bliebe die Substanz des Brodes, so hätte Christus nicht mit Grunde sagen können: das ist mein Leib." Dies Argument führt Bellarmin[1]) noch weiter aus. Allein offenbar beweiset es ja bei weitem zu viel, wie wenn etwa auch ein Ausdruck „das ist mein Bild" oder ein ähnlicher beweisen müßte, daß dieses Das nun nicht mehr Leinwand, Holz oder dergl. involviren dürfte. Die katholische Deutung der Einsetzungsworte, insofern sie nicht blos das Daß der realen Gegenwart des Leibes Christi, sondern auch das Wie derselben, nehmlich als Verwandlung, darin gefunden haben will, insofern sie das „das ist" ohne Weiteres erläutert durch „dies ist geradezu verwandelt in," ist also schon an sich keinesweges einfach, zwanglos, ungekünstelt, sondern trägt eine vorgefaßte Ansicht willkührlich in den Text hinein. Dazu kommt dann noch, daß man dabei ganz die Parallelstellen ignorirt, welche mit den evangelischen Worten der Einsetzung zur Eruirung deren negativen Sinnes, zur noch kräftigeren Abwehr deren einseitiger Deutung, nothwendig zusammengehalten werden müssen[2]), die Stellen 1 Cor. 10. und 11. nehmlich, woselbst der Apostel Paulus, vom Abendmahl redend, nicht weniger als sechs Mal[3])

---

1) Vergl. *Bellarm.* Controv. de sacram. euchar. 3, 18—24.

2) Wollte man die Deutung neutestamentlicher Stellen ohne alle Rücksicht auf erläuternde und näher bestimmende Parallelstellen schlechthin ins Nackte isoliren, so spräche ja auch Matth. 5, 34 ff. gegen allen und jeden Eid, Joh. 17, 3. gegen die Gottheit Christi, Joh. 14, 28. gegen die Dreieinigkeit, u. s. w.

3) 1 Cor. 10, 16. 17. (V. 17. 2mal); 11, 26. 27. 28. („Das Brod, das wir brechen, ist das nicht die Gemeinschaft des Leibes Christi? — Ein Brod ists,

das, was im Abendmahl genossen wird, und was da allerdings nach diesen und nach den Worten der Einsetzung den Leib Christi wahrhaftig involvirt, mit dem Ausdruck Brod bezeichnet. Aus diesen Stellen folgt denn unwidersprechlich, daß das Brod nicht verwandelt ist in den Leib Christi, sondern selbst ebenfalls bleibend vorhanden. Katholischerseits antwortet man auf diese Folgerung nur mit offenbaren Künsteleien, denen allein die lutherische Lehre auszuweichen vermag, indem sie zugleich das wahre Daseyn des Leibes Christi, wie des Brodes, aussagt, und so allein den Inhalt der beiderlei und überhaupt aller Stellen über das Abendmahl gleichmäßig behauptet und versöhnt.

b. Historisch, durch die Tradition. Allein wenn es hier auch nicht geleugnet werden kann und soll, daß seit dem 7. und besonders mit dem 8. und 9. Jahrhundert sich der ganze christliche Zeitgeist immer mehr gerade zu der magischen Ansicht von dem hinneigte, was seit dem 12. Jahrhundert Transsubstantiatio genannt wurde: so vergessen die Römisch-Katholischen doch das ungleich Bedeutsamere. Sie vergessen, daß bei weitem die meisten Kirchenväter der früheren und frühesten Jahrhunderte, und namentlich die allerältesten einstimmig[1]), wesentlich thetisch keine andere, als in der Hauptsache die nachmals lutherische, früher freilich noch nicht dogmatisch durchgebildete und fixirte Lehre vom Abendmahle[2]) aus-

so sind wir Viele Ein Leib, dieweil wir alle Eines Brods theilhaftig sind. — So oft ihr von diesem Brode esset ꝛc. — Welcher nun unwürdig von diesem Brode isset ꝛc. — und also esse er von diesem Brode").

1) Vergl. das Uebersichtliche in m. Hdb. der Kirchengesch. ed. 8. §. 116, 1. Und zwar stehen danach in der Reihe jener Kirchenlehrer nicht blos Kirchenväter, wie Ignatius, Justinus M., Irenäus, (dies die ältesten), Hilarius Pictav., Didymus, Cyrillus Hieros., Gregorius Nyss. (er allein mit einer Hinneigung zum späteren specifisch Katholischen), Ambrosius, Chrysostomus, der griechische Hieronymus, Theodoret, sondern — neueren Forschungen gemäß — wesentlich auch Männer, wie Tertullian, Cyprian, Athanasius, im Grunde selbst Augustinus ꝛc., indem diese letzteren zwar an einigen Stellen formal abweichend zu Laxerem, an anderen und den eigentlich leitenden aber wesentlich einstimmig mit den ersteren sich aussprechen, wie sie denn auch der damaligen kirchlich liturgischen Praxis, dem einfachen Ausdrucke der Theorie der ersteren, unbedingt sich fügen. Vergl. Hdb. der Kirchengesch. ed. 8. §. 34, 2; 70, 2.

2) Ihr widerstreitet denn auch keineswegs ein etwa zuweilen gebrauchter Ausdruck, wie μεταβολή oder ein ähnlicher, (den ja auch selbst luther. Bekenntnißschriften nicht ängstlich meiden; s. S. 538. Anm. 1.), indem darunter nicht

sprechen, und daß diese reine Lehre, eben weil sie noch keine bestimmte und sichernde dogmatische Form erhalten hatte, nur erst später — unter den Einflüssen des zum Magischen so entschieden hinstrebenden Zeitgeistes —, wiewohl doch stets unter dem Verlauten an der reinen einfachen Wahrheit festhaltender Stimmen[1]), in der früher gänzlich unbekannten Brodverwandlungslehre[2]) für eine lange Zeit auf- und untergegangen ist.

c. Philosophisch, durch Vernunftgründe. Freilich wie diese an sich nicht geeignet erscheinen durften, die Frage zur Entscheidung zu bringen, so sollten sie auch einestheils nur mehr die Einwendungen der Zweifler beseitigen, als das Dogma positiv begrün-

---

eine sinnliche Verwandlung, sondern eine innerliche Umgestaltung, gleichsam ein Durchdrungenseyn des Brodes von dem Leibe Christi zu verstehen ist.

1) Im 9. Jahrh. hatte selbst Pabst Nikolaus I. (im 2. Briefe an den Kaiser Michael) die Wahrhaftigkeit des Leibes Christi im Abendmahle ohne Verwandlung behauptet; im 10ten will Ratherius (ep. I., Opp. ed. Baller. p. 523.) wahren Leib und wahres Blut Christi nach der Consecration festgehalten, die Fragen über das Wie aber als vorwitzige ganz zurückgewiesen wissen, und Gerbert in s. Buche de corpore et sang. Dom. (in Petz Thesaur. anecdotor. noviss. T. I. P. II. p. 133.) fordert, man solle einfach ohne weitere Bestimmung nach Christi untrüglichem Wort annehmen, daß Brod und Wein Leib und Blut Christi würden. Im 11. Jahrh. sind P. Gregor VII. und Bischof Eusebius Bruno von Angers als Zeugen derselben Wahrheit anzuführen (s. Hdb. der Kirchengesch. ed. 8. §. 116.); im 13ten sodann mit besonderer Bestimmtheit Johann von Paris, der in seiner Schrift de modo existendi corpus Christi in sacramento altaris alio, quam sit ille quem tenet ecclesia (ed. P. Allix. Lond. 1686.) deutlich das Daseyn der Substanz des Brodes und der Substanz des Leibes Christi im geweihten Brode und eine „vera et realis existentia corporis Christi in sacramento altaris" ohne Transsubstantiation behauptete, auch sich für diese Ansicht auf die Uebereinstimmung mit gleichzeitigen Pariser Doctoren berief; im 14ten Wilh. Durandus (obwohl mit Unterwerfung unter die kirchliche Entscheidung), Wilh. Occam (nach welchem — Quodlibeta l. IV. qu. 35. — „cum substantia panis et vini manet corpus Christi" oder „corpus Chr. coexistit substantiae panis") und d'Ailly (dessen Aeußerungen Luthern zur Aufnahme und Ausbildung seiner Lehre zuerst veranlaßt zu haben scheinen); im 15ten wahrscheinlich Hus (der in s. Tract. de corpore Christi sich zwar nominell für die Transsubstantiation erklärt, davon aber sachlich nur das festhält, „daß das geweihte Brod der Leib des Herrn sei"); u. A. m.

2) Und daß diese ja allerdings auch noch die positiven Elemente der früheren Doctrin, nur versetzt mit hyperbiblischer Zuthat, enthielt, ist schon oben §. 64. S. 540. Anm. 1. bemerkt worden.

den, anderentheils die Vorzüge der katholischen Lehre ins Licht setzen. In dieser Weise bemerkt man z. B., es sei eine absurde Vorstellung, daß zweierlei Substanzen, Brod und Leib Christi, unter denselben Accidenzien in der Form des Brodes vorhanden seien; weit angemessener sei es, daß die Substanz des Brodes dem Leibe Christi ganz weiche, und dieser blos den Schein des Brodes habe. Allein die lutherische Entgegnung — von demselben philosophischen Standpunkte[1]) —, Accidenzien müßten einer Substanz inhäriren; wäre die Substanz aufgehoben, so sei es auch die Accidenz; fände sich aber diese noch vor, so müsse auch die Substanz noch da seyn — blieb stets unwiderlegt. Daß Eigenschaften existiren könnten abgetrennt von einem Wesen, dessen Eigenschaften sie sind, blieb stets unbewiesen. — Mit besonderer Gewandtheit behandelt Bossuet[2]) auch dieses Lehrstück. Indem dabei aber sein Hauptpunkt der ist, „in Brod und Wein des Abendmahls, hinsichtlich ihrer Form und Wirkung, brauche nicht nothwendig eine Veränderung vorzugehen; der Glaube aber, aufmerkend auf das Wort dessen, der Alles thun könne, erkenne hier keine Substanz mehr, als die durch dies Wort bezeichnete, nehmlich den wahren Leib Christi, in welchen das Brod umgewandelt sei, und das nenne man Transsubstantiation:" so behauptet er unter dem Scheine, die katholische Kirchenlehre zu vertheidigen, im Grunde nur eine subjective Transsubstantiation, blos im Glauben und für den Glauben.

2. Meßopfer.

Die katholische Lehre von dem Abendmahle als Opfer, in ihrem vollständigen Connexe zusammengefaßt, ist diese[3]): Das von Christo am Kreuze blutig geleistete Opfer wird im Abendmahle (sofern dies nicht blos specifisches Sacrament, sondern Opfer ist, und als solches Centrum des ganzen katholischen kirchlichen Cultus) auf eine unblutige Art dargebracht und in einer sinnlich sichtbaren

---

1) Abgesehen also davon, daß es bei lutherischer Abendmahlslehre sich auch gar nicht sowohl um Daseyn einer zugleich irdischen und überirdischen Substanz, als um Daseyn zugleich menschlicher und göttlicher Abendmahlsaction handelt.

2) In seiner bekannten Exposition de la doctrine de l'église cathol. sur les matières de controverse.

3) Vergl., außer den oben angeführten Stellen des Conc. Trid., Cat. Rom. II, 4, 69 sqq. und die weitläuftige Auseinandersetzung Bellarmin's Controv. de eucharistia lib. 5. 6.

Form wiederholt, eben dadurch aber stets in lebendigem Andenken erhalten, fortgepflanzt, und nach allen seinen wohlthätigen Wirkungen angewandt; denn diese Wiederholung des Opfers in der Eucharistie hat vollkommen dieselbe Kraft im Verhältnisse zwischen Gott und den Menschen, wie das ursprüngliche Opfer selbst. — Was nun die Hauptsache ist bei dieser Idee, die stete lebendige Wiederveranschaulichung des Opfers Christi für die Menschheit, als Mittelpunkt des christlichen Lebens[1]), dies findet vollkommen, nur geistiger, auch bei dem lutherischen Abendmahl statt[2]), als sacramentlicher (in der Regel mindestens allsonntäglicher[3]), also stetiger) Gedächtnißfeier des Opfers Christi zum Heil der Sünder, welches er seiner Gemeine lebendig macht, indem er seinen Leib und sein Blut ihr zu eigen gibt[4]); die lutherische Kirche aber beharrt auf der anderen Seite freilich, wie bei dem einfachen, alle eigentliche Opferidee ausschließenden Sinne der Einsetzung dieser Feier[5]), so bei

---

1) Außerdem macht man katholischerseits, z. B. Möhler Symbolik §. 34., u. A. dies besonders von der Messe geltend, daß sie das stete lebendige Zeugniß sei — indem sie stets nur Christum dem Vater darbringe — von der gänzlichen Nichtigkeit und Unwürdigkeit alles Menschlichen außer Christo. Bezeugt aber wohl das, jedenfalls doch weniger mißdeutbare, allsonntägliche lebendige Wort rein evangelischer Predigt und eines rein evangelischen Cultus mit dem steten Wiederhall des Lutherschen „ohn all mein Verdienst und Würdigkeit" etwas Anderes? Wirft man aber diesem vor, daß es vielmehr nur die eigne Subjectivität prunkend Gott vorlege: urtheilt man da nicht blos nach bösem Auswuchs? oder dürfte, von katholischer Predigt zu geschweigen, nicht gleiches Gericht, nur in anderer Form, (antithetisch nicht sowohl gegen geistige, als sinnliche Subjectivität), auch über Meßprunk ergehen? (Vergl. übrigens §. 74.)

2) Daher denn auch die Stätte für dessen Feier unbedenklich „Altar" (vergl. „Sacr. des Altars" in Luthers Katech.) genannt wird.

3) „Fiunt etiam apud nos missae singulis Dominicis et aliis festis, [atque aliis etiam diebus — Conf. Aug. art. 24. p. 26.], in quibus porrigitur sacramentum his, qui uti volunt" — Apol. C. A. art. 12. p. 250.

4) „Christus, welcher sich mittheilt, sein Blut mittheilt, ist beim Vater der Intercessor durch sein Blut; dieses sein vergossenes Blut hat er mit sich in den Himmel genommen, um es dem Vater darzustellen, also sein Opfer ihm darzubringen, welches er durch das Abendmahl und bei demselben in den Genießenden thut. Auf die Weise wird beim Abendmahl für den Lutheraner die Imputation Christi von Seiten Gottes zur realen, durch den Glauben aufzunehmenden Communication der Sündenvergebung, so wie Christi selbst nach seiner Gottheit und Menschheit" — Schneckenburger Vergleich. Darstell. II. S. 274.

5) Denn das τοῦτο ποιεῖτε der Einsetzung mit der katholischen Kirche auf

dem klaren und festen Worte der h. Schrift (Hebr. 10, 12. 14.), daß Christus ein für alle Mal geopfert ist und dadurch alle weiteren Opfer abgethan hat, und verwirft damit entschieden zugleich alle abergläubische, weil übergläubige, und — namentlich durch die Beimischung der Idee des Opus operatum, einer heilsamen Wirkung des Meßopfers auch schon ex opere operato — zum Theil so verderbliche Zuthat zu jener Idee [1]). Die katholische Theologie dagegen sucht ihre Lehre vom Meßopfer theils exegetisch, theils historisch zu begründen:

a. Exegetisch sagt man, das Abendmahl trete an die Stelle des Passahlammes, und müsse also auch ein Opfer, und zwar ein noch vollständigeres und kräftigeres seyn [2]). Aber das Abendmahl brauchte ja keineswegs allen Beziehungen des Passahlammes zu

---

das fortdauernde Thun dessen, was Christus that, also sich selbst Opferns, statt auf das fortdauernde Thun dessen, was Christus that, nehmlich unter Brod und Wein seinen (zu opfernden und geopferten) Leib und Blut darreichen, zu beziehen, erkennt sie für unverantwortliche Willkühr.

1) Vergl. §. 64. S. 557. Anm. 4. — Nur ein untergeordnetes einzelnes Stück der lutherischen Polemik gegen das katholische Meßopfer und gegen das katholische Abendmahl überhaupt betrifft dann auch noch die gewöhnliche Form desselben, nehmlich die gewöhnliche Allein-Communicirung des Priesters bei demselben, ein Gebrauch, welchen — als offenbar ungehörig — die lutherische Kirche mit Entschiedenheit zurückweiset — vergl. Conf. Aug. art. 24. p. 24.: „Assuevit populus, ut una utantur sacramento;" ib. art. 25. p. 26.: „Servatur apud nos una communis missa;" Apol. C. A. art. 12. p. 250.: „Apud nos tantum fit publica missa *seu* (das ist) *communis*" —, ohne daß jedoch durch diesen Gegensatz gegen die katholischen gewöhnlichen Stillmessen blos des Priesters die lutherische Kirche in das Extrem getrieben wäre, welches die reformirte Kirche (im Ganzen, dann aber nicht ohne bedeutungsvolle Ausnahmen) verficht in ihrem, aus reformirter Reduction der Hauptbedeutung des Abendmahls auf Symbolisches so natürlich geflossenen ursprünglichen und erst unter lutherischen Einflüssen hie und da modificirten Widerwillen gegen alle Abendmahlsreichung an Einzelne (Kranke und dergl.), gegen alle Privatcommunion überhaupt (s. ob. S. 585 f.) — wie sie ja freilich auch die lutherische Kirche nur als Ausnahme betrachtet —, als etwas angeblich geradezu sich selbst Widersprechendes.

2) Vergl. Concil. Trid. Sess. 22. Sacrif. missae Cap. I., woselbst es nach den oben S. 599. Anm. 1. angeführten Worten heißt: „Nam celebrato veteri pascha, quod in memoriam exitus de Aegypto multitudo filiorum Israel immolabat, novum instituit pascha, se ipsum ab ecclesia per sacerdotes sub signis visibilibus immolandum, in memoriam transitus sui ex hoc mundo ad Patrem, quando

entsprechen, und ohnehin fragt sichs noch, ob das Passahlamm im strengen Sinne Opfer, und nicht vielmehr auch nur eben Opfermahlzeit gewesen. Das Abendmahl ist kein Opfer, weil die Einsetzungsworte auch nicht im mindesten auf etwas Opferartiges hindeuten. Man sagt dann zwar katholischerseits ferner (vergl. S. 605. Anm. 5.), Christus habe bei der Einsetzung des Abendmahls sich selbst geopfert, und die Worte: Hoc facite in meam commemorationem, enthielten, nach der Bedeutung von עָשָׂה, ποιεῖν und facere, eine Hindeutung eben auf diese Opferhandlung[1]; das sind ja aber eben offenbar nur willkührliche Annahmen. Endlich verweist man katholischerseits theils auf alttestamentliche Stellen, wonach Opfercultus als allgemein religiöse Anordnung erscheine, theils auch auf den Zusammenhang der alt- und neutestamentlichen Religionsverfassung im Ganzen; wie im A. T., so müßten auch im N. T. Opfer seyn, wie im A. T. Priester, so auch im N. T., und Priester seien nicht denkbar ohne Opfer, wobei man auch das noch anführt[2], daß Christus im N. T. als Priester dargestellt werde nach der Ordnung Melchisedeks, und also auch, wie dieser 1 Mos. 14, 18., Brod und Wein opfern müsse. Allein auch in letzterer Beziehung gilt offenbar ungefähr wieder das über den Vergleich des Passahlammes schon Bemerkte[3]; überhaupt aber beruht die Kraft dieses ganzen Arguments nur auf einer in dieser Unbeschränktheit ganz unstatthaften nicht blos Parallelisirung, sondern gänzlichen Vermischung des alt- und neutestamentlichen Standpunktes, der alt- und neutestamentlichen Oekonomie.

---

per sui sanguinis effusionem nos redemit eripuitque de potestate tenebrarum et in regnum suum transtulit" cet.

1) Vergl. die eben angef. Stelle aus Conc. Trid. Sess. 22. Cap. I. und die unmittelbar vorhergehenden Worte (s. S. 599.): „Corpus et sanguinem suum sub speciebus panis et vini Deo Patri obtulit, ac sub earundem rerum symbolis apostolis, quos tunc N. T. sacerdotes constituebat, ut sumerent, tradidit, et eisdem eorumque in sacerdotio successoribus ut offerrent praecepit per haec verba: Hoc facite in meam commemorationem, uti semper catholica ecclesia intellexit et docuit."

2) Vergl. Conc. Trid. Sess. 22. cap. I. die oben S. 599. Anm. 1. angeführte Stelle.

3) Melchisedek opferte nicht gerade Brod und Wein; that er dies aber auch wirklich, so braucht doch nicht gerade dies das Tertium comparationis zu seyn.

b. Historisch beruft man sich darauf, daß schon die ältesten Kirchenväter das Abendmahl als Opfer aufgefaßt und die Administrirenden Priester genannt hätten. Aus der Priesterbenennung jedoch folgt da noch weiter gar nichts, wie denn auch die lutherische Kirche — in eben so mehrdeutigem Anschluß an den katholischen, wie die katholische Kirche an den alttestamentlichen Ausdruck — von Priestern spricht[1]); wenn aber wirklich schon im 2. und 3. Jahrhundert das Abendmahl Opfer genannt wird, so geschah dies theils in einem metaphorischen, mehr geistigen Sinne, ähnlich wie auch die lutherische Kirche es nach dem Obigen so fassen kann[2]), theils[3]) war es bereits Folge eben jener leider schon allzu früh beginnenden Vermischung alt- und neutestamentlicher Oekonomie.

3. Kelchentziehung.

Der Abendmahlsgenuß unter nur Einer Gestalt endlich oder die Kelchentziehung, deren der Einsetzung Christi zuwiderlaufender Charakter[4]) ja an sich freilich klar genug ist, wird eigentlich vom Tridentiner Concil nicht gerade positiv befohlen, sondern es behauptet zunächst nur Sess. 21. (Communio sub utraque specie et parvulorum) Cap. 1. vergl. mit Can. 1., daß die Laien und die nicht administrirenden Priester durch kein göttliches Gesetz gebunden seien, das Abendmahl in beiderlei Gestalt zu genießen[5]),

---

1) Vergl. z. B. Augsb. Conf. Art. 8.: „. . so sind die Sacramente gleichwohl kräftig, obschon die Priester, dadurch sie gereicht werden, nicht fromm seien" 2c.; und unten §. 73.

2) Ohnehin in der alten Kirche ursprünglich mit der vorwaltenden Beziehung nur auf die von der Gemeinde zum Abendmahl und dann vom Bischof im Namen der Gemeinde von neuem im Abendmahl dargebrachten Elementargaben (oblatio, προςφορά) — nach Irenaeus adv. haer. IV, 18.; Justin. Dial. p. 210.; auch Cypr. de op. et eleemos. Vergl. überhaupt besonders J. W. F. Höfling Die Lehre der ältesten Kirche vom Opfer. Erl. 1851.

3) Wie namentlich in Nordafrika, bei Cyprian.

4) Vergl. auch die Darstellung der lutherischen Symbole; die Stellen oben §. 63. S. 525. Anm. 1.

5) Cap. I.: „Sancta ipsa synodus, a Sp. S., qui spiritus est sapientiae et intellectus, spiritus consilii et pietatis, edocta atque ipsius ecclesiae judicium et consuetudinem secuta, declarat ac docet, nullo divino praecepto laicos et clericos non conficientes obligari ad eucharistiae sacramentum sub utraque specie sumendum; neque ullo pacto salva fide dubitari posse, quin illis alterius speciei

und daß man nicht zweifeln dürfe, — wie sodann auch Cap. 3. (in Einklang mit dem oben S. 597. angeführten Cap. 3. der Sess. 13.) vergl. mit Can. 3. noch weiter darlegt[1]) — das Abendmahl sei auch unter Einer Gestalt zum Heile hinreichend, weil ja der ganze Christus unter jeder der beiden Gestalten und in jedem Theile enthalten sei. Das Concil beruft sich dabei (Cap. 1.) auf seine Inspiration und auf die Consuetudo ecclesiae[2]), d. h. dann aber freilich nur das Costnitzer und etwa Baseler Concil[3]) und eine

---

communio ad salutem sufficiat. Nam etsi Chr. Dominus in ultima coena venerabile hoc sacramentum in panis et vini speciebus instituit et apostolis tradidit, non tamen illa institutio et traditio eo tendunt, ut omnes Christi fideles statuto Domini ad utramque speciem accipiendam adstringantur. Sed neque ex sermone illo Joh. 6. recte colligitur, utriusque speciei communionem a Dom. praeceptam esse, utcunque juxta varias ss. patrum et doctorum interpretationes intelligatur; namque qui dixit: Nisi manducaveritis carnem filii hominis et biberitis ejus sanguinem, non habebitis vitam in vobis, dixit quoque: Si quis manducaverit ex hoc pane, vivet in aet. Et qui dixit: Qui manducat meam carnem et bibit meum sang., habet vit. aet., dixit etiam: Panis, quem ego dabo, caro mea est pro mundi vita. Et denique qui dixit: Qui manducat meam carnem et bib. meum sang., in me manet et ego in illo, dixit nihilominus: Qui manducat hunc panem, vivet in aeternum." — Vergl. Can. 1.: „Si quis dixerit, ex Dei praecepto vel necessitate salutis omnes et singulos Christi fideles utramque speciem sanctissimi eucharistiae sacramenti sumere debere: anathema sit."

1) Cap. 3.: „Insuper declarat (synodus), quamvis Redemptor noster, ut antea dictum est, in suprema illa coena hoc sacr. in duabus speciebus instituerit et apostolis tradiderit, tamen fatendum esse, etiam sub altera tantum specie totum atque integrum Christum verumque sacramentum sumi, ac propterea, quod ad fructum attinet, nulla gratia necessaria ad salutem eos defraudari, qui unam speciem solam accipiunt." — Vergl. Can. 3.: „Si quis negaverit, totum et integrum Chr., omnium gratiarum fontem et auctorem, sub una panis specie sumi, quia, ut quidam falso asserunt, non secundum ipsius Chr. constitutionem sub utraque specie sumatur: anathema sit."

2) Daß, wo es sich um consuetudo ecclesiae gegenüber positiv göttlicher Anordnung handele, selbst ein Cyprian (epist. 74.) dereinst erklärt hatte: „Consuetudo sine veritate vetustas erroris est," hatte man natürlich dabei vergessen.

3) Das Costnitzer Concil Sess. 13. (s. H. v. d. Hardt Acta Conc. Const. T. III. p. 646.) erklärt: „Cum in nonnullis partibus quidam temerarie asserere praesumant, populum christ. debere eucharistiae sacramentum sub utraque panis et vini specie suscipere, et non solum sub sp. panis, sed etiam sub specie vini populum laicalem communicare . .: declarat . ., quod, licet in primitiva ecclesia reciperetur hoc sacramentum a fidelibus sub utraque specie, tamen postea consuetudo ad evitandum aliqua pericula et scandala est rationabiliter introducta,

blos erst einige 100 Jahre alte kirchliche Sitte[1]). Aus der Schrift, welche dieser Sitte ja geradezu widerstreitet, argumentirt es im Grunde nur insofern, als es (l. c.) anführt, daß sie doch keine ausdrückliche Vorschrift enthalte für die Laien, das Abendmahl unter beiden Gestalten zu genießen[2]), — als wenn bei der klaren Einsetzung unter beiden Gestalten (in den drei ersten Evangelien) und zugleich bei der bestimmten Voraussetzung der Feier unter beiden Gestalten im apostolischen Gemeinleben (1 Cor. 11, 26.) jene

---

quod a conficientibus sub utraque sp., et a laicis tantummodo sub sp. panis suscipiatur . . Praecipimus sub poena excommunicationis, quod nullus presbyter communicet populum sub utraque specie panis et vini." — Das Baseler Concil bewilligte sodann bekanntlich den böhmischen Calixtinern die Communio sub utraque, bestimmte aber zugleich Sess. 30. im Decret. super modo communionis (Mansi T. XXIX. p. 158.), nicht nur, daß unter jeder Gestalt der ganze Christus enthalten sei, sondern auch dies: „Laudabilis consuetudo communicandi *laicum* populum sub una specie, ab ecclesia et sanctis patribus rationabiliter introducta, et hactenus diutissime observata, et a doctoribus divinae legis sacrar. scripturarum atque canonum multam peritiam habentibus jam a longaevo tempore commendata, *pro lege habenda est,* nec alicui licitum est, eam reprobare aut sine auctoritate ecclesiae ipsam improbare."

1) Erst im 12. Jahrhundert hatte man hin und wieder angefangen, den Laien blos in Wein getauchtes Brod zu reichen, oder den Wein ihnen ganz zu entziehen, und diese Neuerung — wie sie, früher nur von manchen Häretikern, Manichäern namentlich, und beziehungsweise in einigen Kirchentheilen bei einer halben häuslichen Nachcommunion und partiellen Kindercommunion (Cypr. de lapsis p. 189.) beliebt, dem sachlichen Inhalt nach und an sich aber von früheren Römischen Bischöfen (Leo dem Großen und Gelasius I.; s. Leon. Serm. XLI, 5. und Gratiani Decr. P. III. de consecr. II. c. 12.) selbst als „sacrilega," als „grande sacrilegium," (insbesondere auch von Leo als Manichaisiren), verpönt worden war — fand jetzt auch anfänglich noch Widerspruch, selbst von Seiten eines Pabstes (Paschalis II.) und sehr angesehener Scholastiker (Anselmus, Petrus Lomb., sogar noch Albertus Magnus), erhielt dann aber doch schon im Verlauf des 13. Jahrhunderts den Sieg. Zwar konnte auch damals noch Alexander Halesius Summ. P. IV. qu. 53. membr. 1. nicht umhin, zu gestehen: „Sumptio sub utraque specie, quem modum sumendi tradidit Dominus, est majoris efficaciae et complementi;" er beruhigt sich indeß vollständig mit dem Zusatze: „Ecclesia tamen utitur alio modo propter causas praetactas." — Vergl. J. A. Schmid Commentt. de fatis calicis eucharistici in eccl. Rom. Helmst. 1708. und L. T. Spittler Gesch. des Kelchs im Abendm. Lemgo 1780; das Ueberblickliche in m. Hdb. der Kirchengesch. ed. 8. §. 132, 2.

2) Denn dies etwa besagt doch die sonst nichtssagende biblische Induction Cap. I. (S. 608. Anm. 5.).

Vorschrift noch irgend nöthig und nicht vielmehr im höchsten Grade überflüssig gewesen wäre. Das positive Recht der Kelchentziehung sodann — ein vermeintliches Recht, aus welchem das Concil hierauf aber sogleich auch ein Gesetz macht — leitet das Concil Cap. 2. vergl. mit Can. 2. (aber doch auch einem merkwürdigen Zusatzcanon)[1]) nun daher ab, daß die Kirche befugt sei, in der Verwal-

1) Cap. 2.: „Praeterea declarat, hanc potestatem perpetuo in ecclesia fuisse, ut in sacramentorum dispensatione, salva illorum substantia, ea statueret vel mutaret, quae suscipientium utilitati seu ipsorum sacramentorum venerationi pro rerum, temporum et locorum varietate magis expedire judicaret. Id autem apostolus non obscure visus est innuisse, cum ait: Sic nos existimet homo, ut ministros Christi et dispensatores mysteriorum Dei. Atque ipsum quidem hac potestate usum esse, satis constat cum in multis aliis, tum in hoc ipso sacr., cum, ordinatis nonnullis circa ejus usum, Cetera, inquit, cum venero disponam. Quare agnoscens sancta mater ecclesia hanc suam in administratione sacramentorum auctoritatem, licet ab initio christianae religionis non infrequens utriusque speciei usus fuisset" (eine die historische Wahrheit fast bis zur entschiedenen Unwahrheit verdünnende Darstellung), „tamen progressu temporis, latissime jam mutata illa consuetudine, gravibus et justis causis adducta, hanc consuetudinem sub altera specie communicandi approbavit et pro lege habendam decrevit, quam reprobare aut sine ipsius ecclesiae auctoritate pro libito mutare non licet." — Vergl. Can. 2.: „Si quis dixerit, sanctam ecclesiam cath. non justis causis et rationibus adductam fuisse, ut laicos atque etiam clericos non conficientes sub panis tantummodo specie communicaret, aut in eo errasse: anathema sit." Dabei bemerkt übrigens doch das Concil am Schlusse der Canones dieser 21. Session: „Duos vero articulos alias propositos, nondum tamen excussos, videlicet: An rationes, quibus sancta cath. eccl. adducta fuit, ut communicaret laicos atque etiam non celebrantes sacerdotes sub una tantum panis specie, ita sint retinendae, ut nulla ratione calicis usus cuiquam sit permittendus, et an, si honestis et christianae caritati consentaneis rationibus concedendus alicui vel nationi vel regno calicis usus videatur, sub aliquibus conditionibus concedendus sit, et quaenam sint illae? eadem sancta synodus in aliud tempus, oblata sibi quam primum occasione, examinandos atque definiendos reservat;" ein Decret, welches indeß schon am Schlusse der folgenden 22. Session in einem besonderen Decretum super petitione concessionis calicis wesentlich zurückgenommen, dahin nehmlich modificirt ward, daß das Ganze lediglich der Entscheidung des Pabstes überlassen sei („Cum . . synodus superiori sessione duos articulos . . . in aliud tempus, oblata sibi occasione, examinandos atque definiendos reservaverit: nunc eorum, pro quibus petitur, saluti optime consultum volens decrevit, integrum negotium ad sanctissimum Dominum nostrum esse referendum, prout praesenti decreto refert, qui pro sua singulari prudentia id efficiat, quod utile reipublicae christianae et salutare petentibus usum calicis fore judicaverit"), obgleich es dann doch auch in der Gegenwart wieder die katholische Kirchenpraxis insofern (eine sacrilegische Willkühr durch eine

tung der Sacramente nach Bedürfniß der Zeit und Umstände und zum Nutzen der Theilnehmenden Veränderungen zu treffen (Veränderungen, welche ja aber freilich, **wenn** und **wo** sie die göttliche Anordnung in dem wesentlichen Bestande des Sacraments selbst **antasten**[1]), auch sich selbst als unzweifelhaft verwerflich richten); und die einzelnen Gründe dafür — die Sorge nehmlich, etwas vom Blute Christi durchaus nicht verschütten oder bei Aufbewahrung für Kranke versäuren zu lassen; die Rücksicht ferner auf die Gesundheit mancher Menschen (wie sie merkwürdig genug gegen anderweite katholische Rücksichtslosigkeit selbst auf das Leben, bei s. g. Häretikern, absticht) und auf weinarme Gegenden; die Nothwendigkeit endlich eines thatsächlichen Gegensatzes gegen den Irrthum derjenigen, die da leugnen, daß auch schon im Brode der ganze Christus enthalten sei, gegen Leugner der Concomitanz — zählt der Catech. Rom. T. II. c. 4. §. 6. vollständig auf[2]); eine

andere fast noch ärgere corrigirend) zur factischen Anwendung bringt, als sie den Abendmahlsgenossen aus den Laien nach dem Empfange des Leibes des Herrn den mit Wein gefüllten (aber ungeweihten) Becher „zur Nachspülung" darreicht.

1) Wie es z. B. **nicht** hinsichtlich des Untertauchens oder Besprengens bei der Taufe der Fall ist. (Wurde doch die adspersio auch schon im Alterthume in einzelnen Fällen unbedenklich angewandt, und so von einem Cyprian epist. 16. vertheidigt!)

2) Cat. Rom. II, 4, 6.: „Multis et iis quidem gravissimis rationibus adductam esse ecclesiam patet, ut hanc potissimum sub altera specie communicandi consuetudinem non solum approbaret, sed etiam decreti auctoritate firmaret. Primum enim maxime cavendum erat, ne sanguis Domini in terram funderetur: quod quidem facile vitari posse non videbatur, si in magna populi multitudine eum ministrare oportuisset. Praeterea, cum sacra eucharistia aegrotis praesto esse debeat, magnopere timendum erat, ne si diutius vini species asservaretur, coacesceret. Permulti praeterea sunt, qui vini saporem ac ne odorem quidem perferre ullo modo possint. Quare ne quod spiritualis salutis causa, dandum est, corporis valetudini noceret, prudentissime sancitum est ab ecclesia, ut panis tantummodo speciem fideles acciperent. Accedit ad alias rationes, quod in pluribus provinciis summa vini penuria laboratur; neque id aliunde sine maximis impensis, ac non nisi longissimis ac difficillimis itineribus convehi potest. Deinde, quod maxime omnium ad rem pertinet, convellenda erat eorum haeresis, qui negabant, sub utraque specie totum Christum esse, sed corpus tantum exsangue sub panis, sanguinem autem sub vini specie contineri asserebant. Ut igitur fidei catholicae veritas magis ante omnium oculos poneretur, sapientissimo consilio alterius speciei hoc est panis communio inducta est."

Aufzählung, aus welcher deutlich die Quantität und Qualität des Gewichts hervorgeht, welches der unbedingten Geltung der göttlichen Einsetzungsworte gegenüber auf der anderen Wagschale liegt. Aus dem hier zuletzt gezählten Punkte könnte man nun freilich auch Kelchentziehung selbst für die Priester ableiten. Zur Abwendung dieser Folgerung bezieht sich indeß die katholische Kirche theils auf ihre Abendmahlsopferidee (es gehöre zur Vollständigkeit des Opfers, daß auch das Blut Christi besonders dargebracht und genossen werde), theils hier auf Christi „Trinket alle daraus," das soll heißen nehmlich alle Apostel[1]), und somit doch — als wäre dies nun irgend zutreffendes Analogon — alle administrirende Priester.

Ueber einige unbedeutendere Bestimmungen der r. kathol. K. hinsichtlich des Abendmahls s. §. 68., im Verhältnisse zu den griechischen.

§. 68.

Griechische Kirche.

Auch die griechische Kirche nimmt, wie die römische, Transsubstantiation beim Abendmahle an, wenngleich in voller dogmatischer Bestimmtheit und Schärfe erst in der neueren Zeit, und auch hinsichtlich des Meßopfers stimmt sie wesentlich mit der römischen Kirche überein. Dagegen tritt sie dieser fern durch Behauptung der Communio sub utraque, sowie außerdem noch durch den Gebrauch gesäuerten Brodes und des Kinderabendmahles, während sie hinwiederum in äußerem Brauch die Mischung des Weines mit Wasser mit der neueren römischen Kirche theilt.

Auch die griechische Kirche zunächst denn behauptet bei dem Abendmahle — *εὐχαριστία* — (welches sie zugleich deshalb als das wichtigste Sacrament betrachtet, weil es mehr als alle anderen zur Seligkeit beitrage) eine reale Gegenwart des Leibes und

---

1) Ein irgend denkbarer Grund der Nichtbeifügung des Alle dann auch bei dem Brodesgenusse (wie einen solchen Grund der Nichtbeifügung hinsichtlich des Brodes und doch zugleich der Beifügung hinsichtlich des Kelchs eben nur göttlich beabsichtigte Verpönung der späteren Kelchentziehung historisch bedingen mag) würde da freilich nicht vorgebracht werden können; und ohnehin ist ja auch augensichtlich im Schreiben des Paulus an die Corinthier (1 Cor. 11, 26.: So oft ihr von diesem Kelch trinket) doch gar nicht von Aposteln und Clerikern, sondern schlechthin von allen Gemeingliedern die Rede.

Blutes Christi, aber nebenbei auch, wie die r. katholische, eine **Verwandlung** — und nicht blos im Allgemeinen eine *μεταβολή*, sondern eine *μετουσίωσις* — des Brodes und Weines in die Substanz des Leibes und Blutes Christi. Inzwischen findet diese genauere Uebereinstimmung der griechischen mit der römischen Kirche doch eigentlich erst statt seit der bestimmteren Feststellung des griechischen Lehrbegriffs durch **Petrus Mogilas** im Gegensatz gegen die reformirten Ansichten des **Cyrillus Lucaris**[1]. Schon früher zwar hatten die griechischen Lehrer, im Festhalten der realen Gegenwart des Leibes und Blutes Christi, dem Transsubstantiationsdogma mehr oder minder sich genähert[2]; erst dann aber wurde dasselbe geradehin als *μετουσίωσις* zur symbolischen Lehre

1) Cyrilli Lucaris Conf. p. 38. erklärt: *Ἐν τῇ ἐγχειρίσει τοῦ μυστηρίου τούτου καὶ διακονίᾳ τὴν ἀληθῆ καὶ βεβαίαν παρουσίαν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰ. Χρ. ὁμολογοῦμεν καὶ πιστεύομεν· πλὴν ἣν ἡ πίστις ἡμῖν παρίστησι καὶ προςφέρει, οὐχ ἣν ἡ ἐφευρεθεῖσα εἰκῇ διδάσκει μετουσίωσις· πιστεύομεν γὰρ τοὺς πιστοὺς μεταλαμβάνοντας ἐν τῷ δείπνῳ τὸ σῶμα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰ. Χρ. ἐσθίειν· οὐκ αἰσθητῶς τοῖς ὀδοῦσι τρύχοντας καὶ ἀναλύοντας τὴν μετάληψιν, ἀλλὰ τῇ τῆς ψυχῆς αἰσθήσει κοινωνοῦντας. τὸ γὰρ σῶμα τοῦ κυρίου οὐκ ἐστιν ὅπερ ἐν τῷ μυστηρίῳ τοῖς ὀφθαλμοῖς ὁρᾶταί τε καὶ λαμβάνεται, ἀλλ᾽ ὅπερ πνευματικῶς ἡ πίστις λαβοῦσα ἡμῖν παριστάνει τε καὶ χαρίζεται· ὅθεν ἀληθές ἐστιν ἐσθίειν ἡμᾶς καὶ μετέχειν καὶ κοινωνοὺς εἶναι, ἐὰν πιστεύοιμεν· ἐὰν οὐ πιστεύοιμεν, παντὸς ἡμᾶς τοῦ μυστηρίου κέρδους ἀφίστασθαι κ. τ. λ.*

2) So schon im 8. Jahrh., obgleich eben noch nicht vollkommen bestimmt und klar, Johannes Damascenus. Aehnlich dann noch im 16. Jahrh. der Patr. **Jeremias** und — wiewohl einfacher und der einfachen lutherischen Wahrheit näher — im Anfang des 17ten **Metroph. Kritopulus**. Vergl. Jerem. in den Act. Würtemb. p. 86.: *Δοξάζει ἡ καθολικὴ ἐκκλησία, ὅτι μετὰ τὸν ἁγιασμὸν ὁ μὲν ἄρτος μεταβάλλεται εἰς αὐτὸ τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ, ὁ δὲ οἶνος εἰς αὐτὸ τὸ αἷμα, διὰ πνεύματος ἁγίου. Ὁ γὰρ κύριος τῇ νυκτὶ ᾗ παρεδίδοτο, λαβὼν ἄρτον . . ἔκλασε καὶ εἶπε . .· οὔτε μὴν τότε δοθείσης τῆς σαρκὸς τοῦ κυρίου, ἣν ἐφόρει, εἰς βρῶσιν τοῖς ἀποστόλοις, . . ἢ νῦν ἐν τῇ θείᾳ μυσταγωγίᾳ καταβαίνοντος τοῦ κυριακοῦ σώματος ἐξ οὐρανοῦ . ., ἀλλὰ καὶ τότε καὶ νῦν μεταποιούμενον τῇ ἐπικλήσει καὶ χάριτι τοῦ πνεύματος διὰ τῶν θείων καὶ ἱερῶν εὐχῶν καὶ λογίων, τοῦ μὲν ἄρτου εἰς αὐτὸ τὸ κυρίου σῶμα, τοῦ δὲ οἴνου εἰς αὐτὸ τὸ κυρίου αἷμα.* Und Metroph. Critop. Confess. p. 100.: *Ἔστι ὡς ἀληθῶς σῶμα Χριστοῦ ὁ ἱερουργούμενος ἄρτος, καὶ τὸ ἐν τῷ ποτηρίῳ αἷμα Χριστοῦ ἀναμφιβόλως· ὁ δὲ τρόπος τῆς τοιαύτης μεταβολῆς ἄγνωστος ἡμῖν καὶ ἀνερμήνευτος· τεταμίευται γὰρ τοῖς ἐκλεκτοῖς ἡ περὶ τῶν τοιούτων σαφήνεια ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν, ἵνα διὰ τῆς ἁπλῆς καὶ ἀπεριέργου πίστεως μείζονος χάριτος τύχοιεν παρὰ τοῦ θεοῦ.*

erhoben. Demgemäß lehrt denn die griechische Kirche in der Confessio orthodoxa und anderwärts[1]), daß nach und vermöge der Consecration nur die Gestalten von Brod und Wein übrig bleiben, dem Wesen nach aber nur Leib und Blut Christi da sei; und zwar geschehe jenes, damit diese Hülle den Genießenden vor Abscheu bewahre, den der wirkliche Genuß von Fleisch und Blut mit sich führen könne.

Mit der Verwandlungslehre nun hängt es bezugsweise zusammen, daß auch die griechische Kirche, wie die r. katholische, das Abendmahl als Opfer betrachtet, und diesem stets wiederholten unblutigen Opfer Christi auch die Kraft zuschreibt, Gott sowohl den Lebenden, als den Todten geneigt zu machen[2]); zugleich hat die griechische Kirche bei Darbringung dieses Opfers liturgische Formen und Handlungen, die der r. katholischen Messe ähnlich genug sind, wenn schon sie nicht so in energischer Bestimmt-

1) Vergl. Conf. orthod. p. 166.: *Πρέπει νὰ ἔχῃ ὁ ἱερεὺς τοιαύτην γνώμην εἰς τὸν καιρὸν, ὁποῦ ἁγιάζει τὰ δῶρα, πῶς αὐτὴ ἡ οὐσία τοῦ ἄρτου καὶ ἡ οὐσία τοῦ οἴνου μεταβάλλεται εἰς τὴν οὐσίαν τοῦ ἀληθινοῦ σώματος καὶ αἵματος τοῦ Χριστοῦ, διὰ τῆς ἐνεργείας τοῦ ἁγίου πνεύματος, οὗ τὴν ἐπίκλησιν κάμει τὴν ὥραν ἐκείνην.* Und sodann p. 167.: *Μετὰ τὰ ῥήματα ταῦτα ἡ μετουσίωσις παρευθὺς γίνεται, καὶ ἀλλήσει ὁ ἄρτος εἰς τὸ ἀληθινὸν σῶμα τοῦ Χριστοῦ καὶ ὁ οἶνος εἰς τὸ ἀληθινὸν αἷμα· ἀπομένονται μόνον τὰ εἴδη ὁποῦ φαίνουνται, καὶ τοῦτο κατὰ τὴν θείαν οἰκονομίαν.* — Ganz klar wird demnächst die Transsubstantiationslehre in Dosithei Conf. c. 17. vorgetragen (so daß hier selbst die lutherische Lehre als *λίαν ἀμαθὴς καὶ ἄθλιος* bezeichnet wird); u. s. w.

2) In der Conf. orthod. p. 165. heißt das Abendmahl *ἀναίμακτος θυσία*, und p. 170. wird von den *καρποῖς* desselben u. A. gesagt: *Τὸ μυστήριον τοῦτο προσφέρεται θυσία ὑπὲρ πάντων τῶν ὀρθοδόξων χριστιανῶν ζώντων τε καὶ κεκοιμημένων ἐπ' ἐλπίδι ἀναστάσεως ζωῆς αἰωνίου· ἡ ὁποία θυσία δὲν θέλει τελείως ἕως τῆς τελευταίας κρίσεως. — Τὸ δεύτερον κέρδος ὅπου μὲν δίδῃ εἶναι, διατὶ τὸ μυστήριον τοῦτο γίνεται ἱλασμὸς καὶ καλοσύνημα πρὸς τὸν θεὸν διὰ τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν εἴτε ζώντων εἴτε καὶ ἀποθαμένων.* — Aehnlich sagt Jerem. in Act. Würtemb. p. 104.: *Διττῶς ἁγιάζουσα φαίνεται ἡ θεία τελετὴ (εὐχαριστία)· ἕνα μὲν τρόπον τῇ μεσιτείᾳ· προσφερόμενα γὰρ τὰ δῶρα αὐτῷ τῷ προσφέρεσθαι ἁγιάζει τοὺς προσφέροντας καὶ ὑπὲρ ὧν προσφέρουσι καὶ ἵλεον αὐτοῖς ἐργάζονται τὸν θεόν· ἕτερον δὲ τῇ μεταλήψει . . Τούτων τῶν τρόπων ὁ μὲν πρῶτος κοινὸς γίνεται ζῶσι καὶ τεθνηκόσι, καὶ γὰρ ὑπὲρ ἀμφοτέρων τῶν μερῶν ἡ θυσία προσφέρεται,* und Dosithei Conf. c. 17.: *Πιστεύομεν, εἶναι θυσίαν ἀληθῆ καὶ ἱλαστικὴν προσφερομένην ὑπὲρ πάντων τῶν εὐσεβῶν ζώντων καὶ τεθνεώτων καὶ ὑπὲρ ὠφελείας πάντων.*

heit, wie die r. katholische Kirche, dies sacramentliche Opfer und überhaupt dies Sacrament zum Mittelpunkte des ganzen kirchlichen Lebens macht, nebenbei auch in einem einzelnen nicht unbedeutenden Stück der Meßhandlung von römischer Sitte entschieden abweicht[1]).

Dagegen unterscheidet sich der Abendmahlsgenuß der griechischen Kirche von dem der römischen nun wesentlicher, ja wahrhaft wesentlich dadurch, daß jene auch den Laien das Abendmahl unter beiderlei Gestalt austheilt. „Es geziemt sich," sagt die Conf. orthodoxa, „daß die Theilnahme an diesem Sacrament unter beiden Gestalten des Brodes und Weines geschehe, ebensowohl bei dem Geistlichen, wie bei dem Laien"[2]). Doch reicht die griechische Kirche Brod und Wein nicht abgesondert, sondern willkührlich genug, gegenüber der klaren Einsetzungshandlung, die Brodstücke[3]) in den Kelch gebrockt und beides, Brod und Wein, so zugleich in einem Löffel.

Minder bedeutende Differenzen der griechischen Kirche von der römischen, aber nicht von ihr blos, sondern zugleich dann auch von der Gesammtheit der abendländischen[4]), sind zudem noch folgende beiden:

1) Daß die Griechen, allerdings nach dem alten christlichen Brauch, wiewohl derselbe doch nicht als der ursprüngliche anzu-

---

1) Sie verstattet nehmlich das Meßopfer — welches sie übrigens mit fast noch mehrerem geheimnißvollen Gepränge ausstattet, als die römische Kirche — täglich nur einmal in jeder Kirche zu halten, und duldet deshalb in jeder Kirche auch nur Einen Altar (Metroph. Critop. Conf. c. 9. p. 102.); während nach römischen Grundsätzen an den verschiedenen Altären einer Kirche zugleich Messen von der Morgenröthe bis zu Mittag gelesen werden können.

2) Conf. orthod. p. 168.: *Ἡ δὲ κοινωνία τοῦ μυστηρίου τούτου πρέπει νὰ γίνεται καὶ κατὰ τὰ δύο εἴδη τοῦ ἄρτου καὶ τοῦ οἴνου· τόσον ἀπὸ τοὺς πνευματικοὺς, ὅσον καὶ ἀπὸ τοὺς κοσμικούς.* Vergl. Metroph. Critop. Conf. p. 98. (*Μετέχουσι πάντες ἑκατέρου εἴδους τῶν ἐν τῇ δεσποτικῇ τραπέζῃ, τοῦ τε ἄρτου φημὶ καὶ τοῦ ποτηρίου, ἐκκλησιαστικοί τε καὶ λαϊκοὶ, ἄνδρες καὶ γυναῖκες*); auch Jerem. in Actis Würtemb. p. 129.

3) Hostien nehmlich wendet die griechische Kirche nicht an, sondern ein ganzes Brod wird gebrochen und so gespendet.

4) Nur hin und wieder die reformirte Kirche stimmt in dem ersteren Punkte der griechischen Praxis zu. S. Hermann Hist. concertatt. de pane azymo et fermentato p. 329 sqq.

sehen, und auch sonst mit gutem Grunde im Abendlande abgestellt worden ist[1]), jedenfalls wenigstens auf keine Weise mit den Griechen[2]) als ein wesentliches Stück betrachtet werden darf, sich beim Abendmahle nur des gesäuerten Brodes bedienen[3]), welches gebrochen und dann in der bezeichneten Weise gereicht wird; und

2) daß in der griechischen Kirche, nach einem älteren christlichen Gebrauche (der aber im Abendlande, wo er etwa Eingang gefunden[4]), bald abkam) und mit Beziehung auf Joh. 6, 53.[5]) und die Vorstellung von der absoluten Nothwendigkeit des Abendmahls zur Seligkeit, freilich aber mit Uebersehung der hellen apostolischen Forderung (1 Cor. 11, 28 f.) der Selbstprüfung vor dem Abendmahle und Unterscheidung, schon den Kindern, sobald sie getauft sind, das Abendmahl gewährt wird[6]).

---

1) Seit dem 9. Jahrhundert gebrauchte man eben im Abendlande anstatt des gewöhnlichen Brodes im Abendmahle, um der Abendmahlsfeier Christi selbst (beim jüdischen Passahmahl) auch äußerlich näher zu kommen, und das geweihte Brod der Eucharistie zugleich sichtbar von gewöhnlichem zu unterscheiden, ungesäuertes Brod.

2) Der Patriarch Michael Cerularius von Constantinopel um die Mitte des 11. Jahrh. hatte es aufgebracht, in dem lateinischen Gebrauche eine offenbare Hinneigung zum Judenthume zu sehen.

3) Vergl. Conf. orthod. p. 166. (*Ἡ πρεπουμένη ὕλη, ἤγουν ἄρτος σίτινος ἔνζυμος . . καὶ οἶνος ἄμικτος . ., καὶ εἰς τὴν προσκομιδὴν ἐγχεῖται καὶ ὕδωρ*), Metroph. Critopul. Conf. p. 90. (*Ἡ ὕλη . . ἐστι ἄρτος ἔνζυμος καὶ κρᾶμα, τουτέστιν οἶνος ὕδατι κεκραμμένος*) und Jerem. in Actis Würtemb. p. 129. (*Οὐκ ἐν ἀζύμῳ, ἀλλ' ἐν ἄρτῳ ἐνζύμῳ τῷ τοῦ ἄρτου εἴδει χρώμεθα*). — Dagegen erklärt denn der Catech. Rom. II, 4, 13. 14.: „Quemadmodum nullus panis nisi triticeus apta sacramenti materia putandus est, (hoc enim apostolica traditio nos docuit et ecclesiae catholicae auctoritas firmavit), ita etiam ex iis, quae Christus gessit, azymum esse debere facile intelligitur. Neque tamen ea qualitas adeo necessaria existimanda est, ut, si illa pani desit, sacramentum confici non possit;" und dasselbe ist auch die Praxis (wenn schon immerhin auch nur als an sich adiaphoristisch betrachtete Praxis) der lutherischen Kirche.

4) Unter Anderem in der nordafrikanischen Kirche zu Cyprians Zeit; s. Cypr. de lapsis p. 189 Bal.

5) „Werdet ihr nicht essen das Fleisch des Menschensohnes und trinken sein Blut, so habt ihr kein Leben in euch," was freilich weder ausschließlich eine Beziehung aufs Abendmahl hat, noch gerade zu Kindern gesprochen ist.

6) Vergl. Metroph. Critopul. Conf. p. 98. (*Καὶ αὐτὰ τὰ βρέφη ἀρξάμενα εὐθὺς ἀπὸ τοῦ ἁγίου βαπτίσματος μετέχει τοῦ λοιποῦ ὁσάκις οἱ γονεῖς βού-*

Als eine Differenz der Griechen nur von der Praxis der abendländischen Protestanten endlich erscheint es noch, daß die griechische Kirche nach alter Sitte beim Weingenusse, welcher denn auch die neuere römische Kirche folgt[1]), den Abendmahlswein[2]) absichtlich mit Wasser mischt[3]), gewissermaßen mithin so selbst drei Abendmahlselemente hat, worin sie ein Symbol der Dreieinigkeit sieht[4]).

λονται) und Ierem. in Act. Würtemb. p. 89. — Dagegen erklärt der Catech. Rom. II, 4, 62.: „Quamvis haec lex Dei et ecclesiae auctoritate sancita ad omnes fideles pertineat, docendum est, eos tamen excipi, qui nondum rationis usum propter aetatis imbecillitatem habent. Hi enim neque sacram eucharistiam a communi et profano pane sciunt discernere, neque ad eam accipiendam pietatem animi et religionem afferre possunt. Atque id etiam a Christi institutione alienissimum videtur.“ In der Praxis stimmen dann auch die Protestanten hier bei, wenngleich doch nur die Reformirten in ungefähr derselben Argumentationsweise, die lutherische Kirche in einer solchen, welche ihrer Ansicht von der Kindertaufe adäquater ist.

1) Nach schon Cyprians Vorgange (welcher ep. 63. ad Caecilium im Wein und Wasser hier ein Bild von Christo und der Gemeine erblickt) erklärt r. katholischerseits der Catech. Rom. II, 4, 15.: „(Altera sacramenti materia) est vinum ex vitis fructu expressum, cui modicum aquae permixtum sit.“ Dasselbe schärft auch das Concil. Trid. Sess. 22. de sacrif. missae Cap. 7. (de aqua in calice offerendo vino miscenda) ein [Anm. 4.], worauf es auch Can. 9. die Meinung: „aquam non miscendam esse vino in calice offerendo“ verdammt. — Die Praxis der lutherischen Kirche dagegen hält sich einfach ohne weitere Polemik, aber auch ohne scrupulöse Weins-Analyse, an den Schriftausdruck und die Schriftforderung „Wein“ („Non res digna est contentione,“ sagt in Beziehung darauf im J. 1533 Luther, lib. de formul. missae Opp. lat. T. II. p. 537.; „pugnavit satis hanc pugnam stultam Romana et Graeca ecclesia, ut et alias multas,“ wiewohl er unmittelbar vorher doch seine eigne unverkennbare Hinneigung zur Mißbilligung des r. katholischen und griechischen Gebrauchs nicht verhehlt hatte; Anm. 4.); in der reformirten Kirche, der das objective formale Element des Sacraments nicht so gar wichtig seyn konnte, da sie das objective materiale nicht einmal gebührend achtet, hat es — in Nachfolge der alten gnostischen Hydroparastaten — selbst nicht an Beispielen gefehlt von Abendmahlsadministrationen mit bloßem Wasser (z. B. auch Schleiermachers Sterbesacrament).

2) Und zwar gebraucht die griechische Kirche (wie im Abendlande die Herrnhutergemeine) Rothwein dazu.

3) S. Conf. orthod. p. 166. und Metroph. Critopul. Conf. p. 90., nach der Anführung S. 617. Anm. 3.

4) Anders allerdings ja deutet die Mischung die römische Kirche. Das Concil. Trid. Sess. 22. Sacr. miss. Cap. 7. sagt: „Monet denique sancta synodus,

III. Die fünf überzähligen Sacramente
(der römischen und griechischen Kirche — im Vergleich zu den entsprechenden evangelischen Analogieen).

§. 69.

Sacrament der Buße (nebst Ablaß und Fegfeuer).

Das praktisch einflußvollste aller r. katholischen Sacramente (das sacramentliche Meßopfer ausgenommen), vornehmlich der fünf überzähligen, ist das der Buße.

Hinsichtlich dieses katholischen Bußsacraments hat die neuere r. katholische Kirche wesentlich nur die älteren Satzungen aufgenommen, in Betreff aller seiner drei integrirenden Theile, Reue, Ohrenbeichte und Satisfaction, und hiebei stellt sich im Einzelnen als Divergenz der katholischen Kirche von der evangelischen das heraus, daß zunächst jene die Buße als Sacrament betrachtet, diese nicht, jene sodann bei derselben ein äußeres Bekenntniß aller einzelnen Sünden fordert, diese ein solches nicht für nothwendig erachtet, jene ferner als einen Haupttheil der Buße persönliche Satisfaction des Sünders ansieht, diese Vergebung nur vermöge des Verdienstes Christi ertheilt werden läßt, jene endlich in dem absolvirenden Priester den geistlichen Richter, diese blos den Beichtvater ehrt, während in einem Theil dieser Beziehungen die reformirte Kirche die evangelischen Bestimmungen noch wesentlich relaxirt und verdünnt. — Mit der katholischen Bußlehre hängt dann auch die mittelalterliche Theorie vom Ablaß und zu dessen Begründung die vom Thesaurus supererogationis zusammen, welche die evangelische Kirche in heiligem Ernste verwarf, das Tridentinum dagegen im Unwesentlichen moderirend (und schwankend nur hinsichts der

---

praeceptum esse ab ecclesia sacerdotibus, ut aquam vino in calice offerendo miscerent; tum quod Christum Dominum ita fecisse credatur, tum etiam quia e latere ejus aqua simul cum sanguine exierit, quod sacramentum hac mixtione recolitur; et cum aquae in Apocalypsi beati Joannis populi dicantur, ipsius populi fidelis cum capite Christo unio repraesentatur (letzteres nach Cyprian a. a. O.; — wogegen Luther a. a. O. [S. 618. Anm. 1.] erklärt: „Merum vinum pulchre figurat puritatem doctrinae evangelicae. Deinde pro nobis non est fusus nisi solus sanguis Christi impermixtus nostro, cujus ibi memoriam facimus. Ut non stet illorum somnium, qui dicunt ibi figurari unionem nostri cum Christo; hujus unionis memoriam hic non facimus“).

Todten) bestätigte; und wieder mit der Ablaßlehre endlich auch die vom Fegfeuer, welche gleichfalls die evangelische Kirche hat fallen lassen, während auch die neuere r. katholische nicht ohne manche phantastische Zuthat, wennschon symbolisch selbst ungenau genug, sie reservirt hat. — In den wichtigsten Punkten des Bußsacraments stimmt demnächst auch die griechische Kirche mit der römischen überein, mit bedeutungsvollem Unterschiede nur in der Lehre vom Ablaß und vom Fegfeuer.

1. In der Lehre von der Buße im Allgemeinen hat das Tridentiner Concil denn meist nur die Bestimmungen der Scholastiker bestätigt. Diese, Petrus Lombardus namentlich und Thomas Aquinas[1]), erkennen im Sacrament der Buße drei (materiale) Bestandtheile an: Zerknirschung des Herzens, Bekenntniß des Mundes und Genugthuung des Werkes. Zum Zweiten gehöre wesentlich das vollständige Bekenntniß der einzelnen schweren Sünden vor dem Priester, dem als Richter an Gottes Statt der sittliche Zustand eines Jeden vollständig vorgelegt werden müsse[2]), damit er die entsprechende Strafe und Satisfaction anordnen könne; und diese Ohrenbeichte wurde sodann auf der 4ten Lateransynode unter Innocenz III. 1215 als allgemeines Kirchengesetz eingeführt[3]).

Das Concilium Tridentinum nun gab darnach seine Bestimmungen über die Buße besonders ausführlich in der 14. Session

---

1) S. Petr. Lombard. Sentt. l. IV. dist. 14—21.; Thom. Aqu. Summ. P. III. quaest. 84—90. und Supplem. tertiae quaest. 1—28.

2) Doch stellt noch Petrus Lomb. den Canon auf (Sent. IV, 17.): „oportere Deo primum et deinde sacerdoti offerre confessionem."

3) Der Can. XXI. Conc. Lateranens. IV. (Decretal. Greg. l. V. tit. 38. c. 12.) erklärt: „Fidelis, postquam ad annos discretionis pervenerit, omnia sua solus peccata saltem semel in anno fideliter confiteatur proprio sacerdoti, et injunctam sibi poenitentiam propriis viribus pro virili studeat adimplere, suscipiens reverenter ad minus in Pascha eucharistiae sacramentum . . Si quis autem alieno sacerdoti voluerit justa de causa sua confiteri peccata, licentiam prius postulet et obtineat a proprio sacerdote . . Sacerdos autem sit discretus et cautus . . Caveat autem omnino, ne verbo aut signo aut alio quovis modo aliquatenus prodat peccatorem . ., quoniam qui peccatum in poenitentiali judicio sibi detectum praesumpserit revelare, non solum a sacerdotali officio deponendum decernimus, verum etiam ad agendam poenitentiam perpetuam in arctum monasterium detrudendum."

(Doctrina de sanctissimis poenitentiae et extremae unctionis sacramentis, theils in Capiteln, theils in Canones). Buße erscheint hienach als dasjenige Sacrament, wodurch den nach der Taufe Gefallenen die Wohlthat des Todes Christi mitgetheilt wird[1]. Sie hat als solches drei Bestandtheile: Contritio, confessio, satisfactio[2]. Reue ist die lebhafte Verabscheuung der begangenen Sünde, verbunden mit dem Vorsatze, sie nicht wieder zu begehen[3]. Zu ihr muß dann hinzukommen, als sichtbarer Ausdruck derselben, ein vollständiges äußeres Bekenntniß der Sünde (s. S. 622. Anm. 1.). Christus hat ja bei seiner Erhebung in den Himmel die Priester (und zwar sie nur[4])) als seine Stellvertreter zurückgelassen, vor

1) Sess. 14. poenit. cap. 1.: „Si ea in regeneratis omnibus gratitudo erga Deum esset, ut justitiam in baptismo ipsius beneficio et gratia susceptam constanter tuerentur, non fuisset opus, aliud ab ipso baptismo sacramentum ad peccatorum remissionem esse institutum. Quoniam autem Deus, dives in misericordia, cognovit figmentum nostrum, illis etiam vitae remedium contulit, qui sese postea in peccati servitutem et Daemonis potestatem tradidissent, sacramentum videlicet poenitentiae, quo lapsis post baptismum beneficium mortis Christi applicatur“ cet. Vergl. Cap. 2.: „Est autem hoc sacramentum poenitentiae lapsis post baptismum ad salutem necessarium, ut nondum regeneratis ipse baptismus,“ und Can. 1.: „Si quis dixerit, in catholica eccl. poenitentiam non esse vere et proprie sacramentum, pro fidelibus, quoties post bapt. in peccata labuntur, ipsi Deo reconciliandis a Chr. institutum, anathema sit.“

2) Cap. 3.: „Docet praeterea s. synodus, sacramenti poenitentiae formam, in qua praecipue ipsius vis sita est, in illis ministri verbis positam esse: Ego te absolvo cet. . . Sunt autem quasi materia hujus sacramenti ipsius poenitentis actus, nempe contritio, confessio et satisfactio, qui quatenus in poenitente ad integritatem sacramenti ad plenamque et perfectam peccatorum remissionem ex Dei institutione requiruntur, hac ratione poenitentiae partes dicuntur“ cet. Vergl. auch Cat. Rom. II, 5, 21.

3) Conc. Trid. l. c. Cap. 4.: „Contritio, quae primum locum inter dictos poenitentis actus habet, animi dolor ac detestatio est de peccato commisso cum proposito non peccandi de cetero“ cet.

4) Einige der angesehensten Scholastiker zwar, Petrus Lomb. und Thomas Aqu. namentlich, hatten in Ermangelung eines Priesters auch Beichten an Laien zugegeben (vergl. Lomb. l. IV. dist. 17. litt. E.: „Et graviora coaequalibus pandenda sunt, cum deest sacerdos et urget periculum,“ und Thom. Suppl. tert. qu. 8. art. 2.: „Confessio laico ex defectu sacerdotis facta sacramentalis est quodammodo, quamvis non sit sacramentum, quia deest ei id, quod est ex parte sacerdotis“ cet.; auch Bonaventura Sent. lib. IV. dist. 17. P. II. ad Expos. textus Dub. I. p. 229.: „Dixerunt aliqui . . , quod talis confessio quodammodo est sacramentum ecclesiae. Probabilius tamen est dicere, quod non

welche nun eben die Sünden der Gläubigen gebracht werden müssen, damit sie vermöge der Schlüsselgewalt darüber richten. Dies aber ist ohne genaue Kenntniß derselben nicht möglich; darum dürfen denn die Sünden nicht blos im Allgemeinen, sondern müssen ganz speciell bekannt werden, so daß jeder Büßende alle seine peccata mortalia, deren er sich erinnert, dem Priester vorlegt; nur die peccata venialia können auch stillschweigend abgebüßt werden[1]). Dann legt der Priester, als dritter materialer Theil des Bußsacraments, (nachdem er — als Form des Bußsacraments — die Absolution gesprochen) eine Genugthuung für diese Sünden auf, welche in gewissen Strafen und Bußübungen besteht, die der sittlichen Beschaffenheit und dem Bedürfnisse des Büßenden entsprechen müssen, und den Zweck haben, theils für die vergangenen Sünden zu züchtigen, theils vor zukünftigen zu bewahren[2]);

---

sit sacr. ecclesiae, cum deficiat ibi formale, scilicet potestas clavis; sed est aliquid loco ejus;" wogegen Duns Scotus lib. IV. dist. 17. qu. 1. eine solche Art der Beichte geradezu widerräth); das Concilium Trid. erklärt aber einfach, ohne Ausnahmen zu machen, l. c. Cap. 6., „falsas esse et a veritate evangelii penitus alienas doctrinas omnes, quae ad alios quosvis homines, praeter episcopos et sacerdotes, clavium ministerium perniciose extendunt" cet.

1) Conc. Trid. l. c. Cap. 5.: „Ex institutione sacramenti poenitentiae jam explicata universa ecclesia semper intellexit, institutam etiam esse a Domino integram peccatorum confessionem, et omnibus post baptismum lapsis jure divino necessariam existere; quia Dominus noster J. C., e terris ascensurus ad coelos, sacerdotes sui ipsius vicarios reliquit, tanquam praesides et judices, ad quos omnia mortalia crimina deferantur, in quae Christi fideles ceciderint, quo, pro potestate clavium remissionis aut retentionis peccatorum, sententiam pronuntient. Constat enim, sacerdotes judicium hoc incognita causa exercere non potuisse, neque aequitatem quidem illos in poenis injungendis servare potuisse, si in genere duntaxat, et non potius in specie ac sigillatim, sua ipsa peccata declarassent. Ex his colligitur, oportere poenitentibus omnia peccata mortalia, quorum post diligentem sui discussionem conscientiam habent, in confessione recenseri, etiamsi occultissima illa sint et tantum adversus duo ultima decalogi praecepta commissa, quae nonnunquam animum gravius sauciant et periculosiora sunt iis, quae in manifesto admittuntur. Nam venialia, quibus a gratia Dei non excludimur, et in quae frequentius labimur, quamquam recte et utiliter citraque omnem praesumptionem in confessione dicantur, quod piorum hominum usus demonstrat, taceri tamen citra culpam multisque aliis remediis expiari possunt" cet.

2) Ueber die Nothwendigkeit und das Wesen der Satisfactio verbreitet sich das Concil. l. c. Cap. 8. in den schon oben §. 48. S. 352. Anm. 1. angeführten Worten, worauf das Cap. zuletzt noch hinzufügt: „Debent ergo sacerdotes

und diese Genugthuung, als deren einzelne Bestandtheile dem katholischen Lehrbegriff hauptsächlich Gebet, Fasten und Almosen erscheinen[1]), ist nun so unerläßlich, daß, wenn der Sünder in dem gegenwärtigen Leben sie nicht vollkommen leistet, er dafür nach dem Tode gewisse Reinigungsstrafen erdulden muß, weshalb denn die Gewalt der Kirche sich eben auch auf diesen Zustand bezieht (Nr. 3.).

Die Differenzpunkte dieser r. katholischen und der lutherischen Auffassung hinsichtlich der Buße (und demnächst denn auch der Beichte) sind unschwer zu fixiren. Auch die evangelische Kirche, wie die katholische, betrachtet ja Buße als etwas dem Christen Nothwendiges, sieht innere Reue (contritio cordis) als deren Grundlage an, und hält auch das äußere Sündenbekenntniß (Beichte — als Ab- und Nachbild gleichsam der durch den Herrn selbst vollzogenen Fußwaschung —) für nöthig[2]); aber

---

Domini, quantum spiritus et prudentia suggesserit, pro qualitate criminum et poenitentium facultate salutares et convenientes satisfactiones injungere; ne, si forte peccatis conniveant, et indulgentius cum poenitentibus agant, levissima quaedam opera pro gravissimis delictis injungendo, alienorum peccatorum participes efficiantur. Habeant autem prae oculis, ut satisfactio, quam imponunt, non sit tantum ad novae vitae custodiam et infirmitatis medicamentum, sed etiam ad praeteritorum peccatorum vindictam et castigationem; nam claves sacerdotum non ad solvendum duntaxat, sed et ad ligandum concessas etiam antiqui patres et credunt et docent" cet.

1) Vergl. Conc. Trid. Sess. 14. poen. Can. 13.: „Si quis dixerit, pro peccatis quoad poenam temporalem minime Deo per Christi merita satisfieri poenis ab eo inflictis et patienter toleratis, vel a sacerdote injunctis, sed neque sponte susceptis, ut jejuniis, orationibus, eleemosynis, vel aliis etiam pietatis operibus, . . anathema sit;" und Cat. Rom. II, 5, 74.: „Omne satisfactionis genus pastores docebunt ad haec tria praecipue conferendum esse, orationem, jejunium et eleemosynam, quae quidem tribus bonis animae, corporis et iis, quae externae commoda dicuntur, quae omnia a Deo accepimus, respondent. Nihil vero aptius et convenientius ad exstirpandas omnium peccatorum radices esse potest. Nam cum omne, quod est in mundo, concupiscentia carnis sit aut concupiscentia oculorum aut superbia vitae, nemo non videt, his tribus morbi causis totidem medicinas, priori scilicet jejunium, alteri eleemosynam, tertiae orationem rectissime opponi."

2) Lutherischerseits erklärt die Augsb. Conf. Art. 25.: „Die Beichte ist durch die Prediger dieses Theils nicht abgethan. Denn diese Gewohnheit wird

a. die katholische Kirche zuvörderst erkennt Buße als Einzel-Sacrament an[1]), die lutherische (sammt der reformirten), welche das ganze Leben des Christen eine fortdauernde Buße seyn lassen will, nicht. Anfangs zwar verrieth die lutherische Kirche in verbaler Beziehung hier einiges Schwanken, doch eben nur auf kurze Zeit[2]).

b. Die katholische Kirche verlangt in der confessio ein äußerliches, in das Einzelne eingehendes Bekenntniß aller schweren Sünden; die lutherische Kirche empfiehlt mindestens ja ebenfalls (und mit großem Ernst, — das deutet ja selbst auch das ursprüngliche Schwanken über die sacramentliche Bezeichnung der Buße an), wie eine äußerliche Privatabsolution, so auch ein äußerliches Privatbekenntniß der Sünde, hält dabei aber keineswegs — und das eben verändert allerdings nun die ganze Natur der Institution — die Aufzählung aller einzelnen Sünden für nothwendig, weil dieselbe doch ohnehin unmöglich sei[3]). (Wogegen

---

bei uns gehalten, das Sacrament nicht zu reichen denen, so nicht zuvor verhöret und absolviret sind" 2c. Vgl. Schmalk. Artt. Th. 3. Art. 8.: „Weil die Absolutio oder Kraft der Schlüssel auch eine Hülfe und Trost wider die Sünde und böse Gewissen im Evangelio durch Christum gestiftet, so soll man die Beichte oder Absolution bei Leibe nicht lassen abkommen in der Kirchen;" auch Luthers Warnungsschrift an die Frankfurter, sich für Zwinglischer Lehre zu hüten (Lpz. A. Th. XXI. S. 71.): „Weil wir gedenken, Christen zu erziehen und hinter uns zu lassen, und im Sacrament Christi Leib und Blut reichen, wollen und können wir solch Sacrament niemand nicht geben, er werde denn zuvor verhöret" 2c.

1) Da nehmlich in dem Prozesse der Rechtfertigung nach dem subjectivirenden katholischen Sinne dieses Wortes auch eine rückgängige Bewegung möglich ist, so wäre der Mensch — indem nur durch sacramentliche Eingießung Gnadenkräfte über ihn kommen können, die Taufe aber nicht wiederholt werden darf — unrettbar verloren, wenn nicht Gott durch das Sacrament der Buße auf Wiederherstellung des verlorenen Gnadenstandes Bedacht genommen hätte.

2) S. oben §. 59. S. 487 ff.

3) Die Augsb. Conf. Art. 11. von der Beichte erklärt: „Von der Beichte wird also gelehret, daß man in der Kirchen privatam absolutionem erhalten und nicht fallen lassen soll. („Impium esset, ex ecclesia privatam absolutionem tollere; neque quid sit remissio peccatorum aut potestas clavium intelligunt, si qui privatam absolut. aspernantur" — Apol. C. A. art. 6. p. 181.) Wiewohl in der Beichte nicht noth ist, alle Missethat und Sünden zu erzählen, dieweil doch sol-

sodann die reformirte Kirche, welche unter dem Namen der „confessio auricularis“ sowohl die katholische, als die lutherische Beichtweise eifrigst verpönt[1]), als kirchliche Norm nur ein ganz allgemeines Sündenbekenntniß statuiren will[2]), und mit der Noth-

ches nicht möglich ist (Ps. 19, 13.);“ und Art. 25.: „Und wird von der Beichte also gelehret, daß man Niemand dringen soll, die Sünde namhaftig zu erzählen („de confessione docent, quod enumeratio delictorum non sit necessaria, nec sint onerandae conscientiae cura enumerandi omnia delicta“), denn solches ist unmöglich“ 2c. Ganz analog die Apol. C. A. art. 4. p. 160. („Nos sentimus, enumerationem peccatorum non esse necessariam jure divino . . Constat, plurima peccata nos nec meminisse, nec intelligere“) u. a., als art. 5. p. 183. („ne conscientiis injiciantur laquei“), 2c. Dabei erklärt doch aber Luther an die Frankfurter a. a. O. S. 71.: „Neben dieser Freiheit behalten wir die Weise, daß ein Beichtkind erzähle etliche Sünde, die ihn am meisten drücke.“ Vergl. im Kl. Katech. die Beichtfrage: „Welche Sünde soll man denn beichten? A. Für Gott soll man aller Sünden sich schuldig geben, auch die wir nicht erkennen, wie wir im Vater unser thun; aber für dem Beichtiger sollen wir allein die Sünde bekennen, die wir wissen und fühlen im Herzen.“ — Aus diesen Bestimmungen erhellet klar das Gewicht, welches insbesondere vor dem Abendmahlsgenusse die lutherische Kirche auf die Beichte — als Anerkenntniß der vom Apostel (1 Cor. 11, 26 ff.) erklärten Nothwendigkeit der Selbstprüfung vor derselben, sowie der gegenseitigen Fußwaschung (Joh. 13, 14.) —, und namentlich auf deren vollkommenere Form in freier Privatbeichte (die ja in der That auch nur durch hierarchische Gelüste eines in Verfall gerathenen geistlichen Amtes gefährdet erscheinen kann) gelegt wissen will, ohne daß sie doch eine freiwillige General-Beichte und -Absolution etwa verwürfe. (Vergl. u. A. Süskind über die lutherische Privatbeichte, in den Theol. Studien 1852. H. 4. S. 955 ff.).

1) Und zwar als „humanum commentum et jugum ex hominum auctoritate conscientiis impositum“ Conf. Gall. art. 24.

2) Die reformirten Symbole, wie namentlich die Conf. Helv. II. cap. 14., billigen ausdrücklich nur die „generalem et publicam illam in templo ac coetibus sacris recitari solitam peccatorum confessionem, utpote scripturis congruam,“ wenngleich die genannte Confession es auch toleriren will, „si quis peccatorum mole et tentationibus perplexis oppressus velit consilium, institutionem et consolationem privatim vel a ministro ecclesiae aut aliquo fratre in lege Dei docto petere.“ (Eben damit aber solch eine gleichsam Privatbeichte nicht irgend wann auch als normal erscheinen möchte, hat die reformirte Kirche im Ganzen auch deshalb die Communion Einzelner, Kranker 2c., als solcher, die ihr ja freilich auch schon ohnehin als unzweckmäßig erscheinen mußte, weil mit blos symbolischem Charakter der „Communio“ ja in der That nicht wohl verträglich [s. S. 585 f.], überhaupt verpönt: eine Bestimmung, die dann besonders erst unter lutherischen Einflüssen hie und da einige Modification sich gefallen lassen hat.)

wendigkeit der Sache[1]) selbst auch den Namen der Beichte verwirft[2])).

c. Die lutherische Kirche (bezugsweise und im Wesentlichsten unter Anschluß der reformirten; vergl. indeß §. 52. S. 392.) läßt dem reuigen und gläubigen Sünder Vergebung zu Theil werden blos vermöge des vollgültigen Verdienstes Christi[3]) (ohne gleichwohl den Inhalt der katholischen Satisfactionen schon an sich gerade zu mißbilligen[4])); die katholische Kirche

---

1) Vergl. Conf. helv. II. c. 14.: „Credimus, confessionem ingenuam, quae soli Deo fit vel privatim inter Deum et peccatorem vel palam in templo, ubi generalis illa peccatorum confessio recitatur, sufficere, nec necessarium esse ad remissionem peccatorum consequendam, ut quis peccata sua confiteatur sacerdoti susurrando in aures ipsius, ut vicissim cum impositione manuum ejus audiat ab ipso absolutionem.“ In demselben Sinne reden Zwingli (Exposit. articulor., Opp. I. p. 405.) und Calvin (Institut. III, 4, 12.) von einer „confessio libera“ —, sehr natürlich bei der Annahme eines Nichtgenusses des Leibes und Blutes Christi (vergl. §. 63. Ende und S. 623. Anm. 2.).

2) In der kirchlichen Praxis redet die reformirte Kirche so nur von einer „Vorbereitung“ zur Communion, statt von Beichte.

3) „Und ist wahre rechte Buße — erklärt die Augsb. Conf. Art. 12. (von der Buße) — eigentlich Reu und Leid, oder Schrecken haben über die Sünde, und doch daneben gläuben an das Evangelium und Absolution, daß die Sünde vergeben und durch Christum Gnade erworben sei, welcher Glaube wiederum das Herz tröstet und zufrieden macht.“ („Darnach — heißt es dann weiter — soll auch Besserung folgen, und daß man von Sünden lasse, denn dies sollen die Früchte der Buße seyn.“)

4) Nach der Symbolstelle der vorigen Anm. fällt ja freilich die Satisfactio als drittes Stück der Buße von selbst schon hinweg; daraus aber folgt doch noch nicht, daß die lutherische Kirche den Inhalt der katholischen Satisfactionen an sich mißbillige. Sie weiß natürlich Gebet, Almosen und Fasten gebührend zu achten, nur ohne irgend satisfactorischen und katholisch meritorischen Charakter. „De oratione, jejunio, eleemosyna et aliis id genus operibus — erklärt die Conf. Würtemb. p. 113. — sentimus, ea diligentissime sectanda esse, sed longe alium habere usum, quam quod vel meritis suis satisfaciant Deo pro peccatis nostris, vel applicent nobis meritum Christi;“ und die Apol. C. A. art. 6. p. 191.: „Verae orationes, verae eleemosynae, vera jejunia habent praecepta Dei, et ubi habent praeceptum Dei, non possunt sine peccato omitti. Verum illa opera, quatenus non sunt praecepta lege Dei, sed habent certam formam ex humano praescripto, sunt opera traditionum humanarum“ cet. — Ueber das Fasten insbesondere sagt die Augsb. Conf. Art. 26. p. 31.: „Daneben wird auch gelehret, daß ein jeglicher schuldig ist, sich mit leiblicher Uebung, als Fasten und anderer Uebung, also zu halten, daß er nicht Ursach zu Sünden gebe, nicht, daß er mit

dagegen — gemäß ihrer Ansicht von der nicht vollkommen genugthuenden Kraft des Verdienstes Christi, welches mittelst des Meßopfers ja nur den zürnenden Gott dem Sünder vorläufig allwege geneigt macht und nur die Möglichkeit eines auf diesem Grunde unter kirchlicher Gnadenhülfe selbstständig zu erwerbenden verdienstlichen Heilsbesitzes bedingt — verlangt von dem Büßenden nicht einmal Glauben[1]) ausdrücklich, sondern legt im Gegentheil dem Reuevollen und Bekennenden, nachdem er in der Beichte die Lossprechung von Sünden (als die Form des Bußsacraments) empfangen, persönliche Satisfaction als Bedingung der Sündenvergebung auf[2]), indem sie in dieser verdienstlichen persönlichen Bußübung einen Hauptheil der Buße erkennt, wobei sie den lutherischen, wie die lutherische den katholischen, Heilsweg ausdrücklich verwirft[3]). Endlich

---

solchen Werken Gnade verdiene ꝛc. . ., und wird also nicht das Fasten verworfen, sondern daß man einen nöthigen Dienst daraus auf bestimmte Tag und Speise zu Verwirrung der Gewissen gemacht hat." Vergl. Kl. Katech. Abendm.: „Wer empfähet denn solch Sacr. würdiglich? Fasten und leiblich sich bereiten ist wohl eine feine äußerliche Zucht" ꝛc., und Conf. Würtemb. p. 114.: „Jejunium sentimus utile esse non in hoc, ut vel operis sui merito expiet peccata coram Deo vel applicet jejunanti meritum Christi, sed ut sobrietate injiciat carni frenum" cet. Freilich aber, wenn das Fasten „als ein gut Werk angenommen und getrieben wird, nicht zu zwingen das Fleisch, sondern als ein Verdienst für Gott, die Sünde zu vertilgen und Gnade zu erlangen," noch dazu nur „durch Menschengebot erzwungen," dann „hätte — sagt Luther, Kirchenpost. Ev. Invocav. Lpz. A. XIII, 413. — keine Völlerei und Trunkenheit so böse mögen seyn, denn also gefastet."

1) Was sie — vergl. ob. §. 51. S. 383. — von Glauben bei der Buße voraussetzt, ist nicht ein Glaube in evangelischem Sinne.

2) Das Opfer Christi erhält ja allerdings nach katholischem Sinne Gott in der Stimmung und Geneigtheit zur Vergebung; diese selbst aber kommt dann doch nur zu Stande aus einer göttlichen Kraft des priesterlichen Standes unter Mitwirkung des menschlichen Verhaltens, und das Opfer Christi hat dazu weiter keine als diese veranlassende Beziehung.

3) Während die Augsb. Conf. Art. 12. das Obige (S. 626.) und dazu am Schlusse erklärt: „Auch werden die verworfen, so nicht lehren, daß man durch Glauben Vergebung der Sünden erlange, sondern durch unser Genugthun," bestimmt das Conc. Trid. Sess. 14. poen. Can. 4.: „Si quis negaverit, ad integram et perfectam peccatorum remissionem requiri tres actus in poenitente, quasi materiam sacramenti poenitentiae, videlicet contritionem, confessionem et satisfactionem, quae tres poenitentiae partes dicuntur; aut dixerit, duas tantum

d. der katholische Priester, welcher die Absolution ertheilt, ist ein geistlicher Richter, der an Gottes und Christi Statt über die einzelnen Sünder urtheilt, ihnen die Sünden vergibt (oder behält), und Satisfactionen bestimmt, in dem Allen nicht als instrumentliche (stetig instrumentliche), sondern bewirkende (zeitweilig bewirkende) Ursach der Vergebung; der lutherische Pastor dagegen, nach dem Amte der Schlüssel, dessen Wesen die lutherische, wie die katholische Kirche[1]), respectirt[2]) — ohne gleichwohl an dies Amt das tröstlichste Stück des allgemeinen Christenberufs zu binden —, vergibt auch (oder behält) an Gottes oder Christi Statt den Einzelnen die Sünde, nicht aber als bewirkende (und dann doch nur zeitweilig bewirkende), sondern blos als instrumentliche (aber stetig instrumentliche) Ursach, nicht als Richter nach blos

---

esse poenitentiae partes, terrores scilicet incussos conscientiae agnito peccato, et fidem conceptam ex evangelio vel absolutione, qua credit quis sibi per Chr. remissa peccata: anathema sit," vergl. mit Can. 13. (s. S. 623. Anm. 1.) und Can. 14.: „Si quis dixerit, satisfactiones, quibus poenitentes per Chr. J. peccata redimunt, non esse cultus Dei, sed traditiones hominum, doctrinam de gratia et verum Dei cultum atque ipsum beneficium mortis Chr. obscurantes, anathema sit."

1) Ueber eine particell katholische und lutherische mehr formale Begriffsdifferenz hinsichtlich des Schlüsselamts s. erst unten §. 73.

2) „Potestas clavium — sagt die Apol. A. C. art. 5. de poenitentia p. 167. (vergl. Augsb. Conf. Art. 28. p. 37 sq.) — administrat et exhibet evangelium per absolutionem, quae est vera vox evangelii; . . et quia Deus vere per verbum vivificat, claves vere coram Deo remittunt peccata juxta illud: Qui vos audit, me audit. Quare voci absolventis non secus ac voci de coelo sonanti credendum est." Vergl. Kl. Katech. die Beichtfragen: „Die Beichte begreift zwei Stück in sich: Eines, daß man die Sünde bekenne, das andere, daß man die absolutio oder Vergebung von dem Beichtiger empfahe, als von Gott selbst, und ja nicht daran zweifle, sondern feste gläube, die Sünde sei dadurch vergeben für Gott im Himmel;" auch unten §. 73. (die Stellen vom lutherischen Predigtamte). — Dabei hält die lutherische Kirche freilich aufs bestimmteste fest — im Vollbewußtseyn des allgemeinen Priesterthums aller Christen — (Schmalk. Artt. von der Bisch. Gewalt und Jurisdict. p. 353.), „daß die Schlüssel der ganzen Kirchen und nicht etlichen sonderen Personen gegeben sind" („claves ecclesiae datas esse, non tantum certis personis") — vergl. Schmalk. Artt. Th. 3. Art. 7.: „Die Schlüssel sind ein Amt und Gewalt der Kirchen von Christo gegeben, zu binden und zu lösen die Sünde" —, und daß darum „in der Noth auch ein schlechter Laie einen anderen absolviren, und sein Pfarrherr werden kann" („in casu necessitatis absolvit etiam Laicus, et fit minister ac pastor alterius") — wobei das Nothbeispiel von zwei auf einem Schiffe Befindlichen angeführt wird.

eignem momentanen Ermessen[1]), sondern als Diener Christi nach bestimmter, allgemeiner und bleibender göttlicher Richtschnur[2]), und legt nicht Satisfaction auf, sondern gewährt geistlichen Zuspruch und Rath. (Wogegen der reformirte Prediger, gemäß der nur ganz laxen Auffassung der Lehre vom Amte der Schlüssel in der reformirten Kirche[3]), blos Verkündiger göttlicher Sündenvergebung ist, im Allgemeinen[4])).

2. Mit der katholischen Lehre von der Buße hängt demnächst auch die vom Ablaß aufs genaueste zusammen. Die dem reuigen Sünder auferlegte persönliche Satisfaction kann unter gewissen Bedingungen auch nachgelassen werden. Das ist der Ablaß, eigentlich also eine Aufhebung der kirchlichen d. h. der nach Erlaß der ewigen Sündenstrafen von dem Priester, dem Bischof oder einer Kirchenversammlung über einen gröberen Sünder verfügten Strafe oder der Kirchenbuße.

---

1) Vergl. Apol. A. C. art. 6. p. 199.: „Clavis potestatem habet non imponendi poenas aut cultus instituendi, sed tantum habet mandatum remittendi peccata his, qui convertuntur, et arguendi et excommunicandi istos, qui nolunt converti."

2) Und so eben ist er dann nicht Richter, wie der katholische Priester („Nam quod objiciunt quidam, judicem prius debere cognoscere causam, priusquam pronuntiat, hoc nihil ad hanc rem pertinet, quia ministerium absolutionis beneficium est seu gratia, non est judicium seu lex" — Apol. A. C. art. 6. p. 181.).

3) S. unten §. 73. Was speciell das Beichtverhältniß betrifft, so kennt die reformirte Kirche eine auf das Amt der Schlüssel gegründete eigentlich beichtväterliche Stellung gar nicht. Daher erklärt die Conf. helvet. II. c. 14. von der Beichte, daß sie „*soli* Deo fit, vel privatim inter Deum et peccatorem, vel palam in templo, ubi generalis illa peccatorum confessio recitatur," und coordinirt es dann vollständig, wenn jemand Lehre und Trost ausnahmsweise wolle „privatim *vel* a ministro ecclesiae *aut* aliquo fratre in lege Dei docto petere."

4) „In der reformirten Kirche hat die Schlüsselgewalt nicht die Bedeutung der Application des Evangeliums, sondern nur seiner Verkündung. Der Geistliche hat nicht die Sündenvergebung in göttlichem Auftrag dem Gemeindeglied zu ertheilen, sondern nur es zu belehren, wo es dieselbe stets sich erholen könne. Das heißt aber mit anderen Worten, es gibt keine Schlüsselgewalt, sondern blos einen Auftrag der Predigt, und es gibt keine Absolution, sondern nur Rath und Anleitung, wie Absolution zu suchen. So ist es denn auch die Sitte und Einrichtung in der reformirten Kirche, daß der Geistliche nicht als Werkzeug und Diener Gottes die Absolution ertheilt, sondern nur als Lehrer auffordert, dieselbe innerlich sich von Gott zu erflehen" rc. — Stahl a. a. O. S. 239.

Nachdem die Kirchenstrafen schon seit dem christlichen Alterthum in verschiedener Weise, ursprünglich aber stets nur unter der Bedingung des unzweifelhaften Vorhandenseyns wahrer Reue und wirklichen Besserungsernstes, mildernd modificirt oder erlassen worden waren, gaben die Kreuzzüge den Päbsten, zuerst Urban dem II. 1095, auf der Synode zu Clermont, Veranlassung, einen vollkommenen Nachlaß der kirchlichen Strafen und Büßungen allen denen zu versprechen, welche an diesem hochverdienstlichen Werke Theil nähmen[1]. In der Folge ward diese kirchliche Wohlthat auch auf die Kriege gegen die Ketzer in Europa[2], und von P. Bonifacius VIII. auf das Römische Jubeljahr übergetragen[3], und endlich ließen die Päbste den Ablaß durch Abgeordnete in allen Ländern den danach Verlangenden entgegenbringen[4]. Zur Rechtfertigung des Ablasses in seinen verschiedenen Gestalten ward durch Alexander Halesius die (schon oben — vergl. §. 48. S. 348 f. und §. 51. S. 387. — berührte) Theorie von dem Thesaurus supererogationis, dem aus den überschüssigen Verdiensten Christi und der Heiligen bestehenden disponiblen Schatze guter Werke, ausgebildet[5]. Dabei überredete man sich[6], daß die Wirkungen des

---

1) Urban II. im Can. 2. Conc. Clarom. (Mansi T. XX. p. 816.) erklärt: „Quicunque pro sola devotione, non pro honoris vel pecuniae adeptione, ad liberandam ecclesiam Dei Jerusalem profectus fuerit, iter illud *pro omni poenitentia* reputetur;" Eugenius III. ep. ad Ludovic. R. Gall. a. 1145. (Mansi XXI, 627.): „Qui tam sanctum iter devote susceperit et perfecerit, sive ibidem mortuus fuerit, de omnibus peccatis suis, de quibus corde contrito et humiliato confessionem susceperit, absolutionem obtineat;" Gregor VIII. ep. ad universos Christi fideles a. 1187 verheißt eben dafür „plenam criminum indulgentiam et vitam aeternam," mit dem Zusatze: „Sive autem supervixerint, sive mortui fuerint, de omnibus peccatis suis, de quibus rectam confessionem fecerint, impositae satisfactionis relaxationem de omnipotentis Dei misericordia et Apostolorum Petri et Pauli auctoritate et nostra se noverint habituros;" u. s. w.

2) Zuerst von Innocenz III. 1208 bei dem Kriege gegen die Albigenser.

3) Bonifacius VIII. Extravagg. commun. l. V. tit. 9. c. 1. verheißt den Theilnehmern an demselben für die Gegenwart und alle Zukunft „non solum plenam et largiorem, immo plenissimam omnium veniam peccatorum."

4) Besonders Bonifacius IX. zeichnete sich bei dem Jubiläum 1390 durch einen solchen Handel mit dem Ablaß aus.

5) S. Alexand. Hales. Summa P. IV. quaest. 83.

6) Vorbereitend schon Alexander von Hales, wiewohl derselbe in Beziehung

Ablasses nicht blos auf die kirchlichen Strafen in diesem Leben, sondern auch auf den Zustand nach dem Tode, auf das Fegfeuer, sich erstreckten[1]), und daß die Verwaltung jenes wichtigen Kirchenschatzes dem Pabste als Statthalter Christi und Oberhaupte der Kirche zustehe. Albertus Magnus und Thomas Aquinas entwickelten demnächst die Lehre noch genauer[2]), worauf endlich P. Clemens VI. sie 1343 feierlich bestätigte[3]), und natürlich steigerte daneben die Praxis das Verderbliche der Theorie noch viel höher, so daß die traurigsten Wirkungen auf die Sittlichkeit des Volks daraus hervorgingen.

---

auf die Verwaltung des „thesaurus spiritualis ecclesiae“ nicht ganz ausschließlich den Pabst, sondern auch die Bischöfe überhaupt gelten lassen will.

1) In der Lehre von dem Jenseits kommt so erst die römisch-katholische Anschauung von der Opfergegenwart Christi als ausschließlich versöhnender Thätigkeit, wie von der eigentlich erlösenden Gewalt der Kirche, zu ihrem folgerichtigen Abschlusse.

2) Albertus M. Sent. IV. diss. 20. art. 16. beginnt seine Auseinandersetzung: „Indulgentia sive relaxatio est remissio poenae injunctae ex vi clavium et thesauro supererogationis perfectorum procedens . . In hoc enim thesauro habet ecclesia divitias meritorum et passionis Christi, et gloriosae Virginis Mariae, et omnium Apostolorum et Martyrum, et Sanctorum Dei vivorum et mortuorum“ cet. — Thomas spricht sich ausführlich darüber aus besonders Summ. P. III. in Suppl. qu. 27—29. Er erklärt daselbst u. A. qu. 25. art. 1.: „Ratio, quare valere possint (indulgentiae), est unitas corporis mystici, in qua multi in operibus poenitentiae supererogaverunt ad mensuram debitorum suorum . . Ea autem, quae sunt alicujus multitudinis communia, distribuuntur singulis de multitudine secundum arbitrium ejus, qui multitudini praeest;“ art. 2.: „Causa remissionis poenae in indulgentiis non est nisi abundantia meritorum ecclesiae, quae se habet sufficienter ad totam poenam expiandam . . Indulgentiae simpliciter tantum valent, quantum praedicantur; modo ex parte dantis sit auctoritas, et ex parte recipientis caritas, et ex parte causae pietas, quae comprehendit honorem Dei et proximi utilitatem“ cet.

3) Die Extravagg. commun. l. V. tit. 9. cap. 2. stellen u. A. den Schatz dar als einen „thesaurum militanti ecclesiae acquisitum, . . infinitum . ., per beatum Petrum, coeli clavigerum, ejusque successores suos in terris vicarios, . . fidelibus salubriter dispensandum . ., nunc pro totali, nunc pro partiali remissione poenae temporalis pro peccatis debitae, tam generaliter, quam specialiter (prout cum Deo expedire cognoscerent) vere poenitentibus et confessis misericorditer applicandum . ., de cujus consumptione seu minutione non est aliquatenus formidandum, tam propter infinita Christi merita, quam pro eo, quod, quanto plures ex ejus applicatione trahuntur ad justitiam, tanto magis accrescit ipsorum cumulus meritorum.“

Mit Ernst und Eifer erklärte **Luther** und die **lutherische Kirche** sich gegen die schreienden praktischen Ablaß-Mißbräuche, wie gegen den ihnen zum Grunde liegenden, das Verdienst Christi schmälernden Aberglauben von der Nothwendigkeit der persönlichen Satisfactionen bei der Buße überhaupt[1]), und ihr Wort hätte billig die römische Kirche wenigstens zu einer Revision und Verbesserung der Ablaßtheorie bewegen mögen. Dennoch begnügte, statt dessen, das **Tridentiner Concil** sich nur, am Schlusse der 25. Session über diesen Punkt zu sagen: „Da die Gewalt, Ablaß zu ertheilen, der Kirche von Christo verstattet ist, und dieselbe von dieser göttlich verliehenen Gewalt schon in den ältesten Zeiten Gebrauch gemacht hat: so lehrt die Synode, daß der Gebrauch des Ablasses, als dem christlichen Volke ganz besonders nützlich und durch die Autorität heiliger Concilien begründet, beizubehalten sei, und verdammt diejenigen, welche behaupten, der Ablaß sei unnütz, oder die Kirche habe nicht die Gewalt, ihn zu ertheilen[2])." Das Concil warnt sodann ohne irgend eine genauere

---

1) Die Schmalk. Artt. Th. II. Art. 2. (von der Messe) p. 310. erklären sich folgendermaßen über den Ablaß: „Hie gehören auch her" („Ueber das Alles — hieß es einige Seiten zuvor — hat dieser Drachenschwanz, die Messe, viel Ungeziefers und Geschmeiß mancherlei Abgötterei erzeuget") „das liebe Ablaß, so beide den Lebendigen und Todten ist gegeben, doch um Geld, und der leidige Judas oder Pabst die Verdienste Christi sammt den übrigen Verdiensten aller Heiligen und der ganzen Kirchen darinnen verkaufet rc. Welches alles nicht zu leiden ist, und auch nicht allein ohne Gottes Wort, ohne Noth, ungeboten, sondern zuwider ist dem ersten Artikel; denn Christus Verdienst nicht durch unser Werk oder Pfennig, sondern durch den Glauben aus Gnaden erlanget wird, ohn alles Geld und Verdienst, nicht durch Pabstes Gewalt, sondern durch die Predigt oder Gottes Wort fürgetragen." — Denselben Hauptgesichtspunkt, Schmälerung der durch Christus geleisteten Genugthuung, hält auch das Luthersche Glaubensbekenntniß (s. Anhang) bei Verwerfung des Ablasses fest, indem es außerdem auch noch die Aufrichtung einer besonderen Art von Sündenvergebung, zur Schmach der gewöhnlichen eigentlichen, durch den Ablaß gegen denselben geltend macht.

2) Sess. 25. Continuatio d. 4. Dec. Decretum de indulgentiis: „Cum potestas conferendi indulgentias a Christo ecclesiae concessa sit, atque hujusmodi potestate divinitus sibi tradita antiquissimis etiam temporibus illa usa fuerit: sacros. synodus indulgentiarum usum christiano populo maxime salutarem et sacrorum Conciliorum auctoritate probatum in ecclesia retinendum esse docet et praecipit, eosque anathemate damnat, qui aut inutiles esse asserunt, vel eas concedendi in ecclesia potestatem esse negant."

Bestimmung ganz im Allgemeinen vor dem Mißbrauche des Ablasses, und verbietet namentlich, Gelderwerb damit zu treiben; die Abstellung besonderer Mißbräuche aber wird ganz den Bischöfen und dem Pabste oder vielmehr schlechthin dem Pabste überlassen[1]). Die Anstößigkeit dieses Punktes, den die Hierarchie dabei doch nicht aufgeben konnte und durfte, hatte das Schwankende im Ausdruck dieses Decrets veranlaßt; stillschweigend aber wird darin unverkennbar denn eigentlich doch die ganze ältere Lehre vom Ablasse nur vorausgesetzt, und so ist es fortwährend als Grundsatz der r. katholischen Kirche anzusehen, daß sie die Vollmacht habe, aus dem Schatze der überschüssigen Verdienste dem bedürftigen Sünder das erforderliche Verdienst mitzutheilen, um die in Folge kirchlicher Büßung auferlegten Strafen aufzuheben, eine Vollmacht, welche die Kirche übt durch ihr Oberhaupt, den Pabst.

Inwiefern der Ablaß auch den Todten zu gute komme, hat das Concil dabei nicht entschieden[2]); daß es aber so sei, war seit den Scholastikern hergebrachte Lehre[3]); nur über das Wie sind dann stets die katholischen Theologen noch verschiedener Meinung

---

1) „In his tamen concedendis — heißt es unmittelbar nach dem S. 632. Anm. 2. Angeführten weiter — moderationem juxta veterem et probatam in ecclesia consuetudinem adhiberi cupit, ne nimia facilitate ecclesiastica disciplina enervetur. Abusus vero, qui in his irrepserunt, et quorum occasione insigne hoc indulgentiarum nomen ab haereticis blasphematur, emendatos et correctos cupiens, praesenti decreto generaliter statuit, pravos quaestus omnes pro his consequendis, unde plurima in christiano populo abusuum causa fluxit, omnino abolendos esse. Ceteros vero, qui ex superstitione, ignorantia, irreverentia, aut aliunde quomodocumque provenerunt, cum ob multiplices locorum et provinciarum, apud quas hi committuntur, corruptelas commode nequeant specialiter prohiberi, mandat omnibus episcopis, ut diligenter quisque hujusmodi abusus ecclesiae suae colligat, eosque in prima synodo provinciali referat, ut aliorum quoque episcoporum sententia cogniti statim ad summum Romanum Pontificem deferantur, cujus auctoritate et prudentia, quod universali ecclesiae expediet, statuatur, ut ita sanctarum indulgentiarum munus pie, sancte et incorrupte omnibus fidelibus dispensetur."

2) Nur im Anfange der Sess. 25., im Decretum de purgatorio (s. Nr. 3. dieses §. S. 637. Anm. 2.), werden kurz die „Suffragia fidelium pro defunctis" erwähnt, und darunter das „acceptabile altaris sacrificium" besonders hervorgehoben.

3) Vergl. z. B. *Alexand. Hales.* Summ. P. IV. qu. 83. (n. 5. membr. 5.); *Thom. Aqu.* Summ. P. III. qu. 71. art. 10.

geblieben. Einige (deren Ansicht nun freilich in dem Concil. Trid. positive Gewähr nicht hat) schreiben dem Pabste auch noch Gewalt über die Seelen der Verstorbenen im Fegfeuer zu, und lassen denselben so Ablaß zu Gute kommen „per modum absolutionis." Die Meisten dagegen[1]) leugnen dies, und gewähren ihnen einen Ablaß „per modum suffragii" d. h. so, daß den Todten nicht sowohl der Ablaß an sich, sondern vielmehr die (an sich selbst allerdings auch durch das Conc. Trid. legitimirten) Suffragia der Lebenden, unter deren Bedingung er ertheilt werde, d. i. die Gebete, Messen, guten Werke derselben[2]), als eine Art Stellvertretung für die Verstorbenen, zu Gute kämen. Beide Ansichten verbindet Bellarmin mit einander, insofern er beide modificirt, und den Ablaß den Verstorbenen zu Theil werden läßt „per modum solutionis, non absolutionis; ergo per modum suffragii satisfactorii[3])."

3. Endlich mit der r. katholischen Lehre vom Ablaß, so wie mit der von der Buße überhaupt (tiefer schon mit der von der Rechtfertigung im Allgemeinen[4])), hängt dann wieder auch die vom Fegfeuer untrennbar zusammen.

---

1) Schon nach dem Vorgange des Alexander Halesius. Er sagt l. c.: „Convenienter potest dici, quod illis, qui sunt in purgatorio, potest fieri relaxatio per modum suffragii sive impetrationis, et non per modum judiciariae absolutionis sive commutationis."

2) „Missarum scilicet sacrificia, orationes, eleemosynae aliaque pietatis opera, quae a fidelibus pro aliis fidelibus defunctis fieri consueverunt" — so bestimmt das Conc. Trid. Sess. 25. purg. die „fidelium vivorum suffragia." „Tria sunt genera suffragiorum — sagt demgemäß *Bellarmin.* purgator. c. 15 sqq. —, sacrific. missae, oratio et opera quaelibet poenalia et satisfactoria, ut eleemosyna, jejunia, peregrinationes et similia." (Ueber die Todtenmessen insbesondere s. Cat. Rom. II, 4, 78, vergl. mit Conc. Trid. Sess. 25. purgator.).

3) *Bellarm.* de indulg. cap. 14.: „Res certissima est et apud Catholicos indubitata, indulgentiis juvari posse animas, quae in purgatorio poenas luunt . . Vera sententia est, indulgentias prodesse (defunctis) per modum suffragii, quia non prosunt per modum absolutionis juridicae, sed per modum solutionis, quo modo prosunt suffragia, quae pro defunctis fieri solent. Sed cum suffragia tribus modis defunctos juvent, per modum meriti de congruo, per mod. impetrationis et per mod. satisfactionis, indulgentiae autem non sint nisi satisfactoriae, intelligendum est, indulgentias dari defunctis per modum suffragii tantum satisfactorii."

4) Fällt katholischerseits wesentlich Rechtfertigung mit Heiligung zusammen,

Die ersten Keime dieser Lehre, allerdings noch viel weniger unrein gefaßt, finden sich bereits schon im 2. und 3. Jahrhundert. Seit Gregor dem Großen (dem ja die Entwicklung des mittelalterlichen Katholicismus, wie in seinem tief christlichen Elemente, so auch in seiner sinnlichen Form so viel verdankt) bildete sodann die Vorstellung sich aus von einem eigentlichen ignis purgatorius, als einem materiellen, aber eigenthümlich beschaffenen Feuer, in welches die abgeschiedenen frommen, nur noch nicht vollkommen geläuterten Seelen (die für kleinere Sünden noch keine Genugthuung geleistet hätten), um dort vollständig gereinigt zu werden, versetzt würden[1]); und die r. katholische Kirche schrieb in der Consequenz ihrer Satzungen natürlich nun sich die Gewalt zu (s. Nr. 2.), auch auf diesen Zustand einzuwirken. So ward denn in der Ablaßpraxis mit der ohnehin schon von selbst den sittlichen Ernst tief abschwächenden Lehre vom Fegfeuer[2]) zu hierarchischen Zwecken gar arger Mißbrauch getrieben; und theils deshalb, theils weil an sich auch ein klarer Schriftgrund für dieselbe ganz fehlte (spricht die Schrift doch selbst positiv deutlich dagegen[3])), ließen

---

so daß also stets die Rechtfertigung eine unvollkommene bleibt, so ist damit ja die Nothwendigkeit einer Reinigung noch nach dem Tode schon gesetzt.

1) Unter den Scholastikern spricht so z. B. Hugo von St. Victor (de sacramentis fidei L. II. P. XVI. cap. 4.) die Lehre von der „poena purgatoria" aus, mit Unentschiedenheit nur über die Lage des Reinigungsortes, wiewohl er denselben doch „in hoc mundo" seyn läßt.

2) Sie ist an sich ja nur Consequenz der Lehre, daß mit der Vergebung der Schuld die Strafe noch nicht erlassen sei, die dann aber hienieden durch eigene Genugthuungen und Gutmachungen, dort — unter Hinübergreifen der Macht der Kirche in das Jenseit — durch passives Erleiden und dessen durch die Kirche zu bewirkende Linderung und Kürzung wohl aufgehoben werden könne.

3) Das innerlich, wenn gleich verhüllt, schon hienieden vorhanden gewesene Leben aus Gott, in gläubiger Annahme des dargebotenen Heils, und der innerlich, wenngleich verhüllt, schon hienieden vorhanden gewesene geistliche Tod alles Lebens aus Gott, in Verschmähung des dargebotenen Heils, in beharrlicher zeitlicher Verachtung der Fülle ewiger Lebenskräfte und darum endlich gänzlicher Verhärtung gewirkt, wird nach dem Tode enthüllt; und daß es zwischen der verhüllten Lebensgemeinschaft mit Christo und dem verhüllten Todesgerichte diesseits und dem enthüllten jenseits des Grabes einen schwebenden zweifelhaften Mittelzustand nicht gebe, bezeugen Stellen wie Matth. 6, 24.; Luc. 16, 19 ff.; 23, 43.; Hebr. 9, 27.; 12, 23.; Apostg. 7, 59. deutlich genug.

Luther und seine Freunde sie als durch Schrift nicht begründet, ja schriftwidrig ganz fahren[1]). Die neueren r. katholischen Symbole

---

1) Das biblisch vollkommen Begründete der Annahme von einer erst durch den Tag der Auferstehung des Fleisches begrenzten Verschiedenheit in dem Zustande der Seelen nach dem Tode (in diesem Sinne bis zur Auferstehung also allerdings einem gewissen Zwischenzustande, einerseits seliger Lebensgemeinschaft mit Christo und friedvoller Seligkeit bis zu der aller Welt offenbaren Herrlichkeit erst am jüngsten Tage, und andererseits unseliger Trennung von Christo bis zum Tage des Zorns und Grauens) verkennt die lutherische Kirche ja keinesweges; davon aber ist die Annahme des Fegfeuers unendlich verschieden, und was in und an derselben hell und grund-falsch ist (die daran anknüpfende Einbildung von dem Vermögen vor Allem, durch gewisse gute Werke als solche auf den Zustand der Todten einzuwirken) verwerfen die lutherischen Symbole ausdrücklich. Vgl. Schmalk. Artt. Th. 2. Art. 2. (von der Messe) p. 307 f.: (Als abergläubisches Erzeugniß der Messe) „Erstlich das Fegfeuer; da hat man mit Seelenmessen, Vigilien, . . zuletzt mit . . aller Seelen Tag . . gehandelt, daß die Messe schier allein für die Todten gebraucht ist, so doch Christus das Sacrament allein für die Lebendigen gestiftet hat. Darum ist das Fegfeuer mit allem seinem Gepränge, Gottesdienst und Gewerbe für ein lauter Teufelsgespenst zu achten. Denn es ist auch wider den Hauptartikel, daß allein Christus, und nicht Menschenwerk, den Seelen helfen soll. Ohn das sonst auch uns nichts von den Todten befohlen noch geboten ist. Derhalben mag man es wohl lassen, wenn es schon kein Irrthum noch Abgötterei wäre." Aehnlich erklärt Luther im Glaubensbekenntnisse — s. Anhang — vom Fegfeuer, „daß nicht noth sei, eins zu gläuben; . . Gott hats nicht sagen lassen noch schreiben, darum will Ers auch nicht gegläubt haben," wobei er Seelmessen als „des Teufels Jahrmarkt" bezeichnet, wiewohl er doch nicht jedes Gebet für Verstorbene an sich schon verwirft, „weil die Schrift nichts davon melde," sondern „einmal oder zwier" und „aus freier Andacht" eine gewisse bedingte Fürbitte wohl dulden will. — Auch die reformirte Kirche, und sie ganz geradezu („non tantum propter falsam meriti opinionem adjunctam" — Conf. Gall. art. 24., sondern im strikten Gegensatze als gegen etwas an sich selbst Falsches, „humanum commentum" ꝛc.), verwirft die Lehre vom Fegfeuer (Conf. Gall. l. c.; Conf. Helv. II. cap. 26.; Art. Angl. 22.) nebst ihrem Zusammenhange. — Dagegen hegen unter den Secten die Swedenborgianer eine Ansicht, welche der Lehre vom Fegfeuer, so entschieden Swedenborg dieselbe auch mißbilligt, nahe genug kommt. Wenn — dies ist Swedenborgs Meinung — (vgl. auch Tafel Vergleich. Darstellung ꝛc. S. CVI f.) — die Seelen, alle ihre Neigungen und Meinungen mit sich nehmend (vgl. §. 66. S. 587. Anm. 1.), die sichtbare Welt verlassen, gelangen sie an eine zwischen Himmel und Hölle schwebende Oertlichkeit, und indem sie sich nun allmählig zu den ihnen Geistesverwandten unwiderstehlich hingezogen fühlen, indem allmählig in und an ihnen Alles der herrschenden Neigung gleich wird, befördern sie sich gleichsam selbst in die Hölle (die übrigens nicht als ein materielles Feuer gedacht werden kann) oder in den Himmel. Diejenigen, die weder für

selbst sind auch in diesem Punkte wieder nicht eben genau. Das Concilium Trid. Sess. 6. (justificat.) Can. 30. verdammt nur beiläufig diejenigen, die das Fegfeuer verwerfen[1]); ausführlicher handelt sodann hierüber erst ein Decret zu Anfang der 25. Session. „Da — heißt es nun hier — die katholische Kirche, durch den H. Geist belehrt, aus den h. Schriften und aus alter Ueberlieferung der Kirchenväter, auf den heiligen Concilien und auch neuerlich auf dieser Synode erkannt hat, daß ein Fegfeuer sei, und den darin befindlichen Seelen die Fürbitten der Gläubigen und besonders das Opfer der Messe zu Gute komme: so befiehlt die Synode den Bischöfen, es sich eifrig angelegen seyn zu lassen, daß die gesunde Lehre vom Fegfeuer von allen Christen geglaubt, gelehrt und überall gepredigt werde[2])." Statt aber diese gesunde Lehre demnächst zu entwickeln und zu beweisen, begnügte sich die Synode im Ferneren mit der Ermahnung, unfruchtbare Untersuchungen beim populären Vortrage derselben zu vermeiden, Ungewisses und falsch Scheinendes nicht vorzutragen, und Alles, was dem Aberglauben und der Gewinnsucht diene, zurückzuweisen[3]). Aehnlich lehrt

---

den Himmel reif sind, noch auch an der Hölle Freude finden, werden (je von Lehrern der eignen Parthei) unterrichtet und ferner gebildet, bis sie sich durch den Gebrauch ihrer Freiheit ganz im Besitz der reinen Wahrheit und Liebe befinden, wonach ihnen der Zugang zum Himmel eröffnet wird. Erweisen sie sich aber unzugänglich für den Versuch, sie zu besseren oder zu vollenden, so werden sie von der Hölle verschlungen. —

1) „Si quis post acceptam justificationis gratiam cuilibet peccatori poenitenti ita culpam remitti et reatum aeternae poenae deleri dixerit, ut nullus remaneat reatus poenae temporalis exsolvendae vel in hoc saeculo, vel *in futuro in purgatorio*, antequam ad regna coelorum aditus patere possit: anathema sit."

2) Sess. 25. Decretum de purgatorio: „Cum catholica ecclesia, Spiritu S. edocta, ex sacris litteris et antiqua Patrum traditione, in sacris Conciliis et novissime in hac oecumenica Synodo docuerit, purgatorium esse, animasque ibi detentas fidelium suffragiis, potissimum vero acceptabili altaris sacrificio juvari: praecipit sancta Synodus episcopis, ut sanam de purgatorio doctrinam, a sanctis Patribus et sacris Conciliis traditam, a Christi fidelibus credi, teneri, doceri et ubique praedicari diligenter studeant."

3) „Apud rudem vero plebem — fährt unmittelbar nach den in der vorigen Anm. angef. Worten das Decretum fort — difficiliores ac subtiliores quaestiones, quaeque ad aedificationem non faciunt, et ex quibus plerumque nulla fit pietatis accessio, a popularibus concionibus secludantur. Incerta item, vel quae specie falsi laborant, evulgari ac tractari non permittant [episcopi]. Ea vero,

dann auch der Catechismus Romanus nur ziemlich allgemein die Existenz des Fegfeuers, worin die Seelen der Frommen durch die Pein einer bestimmten Zeit vollends ausgesühnt werden, damit ihnen darnach der Eintritt ins ewige Vaterland offen stehe, wohin nichts Beflecktes eingehen könne[1]). — Manche neuere römisch katholische Theologen bleiben häufig nur bei der allgemeinen Idee eines reinigenden Mittelzustandes zwischen dem irdischen Leben und der höchsten Seligkeit stehen, welcher für den nach dem Guten strebenden, doch aber im Augenblick des Todes noch sehr unvollkommenen und sinnlichen Menschen Bedürfniß und Wohlthat sei; die katholische Lehre vom Fegfeuer aber ist das doch noch keinesweges. Dagegen fassen dann Bellarmin und andere orthodoxe Theologen die Lehre vom Fegfeuer streng, und entwickeln dieselbe auch in Betreff mancher symbolisch mehr oder minder unbestimmt gebliebenen Punkte genauer, indem sie bei Behandlung dieser Lehre Fegfeuer, Hölle, Limbus patrum und Limbus infantum bestimmt von einander scheiden. Alles dies seien — wie es nun auch schon mehrere Scholastiker im Wesentlichen darstellen[2]) — unterirdische Auf-

---

quae ad curiositatem quandam aut superstitionem spectant, vel turpe lucrum sapiunt, tanquam scandala et fidelium offendicula prohibeant." Zuletzt folgt dann noch der Zusatz: „Curent autem episcopi, ut fidelium vivorum suffragia, missarum scilicet sacrificia, orationes, eleemosynae, aliaque pietatis opera, quae a fidelibus pro aliis fidelibus defunctis fieri consueverunt, secundum ecclesiae constituta pie et devote fiant" cet.

1) Cat. Rom. P. I. c. 6. §. 3.: „Est purgatorius ignis, quo piorum animae" [„quibus aliquid diluendum et persolvendum est," wie §. 6. p. 51. näher bestimmt] „ad definitum tempus cruciatae expiantur, ut eis in aeternam patriam ingressus patere possit, in quam nihil coinquinatum ingreditur. Ac de hujus quidem doctrinae veritate, quam et scripturarum testimoniis et apostolica traditione confirmatam esse sancta concilia declarant, eo diligentius et saepius parocho disserendum erit, quod in ea tempora incidimus, quibus homines sanam doctrinam non sustinent." — Vgl. übrigens über die Deutung dieser und anderer Stellen auch J. L. König Die Lehre von Christi Höllenfahrt. Frkf. a. M. 1842. S. 183 ff.

2) Gleich jenen beiden allgemeineren ersteren Begriffen (über Fegfeuer s. *Hugo Victor.* l. c., S. 635. Anm. 1.; über Hölle ꝛc. z. B. *Thom. Aqu.* Summ. P. III. in Suppl. qu. 69. art. 2.: „Statim ut anima absolvitur a corpore, vel in infernum immergitur, vel ad coelos evolat, nisi impediatur aliquo reatu, quo oporteat evolationem differri, ut prius anima purgetur"), finden auch die beiden specielleren letzteren ihre Erhärtung schon bei den Scholastikern. (S. *Thom. Aqu.*

enthaltsorte von verschiedener Art. In die, den Mittelpunkt der Erde einnehmende, Hölle kommen alle, welche in Unglauben und schweren Sünden sterben; sie ist der Ort fürchterlicher Qual, woraus keine Befreiung statt findet[1]. Zunächst über ihr dann befindet sich eben das Fegfeuer, der mildere Strafort für die, die zwar im Glauben sterben, aber noch nicht von den peccatis venialibus gereinigt sind, und auch die kirchliche Satisfaction für die peccata mortalia nicht geleistet haben; das Feuer dieses purgatorium sei ein wirklich materielles Feuer, wiewohl die Kirche diese Bestimmung nicht ausdrücklich vorschreibe[2]; wie ein sinnliches Feuer auf die Seele wirke, sei ja freilich unerklärlich, nicht unerklärlicher aber, als auch die Vereinigung der Seele mit dem Körper überhaupt. Weiter oberhalb des Fegfeuers[3]) demnächst ist der Limbus infantum, der Aufenthaltsort der Seelen der ungetauft gestorbenen Kin-

---

l. c. art. 5.: „Probabile est, quod idem locus vel quasi continuus sit Infernus et Limbus, ita tamen quod quaedam superior pars Inferni Limbus patrum dicatur;" und art. 7.: „Limbus patrum et limbus puerorum absque dubio differunt secundum qualitatem praemii vel poenae. Pueris enim non adest spes beatae vitae, quae patribus in limbo aderat, in quibus etiam lumen fidei et gratiae refulgebat. Sed quantum ad situm, probabiliter creditur utrorumque locus idem fuisse, nisi quod limbus patrum erat in superiori loco, quam limbus puerorum.")

1) Und wenn nun auch keineswegs in jeder Bestimmung über Beschaffenheit der Hölle, so ist doch jedenfalls in Annahme dieser selbst (als einer auch äußeren Stätte der schließlichen innerlich und äußerlich richterlichen Ausscheidung aller Mischung von Finsterniß und Licht, alles dem Gotteswillen Treuen und dagegen Verhärteten, so wie der Vernichtung des geistigen Einflusses und der zerstörenden Nachwirkung alles Bösen im innerlichen und äußerlichen Ausschluß der Verlorenen von der Theilnahme an der Verklärung der Creatur in der Gemeinschaft Gottes) die lutherische Kirche mit der katholischen einverstanden (s. Augsb. Conf. Art. 17. das „Hölle und ewige Strafe"), wie denn überhaupt kirchlich ausgeprägt nur manche kleinere Secten (vergl. Augsb. Conf. a. a. O.: „Derhalben werden die [die] Wiedertäufer verworfen, so lehren, daß die Teufel und verdammte Menschen nicht ewige Pein und Qual haben werden") diese Bestimmung verwerfen, so gäng und gäbe die Verwerfung auch neuerlich im großen Ganzen der s. g. evangelischen Christenheit geworden ist.

2) *Bellarmin.* purgat. 2, 10 sagt: „Certum est, in purgatorio, sicut etiam in inferno, esse poenam ignis, sive istis ignis accipiatur proprie sive metaphorice," erklärt sodann aber selbst sich c. 11. für einen „ignis corporeus."

3) „In loco inferni altiore, ita ut ad eum ignis non perveniat" — *Bellarmin.* purgat. 2, 10.

der, woselbst sie blos negative Strafe („poena damni")[1]) erleiden. Endlich folgt als oberster Kreis der Limbus patrum oder Abrahams Schooß, gleichsam schon ein Vorhof des Himmels, wo sich die Patriarchen und Frommen vor Christus befanden, bis sie durch den Descensus ad inferos (s. §. 45. Schlußanm.) zur höchsten Seligkeit eingeführt wurden[2]) (so daß denn allerdings jetzt — wie schon Thomas Aquinas darlegt[3]) — Schooß Abrahams mit Himmel zusammenfällt). — Das evangelische Bekenntniß weiß von all dergleichen phantastischen Satzungen nichts, weil es ihrer nicht bedarf.

Griechische Kirche.

Wie hinsichtlich aller fünf überzähligen Sacramente, so stimmt namentlich auch hinsichtlich der Buße in den meisten und wichtigsten Punkten die griechische Kirche mit der r. katholischen überein. Innere Reue, äußeres Bekenntniß durch Ohrenbeichte, und Satisfaction (vornehmlich durch Gebet, Fasten und Almosen[4])) sind auch der griechischen Kirche die Bestandtheile der Buße[5]); eigenthümlich der griechischen Kirche

1) Bellarm. purg. 2, 6.

2) S. Bellarm. de Christo 4, 10. Außerdem aber wird der Limbus patrum auch im Catech. Rom. I, 6, 3. erwähnt („Horum piorum [ante Christum] animas — heißt es im Catech. —, qui in sinu Abrahae Salvatorem exspectabant, Christus D. ad inferos descendens liberavit"), nur daß im Catech. I, 6, 6. („piorum animae . . vel in sinum Abrahae deferebantur, vel, quod etiam nunc iis contingit, quibus aliquid diluendum et persolvendum est, purgatorii igne expiabantur") das Verhältniß dieses sinus Abrahae und des ignis purgatorius nicht recht klar aus einander gehalten wird.

3) A. a. O. (S. 638. Anm. 2.) art. 4.

4) *Αἱ τρεῖς αὗται, ἡ προσευχὴ, ἡ νηστεία καὶ ἡ ἐλεημοσύνη* — Conf. orthod. p. 268. (Ueber das in der griechischen Kirche vorzugsweise geachtete Fasten insbesondere s. Conf. orthod. p. 268 sq., und vergl. oben §. 48. Ende.)

5) Conf. orthod. p. 179 sqq.: „*Εἶναι ἀναγκαῖον νὰ ἔχῃ συντριβὴν καρδίας ὁ μετανοιῶν καὶ λύπην διὰ τὰ ἁμαρτήματά του* . . *Εἰς τὴν συντριβὴν τῆς καρδίας πρέπει νὰ ἀκολουθᾷ καὶ ἡ διὰ στόματος ἐξομολόγησις πάντων τῶν ἁμαρτημάτων καθ' ἕκαστον* [*μυστηριακὴ ἐξομολόγησις* heißt es in Dosithei Conf. c. 15.] . . *Τὸ τρίτον μέρος τῆς μετανοίας πρέπει νὰ εἶναι ὁ κανόνας καὶ τὸ ἐπιτίμιον, ὁποῦ δίδῃ καὶ διορίζῃ ὁ πνευματικὸς, ὡς ἂν εἶναι προσευχαὶ, ἐλεημοσύναι, νηστεῖαι, ἐπίσκεψις ἁγίων τόπων, αἱ γονυκλισίαι καὶ τὰ ὅμοια, ὁποῦ θέλουσι φανεῖ ἁρμόδια εἰς τὴν κρίσιν τοῦ πνευματικοῦ.*" Vergl. Metroph. Critop. Conf. cap. 10. p. 105. 107.; Jerem. Act. Würtemb. p. 87 sqq.

bei diesem Sacrament ist es aber, daß sie allen Ablaß, wenigstens für Lebende, verwirft, und nur behauptet, daß Gebete, Schenkungen, Messen rc. Gott bewegen, die Verstorbenen desto eher aus dem traurigen Mittelzustande zu befreien[1]). Die Lehre von diesem Mittelzustande selbst aber ist gleichfalls in der griechischen Kirche von der römischen verschieden[2]). Die Vorstellung von einem eigentlichen materiellen Fegfeuer nehmlich wird von der griechischen Kirche verworfen, obwohl ein gewisser (von den verschiedenen Symbolen nicht ganz gleichmäßig beschriebener) Mittelzustand (in der Zeit zwischen dem Tode und der Auferstehung) für die guten, noch nicht ganz geheiligten Seelen angenommen wird[3]), in welchem sie die Theilnahme an ewiger Seligkeit erst erwarten, und aus welchem sie eben durch Gebete, Meßopfer und gute Werke der Lebenden früher erlöset werden können; nur einzelne, vorzüglich gereinigte Seelen gehen unmittelbar zum Genusse der ewigen Seligkeit ein; die läuternden Qualen aber, welche jene Uebrigen in dem Mittelzustande leiden, werden nicht durch Feuer, sondern durch Gewissensbisse bewirkt, und sind also ganz geistiger Art[4]).

---

1) Conf. orthod. p. 110.: *μόνον αἱ θεῖαι λειτουργίαι (ἡ ἀναίμακτος θυσία* — p. 108.), *αἱ προσευχαὶ καὶ ἐλεημοσύναι, ὅπου γίνουνται διὰ τὴν ψυχὴν ἀπὸ τοὺς ζῶντας, ἐκεῖνα τὴν ὠφελοῦσι πολλότατα καὶ ἀπὸ τὰ δέσμα τοῦ ᾅδου τὴν ἐλευθεροῦσιν.* Vergl. Dosith. Conf. c. 18.: *Τούτων* (solcher, welche ihre Sünden nicht auf Erden zeitlich gebüßt haben) *τὰς ψυχὰς ἀπέρχεσθαι εἰς ᾅδου καὶ ὑπομένειν τὴν ἕνεκα ὧν εἰργάσαντο ἁμαρτημάτων ποινήν· . . ἐλευθεροῦσθαι δὲ ὑπὸ τῆς ἄκρας ἀγαθότητος διὰ τῆς δεήσεως τῶν ἱερέων καὶ εὐποιϊῶν, ἃ τῶν ἀποιχομένων ἕνεκα οἱ ἑκάστου συγγενεῖς ἀποτελοῦσι· μεγάλα δυναμένης μάλιστα τῆς ἀναιμάκτου θυσίας, ἣν ἰδίως ὑπὲρ τῶν κεκοιμημένων συγγενῶν ἕκαστος καὶ κοινῶς ὑπὲρ πάντων ἡ καθολ. ὁσημέραι ποιεῖ ἐκκλησία.*

2) Nur temporär, auf dem Florentiner Concil 1439 (Harduin. Coll. Concill. IX. p. 421.), vereinigten sich die Abgeordneten der griechischen und lateinischen Kirche zu einer vergleichenden Formel („*ἐὰν οἱ ἀληθῶς μετανοήσαντες ἀποθάνωσιν ἐν τῇ τοῦ θεοῦ ἀγάπῃ, πρὶν τοῖς ἀξίοις τῆς μετανοίας καρποῖς ἱκανοποιῆσαι περὶ τῶν ἡμαρτημένων ὁμοῦ καὶ ἠμελημένων, τὰς τούτων ψυχὰς καθαρτικαῖς τιμωρίαις καθαίρεσθαι μετὰ θάνατον“ κ. τ. λ.*).

3) Nur Philaret n. 18. verwirft, wie das Fegfeuer, so auch jede andere Reinigung der Seele nach dem Tode.

4) Conf. orthod. p. 112.: *Πῶς πρέπει νὰ γροικοῦμεν διὰ τὸ πῦρ τὸ καθαρτήριον; οὐδεμία γραφὴ διαλαμβάνει περὶ αὐτοῦ· νὰ εὑρίσκεται δηλαδὴ κἂν μία πρόςκαιρος κόλασις καθαρτικὴ τῶν ψυχῶν, ὕστερα ἀπὸ τὸν θάνατον.* Vergl. p. 108.: *ἀποθνήσκουσι τάχα καὶ ἄνθρωποι ὅπου νὰ εἶναι ἀνάμεσα τῶν σωζομένων καὶ ἀπολλυμένων κ. τ. λ.* — Metroph. Critopul. Conf.

§. 70.

Die übrigen vier überzähligen Sacramente (Firmelung, Priesterweihe, Ehe, letzte Oelung).

Außer dem Bußsacramente erkennen die r. katholische und griechische Kirche im Gegensatz gegen die evangelische auch noch vier andere an, Firmelung, Priesterweihe, Ehe, letzte Oelung; beide in wesentlicher Uebereinstimmung, obwohl auch bei Firmelung, Ehe (besonders Priesterehe) und Oelung mit Divergenzen im Einzelnen; während die evangelische Kirche an die Stelle der sacramentlichen Firmelung eine unsacramentliche Confirmation, an die der sacramentlichen Priesterweihe eine unsacramentliche Ordination zum Predigtamte setzt, die letzte Oelung als ersetzbar, endlich auch die Ehe nicht als Sacrament, und zugleich im Einzelnen mindestens in Betreff der Priesterehe und der Ehescheidung wesentlich anders, als die katholische Kirche betrachtet.

1. Die Firmelung hatte ursprünglich mit der Taufe Einen Act gebildet; allmählig aber wurde sie davon mehr oder minder getrennt[1]), und nachdem sie schon Otto von Bamberg unter den Sacramenten aufgezählt[2]), und die ausgezeichnetsten Scholastiker[3]) als Sacrament betrachtet hatten, römisch-katholischerseits auf der Synode zu Lyon 1274 und dann auf der zu Florenz 1439 ausdrücklich als solches bestätigt. Nach der scholastischen Lehre

---

c. 20. p. 149. erklärt: *Οὐκ ἔστι πῦρ καθαρτήριον παρ' ἡμῶν, ἀλλὰ θλίψις τις ἀπὸ συνειδήσεως (καὶ αὕτη μέντοι μετὰ πάνυ χρηστῆς ἐλπίδος) διήκουσ' ἕως ἂν ὁ θεὸς θέλῃ.* Vergl. p. 147 sq.: *εἶναί τινας μὴ μετὰ θάνατον εὐθέως τῆς ἐνεργείᾳ σωτηρίας τυγχάνειν, ἀλλὰ δυνάμει καὶ ἐν ἐλπίδι ταύτην ἐκδέχεσθαι, ἐλπίδι λέγω βεβαίᾳ καὶ ἀναντιῤῥήτῳ· οἱ πειραθέντες πρότερον τῆς τοῦ θεοῦ πατρικῆς ῥάβδου ἀξιοῦνται ἐν καιρῷ καὶ τῆς ἐνεργείᾳ σωτηρίας . . . Λέγει ἡ ἐκκλησία τὴν ἐκείνων ποινὴν μὴ ὑλικὴν εἶναι, εἴτ' οὖν ὀργανικὴν μὴ διὰ πυρὸς, μήτε δι' ἄλλης ὁποιασοῦν ὕλης, ἀλλὰ διὰ θλίψεως καὶ ἀνίας τῆς ἀπὸ συνειδήσεως, συμβαίνουσαν τούτοις ἐκ τοῦ μιμνήσκεσθαι τῶν ὅσα ἐν τῷ κόσμῳ μὴ κατὰ λόγον μηδὲ ὁσίως ἔπραξαν κ. τ. λ.* — Vergl. auch S. 641. Anm. 1.

1) Im Occident begrifflich und thätlich, im Orient eigentlich blos begrifflich; s. das Folgende.

2) S. oben §. 59. S. 484.

3) Z. B. Thomas Aqu. Summ. P. III. qu. 65. 72.

empfängt der Mensch durch dies Sacrament vollkommene Reife und Stärke des geistlichen Lebens[1]), noch besondere Gaben des H. Geistes zum Kampfe gegen die Feinde des Glaubens[2]), und einen unauslöschlichen Charakter, weshalb es denn nicht wiederholt werden dürfe[3]). Die Bestimmungen des Tridentiner Concils über die Firmelung beschränken sich auf drei besondere Canones der 7. Session, worin dreierlei Ansichten über die Firmelung verworfen werden. Sowohl a. diejenigen, welche sageten, die Firmelung sei eine müßige Ceremonie und kein wahres Sacrament, oder sie sei ursprünglich nichts Anderes gewesen, als eine Art Katechisation, bei welcher die jungen Christen Rechenschaft von ihrem Glauben gegeben[4]); als auch b. die, welche behaupteten, solche sündigten gegen den H. Geist, welche dem Firmelungschrisma eine eigenthümliche Kraft zuschrieben[5]); und endlich c. auch diejenigen, welche die Ansicht geltend machten, der ordentliche Diener der Firmelung sei nicht blos der Bischof, sondern jeder Priester[6]): sie alle trifft gleiche Verdammung. Etwas ausführlicher erklärt sich dann über den Ge-

---

1) „Augmentum et firmitatem justitiae" (Thom. l. c. qu. 72. art. 7.), „spiritualis aetatis perfectionem" (ib. art. 8.).

2) „Potestatem ad ea, quae pertinent ad pugnam spiritualem contra hostes fidei" (Thom. l. c. art. 5.).

3) Thom. l. c. art. 5.

4) Conc. Trid. Sess. 7. de confirmatione Can. 1.: „Si quis dixerit, Confirmationem baptizatorum otiosam caerimoniam esse, et non potius verum et proprium sacramentum; aut olim nihil aliud fuisse, quam catechesin quandam, qua adolescentiae proximi fidei suae rationem coram ecclesia exponebant: anathema sit."

5) Conc. Trid. l. c. Can. 2.: „Si quis dixerit, injurios esse Spiritui S. eos, qui sacro confirmationis chrismati virtutem aliquam tribuunt: anathema sit."

6) Ib. Can. 3.: „Si quis dixerit, sanctae confirmationis ordinarium ministrum non esse solum episcopum, sed quemvis simplicem sacerdotem: anathema sit." (Schon in den früheren Zeiten der Kirche nehmlich hatte man dies Vorrecht der Bischöfe auf die Stelle Apg. 8, 17. begründet. So namentlich auch die Scholastiker. Vergl. Hugo Vict. de sacram. l. II. P. VII. c. 2.: „Confirmatio . . solis episcopis apostolorum vicariis debetur . ., sicut in primitiva ecclesia Spiritum S. per impositionem manuum dandi soli apostoli potestatem habuisse leguntur.")

genstand der Catech. Romanus T. II. C. 2. qu. 2—23., indem er die Ansicht begründet, daß, nachdem der Mensch durch die Taufe wiedergeboren sei, die noch besonderen göttlichen Kräfte, deren er nun zum überall siegreichen Kampfe mit der Welt noch bedürfe, ihm durch das Sacrament der Firmung ertheilt würden; ein Sacrament, welches so zwar[1]) zur Erlangung der Seligkeit nicht absolut nothwendig, aber um der großen Gnadengaben willen, die es ertheile, von Niemandem ohne Noth zu versäumen sei. „Confirmatio — heißt es hier unter Anderem — werde dies Sacrament genannt, weil der Getaufte, wenn er vom Bischof mit den Worten gesalbt werde: Signo te signo crucis et confirmo te chrismate salutis, in nomine Patris et Filii et Spiritus S., alsdann eine neue Kraft zur Tugend empfange und ein vollendeter Streiter Christi zu werden beginne[2]);" und dieselbe Kraft des Firmelungssacraments, Reife des geistlichen Lebens zu wirken, wird demnächst noch in mehreren anderen Wendungen hervorgehoben[3]). Außerdem aber wird bemerkt, daß dies Sacrament zwar jedem Getauften gegeben werden müsse[4]), daß indeß und weshalb nicht das zarteste Alter schon, sondern frühestens erst das siebente Lebensjahr, zum

---

1) Cat. Rom. II, 2, 13.

2) Cat. Rom. l. c. qu. 2.: „Confirmationem ab ecclesia hoc sacramentum idcirco vocari docendum est, quoniam, qui baptizatus est, cum ab episcopo sacro chrismate unguitur, additis solemnibus illis verbis: Signo te cet., nisi aliud efficientiam impediat, novae virtutis robore firmior atque adeo perfectus Christi miles esse incipit."

3) Ib. qu. 5.: „Cum baptismi gratia homines in novam vitam gignantur, confirmationis autem sacramento, qui jam geniti sunt, viri evadant, evacuatis quae erant parvuli: satis intelligitur, quantum in naturali vita generatio ab incremento distat, tantundem inter se differre baptismum, qui regenerandi vim habet, et confirmationem, cujus virtute fideles augescunt et perfectum animi robur assumunt;" und ib. qu. 20.: „Primum quidem illud proprie confirmationi tribuitur, quod baptismi gratiam perficit. Qui enim per bapt. christiani effecti sunt, quasi infantes modo geniti, teneritatem adhuc et mollitiem quandam habent, ac deinde chrismatis sacramento adversus omnes carnis, mundi et diaboli impetus robustiores fiunt: et eorum animus in fide omnino confirmatur ad confitendum et glorificandum nomen J. Chr.; ex quo etiam nomen ipsum inventum esse nemo dubitat."

4) „Hoc sacramentum debet omnibus exhiberi," hatte schon Thomas Aqu. ausgesprochen (Summ. P. III. qu. 72. art. 8.).

Empfange desselben geeignet sei[1]), daß es nicht wiederholt werden dürfe[2]), u. s. w. — [3]).

Die lutherische Kirche (nebst der reformirten) hat die Firmelung als Sacrament abgeschafft[4]). Inzwischen haben schon einige der frühesten protestantischen Theologen die Confirmation empfohlen, wenn sie von katholischem Aberglauben gereinigt würde[5]), und seit dem Ende des 17. Jahrhunderts ist allenthalben in der lutherischen, wie ähnlich schon früher in der

---

1) Cat. Rom. II, 2. qu. 18.: „Observandum est, omnibus quidem post bapt. confirmationis sacramentum posse administrari, sed minus tamen expedire, hoc fieri antequam pueri rationis usum habuerint. Quare si duodecimus annus exspectandus non videatur, usque ad septimum certe hoc sacramentum differre maxime convenit. Neque enim confirmatio ad salutis necessitatem instituta est, sed ut ejus virtute optime instructi et parati inveniremur, cum nobis pro Christi fide pugnandum esset: ad quod sane pugnae genus pueros, qui adhuc usu rationis carent, nemo aptos judicarit."

2) Ib. qu. 23.: „Habet confirmatio eam vim, ut characterem imprimat; quo fit, ut nulla unquam ratione iterari possit."

3) Was den Act der Firmung betrifft, so ist das zu dieser Handlung erforderliche Salböl, Olivenöl mit Balsam vermischt, ausschließlich vom Bischof unter Assistenz von 12 Priestern, 7 Diaconen und 7 Subdiaconen am Gründonnerstage geweiht und von den Diaconen sodann in besonderen Verwahrsam gebracht. Zu Anfang des Firmungsactes selbst (ordnungsmäßig am Pfingstfeste) spricht der Bischof ein vorgeschriebenes Gebet, wobei er beide flache Hände über die Firmlinge hält. Darnach legt er Jedem einzeln die Hand auf und salbt in Kreuzesform mit dem Chrisma die Stirn unter den bezeichneten Worten, worauf ein assistirender Geistlicher sogleich mit Baumwolle das heilige Oel von der Stirn wischt, der Bischof jedem Gefirmten (zum Zeugniß daß er berufen sei, die Schmach Christi zu tragen) einen leisen Streich auf die Wange gibt, und ein Gebet den Act schließt. Auch bei diesem Sacrament sind Pathen, Firmpathen nothwendig, nur einer für jeden, welche während der Handlung hinter den Firmlingen stehen und ihre rechte Hand auf die rechte Schulter derselben legen.

4) Die Apol. A. C. art. 7. p. 201. erklärt (s. oben §. 59. S. 487. und hier Nr. 4.): „Confirmatio et extrema unctio sunt ritus accepti a patribus, quos ne ecclesia quidem tanquam necessarios ad salutem requirit, quia non habent mandatum Dei. Propterea non est inutile, hos ritus discernere a superioribus, qui habent expressum mandatum Dei et claram promissionem gratiae." Die Conf. Saxon. p. 82. erkennt die Firmelung geradezu für „inanis umbra." (Aehnlich die Conf. Helv. II. c. 19. sie und die Oelung für „inventa hominum.")

5) So in Wort und Praxis zuerst namentlich Bugenhagen; ähnlich Chemnitz im Exam. Conc. Trid. II, 3, 25.; desgl. Calvin. Institut. IV, 19, 4.

reformirten Kirche[1]), die kirchliche Handlung der Taufbundserneuerung — bei solchen nehmlich, welche als Kinder bereits die Taufe empfangen hatten — (dann zugleich mit entscheidend geschärfter confessioneller Bestimmtheit[2])) und der erneuten Segensertheilung, genauer der Act der durch selbstkräftige Erinnerung an die Taufgnade vermittelten Vorbereitung auf die erste Abendmahlsfeier (bedingt durch die ernste Forderung der Selbstprüfung 1 Cor. 11, 26 ff.), als Confirmation, aber ohne sacramentlichen Charakter, eingeführt worden. Doch hält die lutherische Kirche diesen Act auf keine Weise für objectiv nothwendig (vergl. S. 645. Anm. 4.), weil schon die Taufe (ob immerhin auch Kindertaufe) objectiv vollkommen genüge, sondern nur für subjectiv nützlich, und hat zur Verhütung irgend einer Geringschätzung der Taufe ihn bis auf die neueren Zeiten meist selbst kaum vollkommen öffentlich vollziehen lassen; die Praxis der reformirten Kirche dagegen, welche die sacramentlichen Mittheilungen ja gänzlich vom subjectiven Glauben abhängig macht, und auch die Kindertaufe als eine noch unvollständige Taufe anzusehen geneigt ist, erblickt in der Confirmation eine nothwendige Ergänzung jener Taufe[3]), und sie, wie die Praxis des modernen Evangelicismus überhaupt, übertreibt daher die Confirmationsfeierlichkeiten ins Aeußerste.

Was die griechische Kirche betrifft, so führt die Confessio orthod. die Firmelung als zweites Sacrament gleich nach der Taufe, vor dem Abendmahle, auf[4]). Durch dieselbe wird, nach eben dieser Confession, der Getaufte theilhaftig des H. Geistes, gestärkt im Glauben an Christus, und gefördert in der göttlichen Gnade[5]). Doch ge-

1) Mit Ausnahme der englischen und schottischen Puritaner. Vergl. §. 74. bei der reformirten Kirche.

2) Die Confirmationsvollziehung fällt demgemäß bei den Protestanten auch in ein noch reiferes Lebensalter, als bei den Katholiken.

3) Die anglicanische Kirche hat dabei auch das Katholisirende beibehalten, daß nur Bischöfe die Confirmation verrichten (eine amtliche Beschränkung, welche, als eine sehr alte und harmlose, selbst die lutherische beziehungsweise noch kennt).

4) Conf. orthod. p. 161.: *Τὸ δεύτερον μυστήριον εἶναι τὸ μύρον τοῦ χρίσματος, τὸ ὁποῖον ἤρχισεν ἀπὸ τὸν καιρὸν ἐκεῖνον, ὅπου τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκατάβηκεν εἰς τοὺς ἀποστόλους, σφραγίζοντάς τους μὲ τὴν θείαν του χάριν, διὰ νὰ κηρύττουσι σταθερῶς καὶ ἀδιαλείπτως τὴν πίστιν τοῦ Χριστοῦ.*

5) Ib. p. 163.: *Ἀπὸ τὸ μυστήριον τοῦτο γενοῦνται οἱ καρποὶ τοῦτοι·*

stehen die griechischen Theologen[1]), daß dies Sacrament in der h. Schrift nicht deutlich begründet sei, und führen es daher nur durch die Tradition auf die Einsetzung Christi zurück[2]). Bei der äußeren Verwaltung des Firmelungs-Sacraments endlich weicht die griechische Kirche hauptsächlich in drei Punkten von der römischen ab, insofern sie zunächst Handauflegung dabei nicht statt finden läßt, ferner jedem Priester, nicht blos dem Bischof, die Ertheilung dieses Sacraments gestattet, und endlich dasselbe unmittelbar mit der Taufe als deren Vollendung verbindet[3]).

2. Das Sacrament der Priesterweihe ist nothwendige Consequenz aus der katholischen Lehre vom Opfer. Christus hat sich selbst geopfert am Kreuze und zugleich seine Jünger zu Priestern geweiht, daß sie ihn als fortwährendes Opfer Gott opfern und darbringen sollen. So ist das Priesterthum[4]) die den Aposteln und von diesen ihren Nachfolgern in ununterbrochener Succession übertragene Stellvertretung des in den Himmel erhöhten Christus zu dem Zwecke, ihn in seiner Opfergegenwart wirklich zu erhalten und als solches Opfer Gott darzubringen. Einfach erklärt hierüber in seinem ganzen Zusammenhange sich das Concilium Trid. Sess. 23. de sacramento ordinis dahin: Da die Kirche des Neuen Test. im Abendmahle ein sichtbares Opfer erhalten habe, so müsse es in derselben auch ein neues sichtbares Priesterthum geben, um jenes Opfer des Abendmahls zu vollbringen, auch Sünde zu er-

---

Πρῶτον διατὶ καθὼς μετὰ βάπτισμα ἀναγενόμεθα τέτοιας λογῆς, μὲ τὸ ἅγιον μύρον γενόμεθα μέτοχοι τοῦ ἁγίου πνεύματος, βεβαιωθέντες εἰς τὴν πίστιν τοῦ κυρίου, καὶ αὐξάνομεν εἰς τὴν θείαν χάριν κατὰ τὸν ἀπόστολον. Δεύτερον διατὶ μὲ τὴν δύναμιν τοῦ ἁγίου πν. οὕτως εἴμεσθεν βέβαιοι καὶ στερεοὶ ὅπου δὲν ἠμπορεῖ νὰ βλάψῃ καθόλου ὁ νοητὸς ἐχθρὸς τὴν ψυχήν μας.

1) Selbst Jeremias in den Act. Würtemb. p. 79. Gleicherweise die cyprische Synode unter dem Patriarchen Germanus (vergl. Leo Allat. De occid. et orient. eccl. perpet. cons. c. 16. p. 12. 59.).

2) Denn wenn die Synod. Hieros. p. 449. sich auch auf Luc. 24, 49. dafür bezieht, so ist dies ja so gut und weniger als gar keine Schriftbegründung.

3) Ueber die beiden letzteren Punkte erklärt sich auch die Conf. orthod. p. 163.: *Ζητεῖται, ὅτι παρευθὺς μετὰ τὸ βάπτισμα νὰ χρίῃ ὁ ἱερεὺς τὸν βαπτιζόμενον εἰς τὰ διωρισμένα μέλη, ἐπιλέγων τὰ λόγια ἐκεῖνα· σφαργὶς δωρεᾶς πνεύματος ἁγίου, ἀμήν.*

4) Nach Catech. Rom. II, 6, 23.

lassen oder zu behalten[1]), wozu denn die Vollmacht eben die Priesterweihe ertheile; da nun vermittelst dieser durch gewisse Worte und äußere Zeichen vollbrachten Priesterweihe eine eigenthümliche Gnade mitgetheilt werde, so dürfe daher Niemand zweifeln, daß sie ein wahres Sacrament sei[2]). Es werde auch — bestimmt das Concil a. a. O. weiter — durch dies Sacrament ein unauslöschlicher Charakter eingeprägt, und kein Priester, wenn er ordentlich geweiht sei, könne daher je wieder in den Laienstand zurücktreten[3]);

---

1) Cap. 1.: „Sacrificium et sacerdotium ita Dei ordinatione conjuncta sunt, ut utrumque in omni lege exstiterit. Cum igitur in N. T. sanctum eucharistiae sacrificium visibile ex Domini institutione catholica eccl. acceperit: fateri etiam oportet, in ea novum esse visibile et externum sacerdotium, in quod vetus translatum est. Hoc autem ab eodem Domino Salvatore nostro institutum esse, atque apostolis eorumque successoribus in sacerdotio potestatem traditam consecrandi, offerendi, et ministrandi corpus et sanguinem ejus, nec non et peccata dimittendi et retinendi," („ad recte munere fungendum sacramentaque administranda" drückt es der Catech. Rom. II, 7, 34. allgemeiner aus), „sacrae litterae ostendunt, et catholicae eccl. traditio semper docuit." Vergl. dazu Can. 1.

2) Cap. 3.: „Cum scripturae testimonio (2 Tim. 1, 6. 7.), apostolica traditione et patrum unanimi consensu perspicuum sit, per sacram ordinationem, quae verbis et signis exterioribus perficitur, gratiam conferri: dubitare nemo debet, Ordinem esse vere et proprie unum ex septem sanctae eccl. sacramentis." Vergl. dazu Can. 3. — Wenn nun aber „um der Würde des Priesterthums willen" („quo dignius et majori cum veneratione exerceri posset" Conc. Trid. l. c. Cap. 2.) katholischerseits eine siebenfache Abstufung unter den Geistlichen, eine siebenfache clericale Weihe (die eigentlich priesterliche als die höchste dieser sieben, die Hierarchie in ihrer Gliederung erhaltenden Weihen, und erst nach den sechs voraufgehenden Weihen ertheilt) angenommen wird, so mußte natürlich die Frage entstehen, bis zu welchem Grade nun des Clericats die Weihe ein Sacrament sei, und diese Frage beantwortet dann Bellarmin. Sacram. c. 5 sqq. dahin: „Convenit inter omnes catholicos, ordinem presbyterorum esse vere ac proprie sacramentum . .; de diaconis valde probabile et omnino tenendum est . ., licet id non sit certum ex fide . .; de subdiaconatu non est tanta certitudo, quanta de diaconatu; nam nec in scripturis de eo fit mentio, nec ejus ordinatio habet manus impositionem, nec subdiaconi ministrant eucharistiam aut alia facere possunt quae diaconi, et denique non pertinent proprie ad hierarchiam" („quae constat ex episcopis, presbyteris et ministris" Conc. Trid. l. c. Can. 6.), „nisi ut ministri hierarcharum; est tamen valde probabile, etiam hunc ordinem esse sacramentum . .; de minoribus ordinn. minus probabile est . ., quam de subdiaconatu . . Absolute tamen probabilior sententia est, quae ordines omnes sacramenta esse docet, quam ea, quae id negat."

3) Cap. 4.: „Quoniam vero in sacramento ordinis, sicut et in baptismo et

übrigens sei die Spitze des Priesterthums der Episcopat[1]), und nur ein Bischof könne die Priesterweihe vollziehen[2]), irgend weltliche Behörde aber habe auf keine Weise wesentlich hiebei zu concurriren[3]); ꝛc. Daß mit alle dem die katholische Kirche der urchristlichen Idee von dem allgemeinen Priesterthum der Gläubigen[4]) ins Angesicht schlage, ist selbstverständlich, wenn das Trid. Concil nicht auch ausdrücklich zum Ueberfluß den Gegensatz ausspräche[5]).

---

confirmatione, character imprimitur, qui nec deleri nec auferri potest, merito sancta synodus damnat eorum sententiam, qui asserunt N. T. sacerdotes temporariam tantummodo potestatem habere, et semel rite ordinatos iterum laicos effici posse, si verbi Dei ministerium non exerceant" cet. Vergl. dazu Can. 4.

1) Nicht also für eine achte clericale Weihe, von der priesterlichen als der höchsten unter den sieben verschieden, gilt katholischerseits die episcopale, sondern auch der Bischof ist wesentlich nur Priester; was aber das Priesterthum zur stellvertretenden Vollziehung der Opfergegenwart Christi nur als Amt für die einzelne Gemeine, das ist der Episcopat oder des Priesterthums Spitze in Nachfolge des Apostelamts als Amt für die Kirche im Großen und Ganzen.

2) Conc. Trid. l. c. Cap. 4.: „Proinde sacros. synodus declarat, praeter ceteros ecclesiasticos gradus episcopos, qui in apostolorum locum successerunt, ad hunc hierarchicum ordinem praecipue pertinere, et positos, sicut idem apostolus ait, a Spiritu S. regere ecclesiam Dei, eosque presbyteris superiores esse, ac sacramentum confirmationis conferre, ministros ecclesiae ordinare, atque alia pleraque peragere ipsos posse, quarum functionum potestatem reliqui inferioris ordinis nullam habent." Vgl. dazu Can. 7.: „Si quis dixerit, episcopos non esse presbyteris superiores, vel non habere potestatem confirmandi et ordinandi, vel eam, quam habent, illis esse cum presbyteris communem . . , anathema sit." — Die Art und Weise der Priesterweihe selbst beschreibt nach authentischen Quellen kurz Karsten Popul. Symbolik. H. 1. Röm. kath. Kirche. 1860. S. 146 ff.

3) „Docet insuper sacros. synodus — fährt noch Conc. Trid. l. c. Cap. 4. nach den Anm. 2. angeführten Worten fort —, in ordinatione episcoporum, sacerdotum et ceterorum ordinum nec populi, nec cujusvis secularis potestatis et magistratus consensum sive vocationem sive auctoritatem ita requiri, ut sine ea irrita sit ordinatio" cet.

4) Wonach ein Apostel Petrus und Johannes (1 Petr. 2, 5. 9.; Apok. 1, 6.) alle Gläubigen ein ἱεράτευμα ἅγιον, βασίλειον ἱεράτευμα, nennen, und Paulus in allen seinen Gemeinbriefen mit all seinem Lehren, Mahnen, Grüßen stets promiscue an die ganzen Gemeinen, nicht etwa durch den hierarchisch priesterlichen Canal des Amtes hindurch, sich richtet.

5) Das Conc. Trid. l. c. cap. 4. (unmittelbar nach den S. 648. Anm. 3. angeführten Worten) in einer ja freilich ohne Zweifel absichtlich den Gegensatz carrikirenden Weise erklärt: „Quodsi quis omnes Christianos promiscue N. T.

An Tiefe wahren Respekts vor dem Amte, das Vergebung der Sünde predigt, bleibt nun auch die lutherische Kirche nicht hinter der katholischen zurück[1]), wiewohl sie — im Vollbewußtseyn der gleichen Rechtfertigung Aller allein in Jesu Blute und des gleichen Zutritts Aller zu dem einigen Hohenpriester[2]) — gründlich alle hierarchischen Mißbräuche davon abscheidet[3]). Sie setzt in diesem Sinne an die Stelle der sacramentlichen Priesterweihe die feierliche Ordination ihrer rite berufenen und damit eingesetzten Geistlichen durch Handauflegung ohne allen eigentlichen Charakter des Sacraments[4]), indem sie zugleich an und für sich nicht

sacerdotes esse, aut omnes pari inter se potestate spirituali praeditos affirmet, nihil aliud facere videtur, quam ecclesiasticam hierarchiam, quae est ut castrorum acies ordinata, confundere", und die Phalanx der Hierarchie wird ja allerdings durch jene apostolische Anschauung gründlichst durchbrochen und verwirrt.

1) Vgl. oben §. 59. S. 488. und unten §. 73.

2) Das aber nur besagt eben das allgemeine Priesterthum aller.

3) Mehr hierüber erst unten §. 73. — Nur das Eine und Einzelne sei hier schon bemerkt, daß denn demgemäß auch die lutherische Praxis nicht (mit der römischen Kirche) ausschließlich dem Clerus, sondern auch (nur fern grundsätzlich von der reformirterseits häufigen, ja selbst bezugsweise charakteristischen Vereinigung des Kirchlichen und Politischen, sei es zu unnatürlicher Coalition oder zu fanatischer Opposition) der ordentlichen weltlichen Obrigkeit (als „guter göttlicher Ordnung" Augsb. Conf. Art. 16.; vergl. Apol. C. A. art. 4. p. 256.: „Legitimae politiae vere sunt ordinatio Dei, et retinentur ac defenduntur a Deo adv. diabolum", und Tract. de potest. cet. p. 350. ed. H., wonach selbst die reges et principes als praecipua membra ecclesiae „oportet consulere ecclesiae et curare, ut errores tollantur et conscientiae sanentur") eine, ob immerhin auch nur negativere Theilnahme bei der Ordination beilegt; wie sie denn überhaupt der ganzen Kirche als solcher — wozu ja freilich auch die weltliche Obrigkeit gehört —, und zwar unentreißbar und unveräußerlich, das Berufungsrecht rc. ihrer Diener anheimgibt („Ubicunque est ecclesia, ibi est jus administrandi evangelii. Quare necesse est ecclesiam retinere jus vocandi, eligendi et ordinandi ministros. Et hoc jus est donum proprie datum ecclesiae, quod nulla humana auctoritas ecclesiae eripere potest" Tract. de potest. cet. episcc. p. 353.).

4) Indeß sträubt sich die Apol. A. C. art. 7. p. 201. dabei nicht eben heftig gegen sacramentlichen Namen (s. die Stelle oben S. 488.: „Si ordo de ministerio verbi intelligatur, non gravatim vocaverimus ordinem sacramentum; nam ministerium verbi habet mandatum Dei et habet magnificas promissiones . . Ac prodest, quantum fieri potest, ornare ministerium verbi omni genere laudis adversus fanaticos homines"), was entschieden die reformirte Conf. Helv. II. cap.

blos Bischöfen, sondern (in der Noth) auch jedem ihrer Pastoren schlechthin das Ordinationsrecht zuspricht[1]).

Hinsichtlich der Priesterweihe (χειροτονία) stimmt die griechische Kirche im Wesentlichen ganz mit der r. katholischen überein[2]).

3. Ueber das angebliche Sacrament der Ehe erklärt die römisch-katholische Kirche in ihren Hauptbestimmungen (gemäß den Erklärungen der 24. Session des Tridentiner Concils in Vergleichung mit anderen Symbolstellen) sich folgendermaßen: Zuvörderst ist die Ehe ebenfalls ein Sacrament; denn sie ist von Christo angeordnet, mit besonderer Gnadenverheißung ausgestattet, und wird auch vom Apostel Paulus Sacramentum genannt[3]). Die

---

19. thut („non sacramentum"), die ohnehin der Ordination eine zweideutigere Form gibt („ordinentur a senioribus" cap. 18.; vgl. unt. bei §. 73.).

1) Der den Schmalkaldischen Artikel angefügte Tractat (von dessen Bestimmung hier die anglicanische Episcopalkirche katholisirend wesentlich abweicht) erklärt de potestate et jurisd. episcopor. p. 352.: „Cum jure divino non sint diversi gradus episcopi et pastoris" (vgl. kurz zuvor das „omnibus, qui praesunt ecclesiis, sive vocentur pastores, sive presbyteri, sive episcopi"), „manifestum est, ordinationem a pastore in sua ecclesia factam jure divino ratam esse"; wiewohl derselbe dann — ein altchristliches Institut aufrichtig respectirend — doch nicht ohne Noth der ordentlichen bischöflichen, oder der sie vertretenden, Aufsicht sich entziehen will, sondern nur, wie es unmittelbar darauf heißt: „Cum episcopi ordinarii fiunt hostes ecclesiae, aut nolunt impertire ordinationem, ecclesiae retinent jus suum." Vgl. auch §. 73. gegen Ende.

2) Vgl. Conf. orthod. p. 173. (ἡ ἱερωσύνη ὁποῦ εἶναι μυστήριον, διετάχθη τοῖς ἀποστόλοις ἀπὸ τὸν Χριστὸν, καὶ διὰ τῆς ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν αὐτῶν μέχρι τῆς σήμερον γίνεται ἡ χειροτονία, κ. τ. λ.) und Jerem. in den Act. Würtemb. p. 78. 241.

3) Sess. 24.: „Doctrina de sacramento matrimonii": „Gratiam, quae naturalem amorem perficeret et indissolubilem unitatem confirmaret, conjugesque sanctificaret, ipse Christus, venerabilium sacramentorum institutor atque perfector, sua nobis passione promeruit; quod Paulus ap. innuit dicens: Viri diligite uxores vestras, sicut Chr. dilexit ecclesiam et se ipsum tradidit pro ea, mox subjungens [Eph. 5, 32.]: Sacramentum [μυστήριον] hoc magnum est; ego autem dico in Christo et in ecclesia. Cum igitur matrimonium in lege evangelica veteribus connubiis per Christum gratia praestet, merito inter novae legis sacramenta annumerandum sancti patres nostri, concilia et universalis ecclesiae traditio semper docuerunt" cet. Vgl. ib. Can. 1.: „Si quis dixerit, matrimonium non esse vere et proprie unum ex septem legis evangelicae sacramentis a Christo Domino institutum, sed ab hominibus in ecclesia inventum, neque gratiam conferre: anathema sit."

besonderen Gnadengaben der Ehe sind: Kindererzeugung, gegenseitiges inniges Vertrauen, und unauflösliche Verbindung der Ehegatten [1]. Demgemäß erklärt denn die Kirche auch jede eigentliche Ehescheidung (divortium), wobei dem schuldlosen Theile, selbst im Falle des Ehebruchs, die Wiederverheirathung zustehe, für unzulässig [2]; nur eine separatio der Eheleute wird gestattet. Dabei gelten die alttestamentlichen Eheverbote auch gegenwärtig noch, mit dem kirchlichen Rechte, noch weitere Verordnungen über diesen Punkt zu geben [3], ein Recht, welches die Kirche insbesondere durch Feststellung auch geistlicher Verwandtschaften geübt hat [4]. Den

---

1) „Primum matrimonii bonum — sagt der Catech. Rom. II, 8, 23 sqq. (fast ganz wörtlich mit dem Florentiner Concil 1439 [Mansi XXXI, 1058.] übereinstimmend) — est proles . . (suscipienda et educanda ad cultum Dei). Sequitur fides . . , fidelitas quaedam, qua mutuo vir uxori et uxor viro se obstringit . . Tertium bonum sacramentum appellatur, vinculum scilicet matrimonii, quod nunquam dissolvi potest“ cet.

2) „Matrimonii perpetuum indissolubilemque nexum“ schärft schon Conc. Trid. Sess. 24. Doctr. de sacr. matr. unbedingt in den Anfangsworten ein, und ib. Can. 7. setzt fest: „Si quis dixerit, ecclesiam errare, cum docuit et docet juxta evangelicam et apostolic. doctrinam, propter adulterium alterius conjugum matrimonii vinculum non posse dissolvi, et utrumque, vel etiam innocentem, qui causam adulterio non dedit, non posse, altero conjuge vivente, aliud matrimonium contrahere, moechari que eum, qui dimissa adultera aliam duxerit, et eam, quae dimisso adultero alii nupserit: anath. sit.“ „Si enim matrimonium — so erklärt sich dann der Catech. Rom. II, 8, 25. —, ut sacramentum est, Christi conjunctionem cum ecclesia signat, necesse est, ut Christus se nunquam ab ecclesia disjungit, ita uxorem a viro, quod ad matrimonii vinculum attinet, separari non posse,“ nachdem derselbe Cat. Rom. II, 8, 20 sq. bezeugt hatte: „Christi testimonio (Matth. 19, 9.) facile comprobatur, nullo divortio vinculum matrimonii dissolvi posse,“ indem er darauf im Einzelnen die Vortheile dieser katholischen Weise ausführt.

3) Ueber dieselben handeln mehrere einzelne Capitel des „Decretum de reformatione matrimonii“ in der 24. Sess. des Conc. Trid.

4) Am eben angef. O. Cap. 2. wird so das Eheverbot derer ausgesprochen, „inter quos cognatio spiritualis contrahatur.“ — Dagegen sind über s. g. gemischte Ehen (Ehen zwischen Katholiken und Nichtkatholiken), welche natürlich die katholische Kirche bei ihrer Lehre von der Kirche, wie von der sacramentlichen Eigenschaft der Ehe, nicht gutheißen kann — am allerwenigsten (bis zur Verweigerung katholischer Einsegnung) die ohne das Versprechen katholischer Erziehung aller Kinder eingegangenen —, katholischerseits nicht sowohl symbolisch kirchliche (in welcher Beziehung eigentlich nur der 72. Canon des ökum. Concils

Geistlichen endlich ist (inconsequent und unbillig genug bei der sacramentlichen Eheanschauung, zugleich auch hell schriftwidrig, obgleich nicht ohne traditionell fünfhundertjährige, ja theilweise noch viel ältere Autorität) gänzlich die Theilnahme am Ehe-Sacramente untersagt[1].

Auch die lutherische Kirche nun erkennt in der Ehe ein göttliches Institut[2]; für ein Sacrament im eigentlichen Sinne aber läßt sie dieselbe doch mit nichten gelten[3], so hoch mit geschichtlichem Grunde[4] sie auch von jeher die kirchliche Einsegnung gehalten hat[5]. Die verbotenen Verwandtschaftsgrade respectirt

---

zu Constantinopel 680 anzuführen seyn würde), als vielmehr nur individuell päbstliche Bestimmungen vorhanden, durch welche sie verpönt werden.

1) Conc. Trid. Sess. 24. Sacr. matr. Can. 9.: „Si quis dixerit, clericos in sacris ordinibus constitutos vel regulares castitatem solemniter professos posse matrimonium contrahere contractumque validum esse, non obstante lege ecclesiastica vel voto, et oppositum nil aliud esse, quam damnare matrimonium; posseque omnes contrahere matrimonium, qui non sentiunt se castitatis, etiamsi eam voverint, habere donum: anathema sit, cum Deus id recte petentibus non deneget, nec patiatur, nos supra id, quod possumus, tentari." (Mit dem Cölibat im Allgemeinen ist so dann übrigens auch die Tonsur insbesondere — eine auf dem hinteren Theile des Hauptes rund geschorene Platte — vom Mönchsthum zum kathol. Clerus übergegangen, und zwar bereits im 5. Jahrhundert, obgleich dieselbe, nachdem sie lange als Vorbereitung zum Empfange der geistlichen Weihen für erforderlich gegolten, neuerlich vielfach außer Gebrauch gekommen ist.)

2) Vgl. Conf. Aug. art. 27. p. 33 sq.; Apol. C. A. art. 11. p. 238.; Cat. maj. praecept. 6. p. 455. (Aehnlich auch die reformirte Kirche; vgl. Conf. Helv. I. art. 27.; Helv. II. c. 29.)

3) „Matrimonium — sagt die Apol. C. A. art. 7. p. 202. — non est primum institutum in N. T., sed statim initio, creato genere humano. Habet autem mandatum Dei, habet et promissiones, non quidem proprie ad N. T. pertinentes, sed magis pertinentes ad vitam corporalem; quare si quis volet sacramentum vocare, discernere tamen a prioribus illis debet, quae proprie sunt signa N. T. et sunt testimonia gratiae et remissionis peccatorum." (Aehnlich, nur entschiedener gegen irgend sacramentliche Bezeichnung, auch reformirte Symbole; vgl. Conf. Helv. II. c. 19.; auch Calvin. Instit. IV, 19, 34 sqq.).

4) Schon in den frühsten Zeiten hat sich ja die Kirche beim Schluß der Ehe irgendwie frei betheiligt (Ignat. ep. ad Polyc. c. 5.; Tertullian. de monog. c. 11, de pudic. c. 4., ad ux. II, 8.).

5) Luthers Traubüchlein, in welchem eine Art von Normalform für kirchliche Einsegnung gegeben wird, ist ja selbst ein Anhang des Katechismus und

dieselbe in evangelischer Besonnenheit und Freiheit[1]), zum wenigsten indeß natürlich ohne alle neue Zuthat s. g. geistlicher Verwandtschaft[2]). Ehescheidung duldet sie in der durchs N. T. (bei Ehebruch und böslicher Verlassung[3])) bestimmten Richtung[4]). Wie

---

ein Bestandtheil des Concordienbuchs geworden. Gleichwohl wird lutherischerseits keinesweges die Nothwendigkeit solch einer kirchlichen Einsegnung behauptet, wie denn Luther selbst im Vorwort zum Traubüchlein, „weil die Hochzeit und Ehestand ein weltlich Geschäfte," sich nur dahin ausspricht: „So man von uns begehret für der Kirchen oder in der Kirchen sie zu segnen, über sie zu beten oder sie auch zu trauen, sind wir schuldig dasselbige zu thun." (Ebenso erklärt später J. Gerhard Loci theol. XV, 396.: „Benedictio sacerdotalis non requiritur ad rei ipsius, conjugii scilicet, essentiam, sed ad publicum ejus testimonium" cet., „ut hac ratione, wie er p. 466. hinzusetzt, matrimonium conjugum coram facie Dei, angelorum et ecclesiae confirmetur ipsique per preces Deo consecrentur et divinam benedictionem in conjugio suo sperare possint.") — Noch weit entschiedener freilich und absoluter, während doch sonst in katholischer Anschauung Priester und priesterliche Handlungen das Sacrament constituiren, gilt den (älteren) orthodox katholischen Theologen die kirchliche Einsegnung als ein Indifferentes, wie ihnen denn auch nur die Brautleute als eigentliche ministri sacramenti erscheinen; vgl. Bellarmin. matrim. sacr. 1, 6.

1) Nicht wenige alte lutherische Kirchenagenden in voller Strenge; s. z. B. die „Kirchenagenda für die Prediger in der Graff- und Herrschafft Mansfeld" vom J. 1580. S. 40—50.: „Von den zugelassenen und verbottenen Gradibus im Ehestande."

2) Hat gegen die Aufstellung geistlicher Verwandtschaften als Ehehinderungsgründe doch selbst auch schon ein Apostel der Deutschen Bonifacius sich energisch erklärt, epist. 40. ed. Würdtw. („quia nullatenus intelligere possum, quare uno loco spiritualis propinquitas in conjunctione carnalis copulae tam grande peccatum sit, quando omnes in sacro baptismate Christi et ecclesiae filii et filiae, fratres et sorores esse comprobemur") — „sintemal (wie Luther in der Pred. vom ehelichen Leben dann interpretirt und commentirt) alle getaufte Weiber aller getauften Männer geistliche Schwestern sind, durch innerliche Taufe, Sacrament, Glauben, Geist, Herrn, Gott und ewiges Erbe."

3) Vgl. G. C. A. v. Harleß Die Ehescheidungsfrage, eine erneute Untersuchung der neutestamentlichen Schriftstellen. Stuttg. 1861.

4) Doch enthalten hierüber die Symbole nichts Vollständiges. Nur im Allgemeinen heißt es in dem den Schmalk. Artt. angefügten Tract. de pot. et jurisd. episcc. p. 355.: „Injusta est traditio, quae prohibet conjugium personae innocenti post factum divortium." Ausführlicher erklärt sich dann die Conf. Saxon. p. 80.: „De divortiis firmissime tenetur regula, peccare eos, qui vel adulterio vel desertione initium faciunt distractionis et adulteri et adulterae, et desertores et desertrices condemnamus voce docentium in ecclesiis et judicum in consistoriis, et a magistratibus severe puniuntur. Sed personae innocenti, cum re cognita pronuntiatur esse

jedem ihrer Glieder, so gibt sie endlich heller Schrift gemäß, wennschon nicht ohne anderweite Beachtung apostolischen Rathes, Ehe oder Nichtehe auch ihren Geistlichen frei [1]).

---

libera, non prohibetur conjugium, ut Deum invocare et pie vivere possit. Haec nostra consuetudo et cum veteri ecclesia congruit.“ Vergl. auch Conf. Würtemb. p. 120. und ausführlich Chemnit. Exam. Conc. Trid. II, 14. p. 600 sqq. (Die leichtsinnige Praxis der neueren Zeit hat dann freilich die protestantische Ehescheidungsgestattung an nicht wenigen Orten ins leidigste Extrem der Laxheit getrieben.) — Merkwürdig ist übrigens der einzige Fall, welchen die authentischen lutherischen Symbole als einen solchen ausdrücklich anführen, wo keine Ehescheidung statt finden dürfe, indem die Form. Conc. art. 12. p. 625. es als anabaptistischen (überhaupt also einseitig subjectiv gläubigen, schwärmerischen) Irrthum verwirft, „quod conjugibus propter diversam religionem divortium facere, et cum alia persona, quae in religione non dissentiat, matrimonium contrahere liceat.“ Von solcher Verpönung der Ehescheidung um verschiedener Religion willen ist inzwischen positive Empfehlung des Eingehens von s. g. gemischten Ehen immer noch himmelweit verschieden. Zwar will ja Luther selbst (Predigt vom ehelichen Leben vom Jahr 1522, Werke Lpz. A. Th. XXII. S. 198 ff.) gemischte Ehen zugelassen wissen („Darum wisse, daß die Ehe ein äußerlich leiblich Ding ist. Wie ich nun mag mit einem Heiden, Juden, Türken, Ketzer essen, trinken, schlafen, gehen, also auch mit ihm ehelich werden und bleiben, und kehre dich an der Narren Gesetze, die solches verbieten, nichts“); billigen aber, daß mit Befestigung einer Trennung im Höchsten und Heiligsten ein „uni verae religioni addictus conjux“ mit Wissen und Willen eine solche eingehe, (wogegen die reformirte Praxis nach Maaßgabe ihres extremisch innerlichen Kirchenbegriffs sich freilich toleranter zeigt), hat die lutherisch-kirchliche Theologie doch in keiner Weise können (s. J. Gerhard Loci theol. T. VII. de conjugio §. 388.); wesentlich so wenig, als die katholische Kirche, wenngleich aus unendlich innerlicherem Grunde.

1) „Nos — sagt die Apol. C. A. art. 11. de conjugio sacerdotum p. 237. — legem de coelibatu, quam defendunt adversarii, ideo non possumus approbare, quia cum jure divino et naturali pugnat, et ab ipsis canonibus conciliorum dissentit, et constat superstitiosam et periculosam esse. Parit enim infinita scandala, peccata et corruptelam publicorum morum;“ und die Schmalk. Artt. Th. 3. Art. 11. Von der Priester Ehe p. 334 sqq.: „Daß sie die Ehe verboten, und den göttlichen Stand der Priester mit ewiger Keuschheit beschweret haben, des haben sie weder Fug noch Recht gehabt, sondern haben gehandelt als die entechristischen, tyrannischen, verzweifelten Buben, und damit Ursach gegeben allerlei erschrecklicher, greulicher, unzähliger Sünde der Unkeuschheit, darinnen sie denn noch stecken . . Darum wollen wir in ihren leidigen Cölibat nicht willigen, auch nicht leiden, sondern die Ehe frei haben, wie sie Gott geordnet und gestiftet hat, und wollen sein Werk nicht zerreißen noch hindern, denn St. Paulus sagt 1 Tim. 4., es sei eine teufelische Lehre.“ Dieselben Grundsätze, wie-

In der **griechischen Kirche** gilt die Ehe ebenso, wie in der röm. katholischen, für ein Sacrament[1]), nicht aber, wie in jener, für absolut unauflöslich, sondern Ehebruch, und zwar er allein, ist ihr[2]) ein gültiger Scheidungsgrund[3]). Dagegen nimmt mit den verbotenen Verwandtschaftsgraden, und namentlich auch mit der geistlichen Verwandtschaft der Gevattern, es die griechischen Kirche ebenso genau wie die römische. Eigenthümlich der griechische Kirche ist es, daß sie die zweite und dritte Ehe erschwert, die vierte aber gänzlich verbietet[4]), und eine noch auffälligere Verschiedenheit endlich der griechischen von der römischen Kirche findet in Betreff der **Priesterehe** statt, wobei erstere[5]) die Divergenz der letzteren und der evangelischen Kirche in mehrfacher exegetischer und praktischer Willkühr gewissermaßen, aber freilich mechanisch genug, vermittelt[6]).

---

wohl in aller Schonung und Milde, hatte schon zuvor die Augsb. Conf. selbst Art. 23. „vom Ehestande der Priester" ausgesprochen, und „auf das göttliche Wort und Gebot, dazu die Historien, daß die Priester ehelich gewesen, gegründet." — Im Wesentlichen ebenso erklärt sich auch die **reformirte Kirche**, (wobei indeß die Conf. Helv. II. c. 29. den gleißenden Zusatz macht: „Aptiores autem hi — qui coelitus donum habent coelibatus — sunt curandis rebus divinis, quam qui privatis familiae negotiis distrahuntur"), selbst auch die anglicanisch-bischöfliche („Art. Angl. 32.: „Episcopis, presbyteris et diaconis nullo mandato divino praeceptum est, ut aut coelibatum voveant, aut a matrimonio abstineant. Licet igitur etiam illis, ut ceteris omnibus Christianis, ubi hoc ad pietatem magis facere judicaverint, . . matrimonium contrahere").

1) Vergl. Conf. orthod. p. 183.; Metroph. Critop. Conf. c. 12. p. 114 sqq.; Jerem. Act. Würtemb. p. 78. 80. 241. — Deshalb segnet denn auch die griech. K. im Allgemeinen keine **gemischte** Ehe ein, und in der russisch griechischen insbesondere ist wenigstens griechische Erziehung aller Kinder reichsgesetzlich geboten.

2) Mit der griechischen Kirche aber kommen dann in diesem Punkte auch die **Mennoniten** überein (Ris Confess. art. 39.).

3) Vergl. Metroph. Critop. Conf. c. 13. p. 116.: *Μένουσι* (die Copulirten) *τοῦ λοιποῦ ἀδιάσπαστοι ἀλλήλων, καὶ κατ' οὐδένα τρόπον δύνανται χωρηθῆναι, εἰ μὴ ἐπὶ λόγῳ πορνείας κατὰ τὸ εὐαγγέλιον.* — Gleichwohl ist die griechische **Praxis** doch aber in diesem Punkt dann ungemein lax (s. **Heineccius** Abbild. der alt. u. neuer. griech. K. Th. II. S. 393 f.).

4) S. Metroph. Critopul. Conf. c. 12. p. 117.

5) S. Metroph. Critopul. Conf. c. 11. p. 111. Vergl. Jerem. Act. Würtemb. p. 129.

6) In augenscheinlicher Mißdeutung der Stelle 1 Tim. 3, 2. nehmlich bestimmt die griechische Kirche, daß alle Geistliche verheirathet seyn **müssen**, nur

4. Die letzte Oelung endlich — behauptet die r. katholische Kirche — soll als Sacrament schon von Christus (Marc. 6, 13.) angedeutet, von dem Apostel (?) Jacobus aber, Jac. 5, 14 f., vollständig eingesetzt worden seyn[1]. Die Wirkung des Sacraments sei die Gnade des H. Geistes, welche die Ueberbleibsel der Sünde abwische, die Seele des Kranken im Vertrauen auf Gott stärke, und in einzelnen Fällen auch leibliche Gesundheit bewirke[2]. Verwaltet soll das Sacrament nur von Priestern und Bischöfen werden[3], und nur diejenigen sollen dasselbe empfangen,

---

mit Ausnahme der Klostergeistlichen und (der an sich so höchst inconsequenten Ausnahme) der höheren Cleriker, die aus den Klöstern hervorgehen, der Bischöfe, Erzbischöfe, Metropoliten und Patriarchen. Dabei verlangt die griechische Kirche dann ferner, daß ihre Priester keine Wittwe heirathen dürfen, sondern eine Jungfrau heirathen müssen; stirbt ihre Frau, so dürfen sie — nach wiederholter anderweiter und kaum minder klarer Mißdeutung von 1 Tim. 3, 2. — weder mit einer zweiten sich vermählen, noch (nur mit seltener Ausnahme) ihre Stelle behalten, sondern müssen als ἱερομόναχοι ihre übrige Lebenszeit in einem Kloster zubringen. Solche Ehegestattung (theils Ehegebietung, theils Eheverbot) wiegt ja denn kaum schwerer, als nacktes Eheverbot.

1) Das Conc. Trid. Sess. 14. in der Doctrina de sacramento extremae unctionis „declarat et docet, quod clementissimus Redemptor noster, qui servis suis quovis tempore voluit de salutaribus remediis adversus omnia omnium hostium tela esse prospectum, quemadmodum auxilia maxima in sacramentis aliis praeparavit, quibus Christiani conservare se integros, dum viverent, ab omni graviore spiritus incommodo possint; ita extremae unctionis sacramento finem vitae, tanquam firmissimo quodam praesidio, munivit“ cet. Hierauf fährt es fort Cap. 1.: „Instituta est autem sacra haec unctio infirmorum, tanquam vere et proprie sacramentum N. T., a Christo Domino nostro, apud Marcum quidem insinuatum, per Jacobum autem apostolum ac Domini fratrem fidelibus commendatum ac promulgatum“ cet. Dasselbe wiederholt sodann, die Negation anathematisirend, Can. 1.

2) „Res et effectus hujus sacramenti — sagt das Conc. Trid. l. c. Cap. 2. — illis verbis explicatur Jac. 5, 15. Res etenim haec gratia est Spiritus Sancti; cujus unctio delicta, si quae sint adhuc expianda, ac peccati reliquias abstergit, et aegroti animam allevat et confirmat, magnam in eo divinae misericordiae fiduciam excitando, qua infirmus sublevatus et morbi incommoda ac labores levius fert, et tentationibus daemonis, calcaneo insidiantis, facilius resistit, et sanitatem corporis interdum, ubi saluti animae expedierit, consequitur.“

3) Conc. Trid. l. c. Cap. 3.: „Ostenditur illic (Jac. 5.), proprios hujus sacramenti ministros esse ecclesiae presbyteros, quo nomine eo loco non aetate seniores aut primores in populo intelligendi veniunt, sed aut episcopi aut sacerdotes ab ipsis rite ordinati per impositionem manuum presbyterii.“

welche einerseits durch Krankheit in Todesgefahr schweben, und andererseits doch noch im Gebrauch ihrer Vernunft sind[1]). In einer Krankheit endlich soll es nur Ein Mal angewandt, beim Wiederkehren gefährlicher Krankheiten aber kann es auch wiederholt werden[2]).

Die lutherische Kirche spricht der betreffenden Handlung jedenfalls die Bedeutung als Sacrament ab[3]), wozu sie erst später gemacht worden sei, und hält auch dieselbe als leibliche Salbung nicht für eine für immer eingesetzte und nothwendige[4]). Sie gebraucht beziehungsweise an ihrer Statt bei Kranken außer geistlichem Zuspruch auch die Abendmahlsspendung (ohne daß aber in

1) „Declaratur etiam — heißt es Cap. 3. unmittelbar nach den in der vorigen Anm. angef. Worten weiter —, esse hanc unctionem infirmis adhibendam, illis vero praesertim, qui tam periculose decumbunt, ut in exitu vitae constituti videantur." Dasselbe sagt mit mehreren Worten der Catech. Rom. II, 6, 9, worauf er noch hinzufügt: „Omnes praeterea, qui rationis usu carent, ad hoc sacramentum suscipiendum apti non sunt; et pueri, qui nulla peccata admittunt, quorum reliquias sanare hujus sacramenti remedio opus sit; amentes item et furiosi, nisi interdum rationis usum haberent, et eo potissimum tempore pii animi significationem darent peterentque, ut sacro oleo ungerentur."

2) Das Conc. Trid. l. c. Cap. 3. bestimmt nur das Letztere. „Quodsi infirmi — erklärt dasselbe unmittelbar nach den Anm. 1. angef. Worten — post susceptam hanc unctionem convaluerint, iterum hujus sacramenti subsidio juvari poterunt, cum in aliud simile vitae discrimen inciderint." Ueber Beides dagegen spricht sich der Cat. Rom. II, 6, 11. dahin aus: „Observare oportet, una eademque aegrotatione, cum aeger in eodem vitae periculo positus est, semel tantum unguendum esse. Quodsi post susceptam hanc unctionem aeger convaluerit, quoties postea in id vitae discrimen inciderit, toties ejusdem sacramenti subsidium ei poterit adhiberi." — Die Statthaftigkeit der Wiederholung des Oelungssacraments war übrigens erst seit Petrus Lombardus in der Kirche behauptet worden; früher hatte man sich gegen die Wiederholung erklärt. Noch Goffridus Vindocinensis — um 1110 — opusc. IX. de iteratione sacramenti (Sirmondi Opp. T. III.) sagt: „Inunctio infirmorum magnum sacramentum est, id ideo nulla ratione iterandum."

3) Sie stellt dieselbe mit der Firmelung parallel in der Apol. C. A. art. 7. p. 201. (die Stelle s. oben Nr. 1. S. 645. Anm. 4.). Außerdem vergl. Conf. Würtemb. p. 121 sq. und Conf. Saxon. p. 82. — Mit der lutherischen Kirche stimmt dann wesentlich hier auch die reformirte überein; vergl. Conf. Helv. II. c. 19.; Declar. Thorun. p. 66.

4) Gleichwohl hat Luther in seinem Glaubensbekenntnisse (s. unten Anhang) doch auch eine Beibehaltung dieser Form auf Grund der Stellen Marc. 6. und Jac. 5., wenn nicht empfohlen, wenigstens zugelassen.

letzterem Falle die **reformirte Kirche** im Ganzen[1]) in ihrer einseitigen Abendmahlsbetrachtung ihr beipflichtete).

Der **griechischen Kirche**, welche die sacramentliche Oelung mit dem heiligen Oele (*εὐχέλαιον*) ebenfalls auf die Stellen Marc. 6. und Jacobi 5. begründet[2]), wesentlich einmüthig mit der röm. katholischen, ist das in diesem Bezug eigenthümlich, daß nicht blos Todkranke, sondern — allerdings schriftgemäßer —, wenn sie es verlangen, alle Kranke (und auch auf Verlangen mehrmals) gesalbt werden sollen[3]), und zwar zur Vergebung der Sünde und zum Heil der Seele, wie zur Wiederherstellung der Gesundheit des Leibes[4]).

Siebenter Abschnitt.

Von der Kirche[5]).

---

§. 71.

Allgemeines; und evangelische (wie zugleich sectirische) Lehre insbesondere.

Der gesammte Lehrbegriff der christlichen Kirchengemeinschaften schließt sich zusammen in der Lehre von der Kirche. Der evangelische Begriff geht aus von der innerlich geistigen Wesenheit der Kirche, als einer mittelst des Wortes Gottes und der Sacramente

---

1) Vergl. oben §. 69, 1. S. 625. Anm. 2. und §. 67. S. 606. Anm. 1.

2) S. Conf. orthod. p. 185 sq. Vergl. auch Metroph. Critopul. Conf. c. 13. p. 117 sqq. und Jerem. Act. Würtemb. p. 81. 242.

3) Metroph. Crit. l. c. p. 121.: *Οὐ μένομεν τὰ λοίσθια τοῦ κάμνοντος καὶ τότ᾽ εἰς ταύτην (χρίσιν) ἐρχόμεθα, ἀλλ᾽ ἔτι ἐλπίδας ἀγαθὰς ἔχοντες ὑπὲρ τῆς ὑγιείας ἐκείνου χρώμεθα τούτῳ τῷ μυστηρίῳ . ., ὥστε οὐχ ἅπαξ τοῦ βίου, ἀλλὰ καὶ πολλάκις ἔξεστι χρῆσθαι τούτῳ, καθὰ καὶ τοῖς ἰαματικοῖς φαρμάκοις τοσαυτάκις χρώμεθα, ὁσάκις νοσήσομεν.*

4) Conf. orthod. p. 186.: *Τὰ διάφορα καὶ καρποὺς, ὁποῦ γεννοῦνται ἀπὸ τὸ μυστήριον τοῦτο, ὁ ἀπόστ. Ἰάκωβος τοὺς ἑρμηνεύει, λέγων τὰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν ἢ σωτηρίαν ψυχῆς, ἔπειτα ὑγίειαν τοῦ σώματος. κ. τ. λ.*

5) Vergl. S. 458. Anm. 1.

geknüpften Gemeinschaft des Glaubens, der Liebe, des H. Geistes, die sich dann aber doch zugleich auch in äußerer Erscheinung leibhaftig gestalte; in dieser äußeren Erscheinung sei sie erkennbar eben an Wort und Sacrament, als den äußeren Bedingungen des Inneren, am Bekenntniß, dessen Lauterkeit und Einheit, eben in Wort und Sacrament, denn nun auch zu wahrer Einigkeit der Kirche selbst genüge. So also eine wesenhaft unsichtbare, in der Erscheinung jedoch unsichtbar-sichtbare Kirche, das Sichtbare die Erscheinung des Unsichtbaren, das Unsichtbare die Bedingung des Sichtbaren. — Der r. katholische Kirchenbegriff dagegen, im Wesentlichen mit Anschluß der griechischen Praxis, nimmt den Ausgang lediglich von der äußeren Erscheinung der Kirche, und zwar in einer bestimmten äußeren Gestalt; diese äußere Gestalt eben sei das Wesen der Kirche, das Innere nur das Zufällige und Abgeleitete. So also eine lediglich sichtbare Kirche, eine Verkörperung des Wesens der Kirche im Materiellen. — Gegenüber dem dann ein anderes Extrem, eine lediglich unsichtbare Kirche, die Auflösung, die Verflüchtigung des Wesens der Kirche im Spirituellen, dem Keime nach bezugsweise schon in der reformirten Kirche, ausgebildeter in den Secten. Gleich der evangelischen Kirche geht ja auch die reformirte aus von der inneren geistigen Wesenheit der Kirche; mit Ausschluß der anglicanischen aber bleibt sie nun auch, obschon in nicht folgerechter Entwicklung, hiebei eigentlich stehen, die Idee einer wirklichen geistig-leiblichen Kirche nur approximativ erfassend, theils — bezugs des prädestinatianischen Particularismus — nicht ohne inneren Widerspruch, theils auch selbst dann wieder — in wesentlicher Gleichstellung der Verfassung und Zucht mit Wort und Sacrament — nicht ohne extreme Uebertreibung. Denselben Grundbegriff von lediglich unsichtbarer Kirche schälen demnächst die Arminianer und dann auch die Socinianer mehr noch aus, während allein die Quäker, zum Theil auch die Mennoniten, ihn in Theorie wie Praxis zur Consequenz fortbilden (die Quäker bis zur Verwerfung alles Lehramts und Cultus), die Swedenborgianer dagegen den katholischen Materialismus an den reformirten Spiritualismus ankitten.

Die Kirche[1]) erscheint in der Schrift (1 Cor. 12, 27. 13.;

1) Seit sie mit dem ersten Pfingsten specifisch in die Welt eingetreten ist.

Eph. 1, 23.; 4, 12. 16.; 5, 30.; Col. 1, 18. 24.; 2, 19.; 3, 15.; Röm. 12, 5.) als der Leib Christi[1]), als die Gemeinschaft der Gläubigen an Christo dem Haupte und in ihm unter einander; — somit als Leib zwar ein in die Erscheinung Fallendes, Aeußerliches, als Christi, des auferstandenen und verklärten Christus, Leib aber ein wesenhaft Ueberirdisches, wesentlich Geistliches[2]). Diese geistliche Wesenheit oder Wesenhaftigkeit der Kirche jedoch — die geistliche Gemeinschaft ihrer Glieder im wahren Glauben an den Herrn, im H. Geist — hat, um in die Erscheinung zu treten, sich dann auch äußerlich leibhaftig zu offenbaren, im gemeinsamen wörtlichen und sacramentlichen Glaubensbekenntnisse[3]).

Wesentlich gerade so faßt nun eben die evangelische, die lutherische Kirche den Begriff der Kirche (als des „Corpus Christi" — Apol. A. C. art. 4. p. 145. 146.) auf. Sie geht im vollsten Selbstbewußtseyn lediglich aus von der innerlichen geistlichen Wesenheit der Kirche, und definirt sie unzweideutig Augsb. Conf. Art. 7. als „die Versammlung aller Gläubigen" („Congregatio sanctorum"), Art. 8. als „die Versammlung aller Gläubigen und Heiligen" („Congregatio sanctorum et vere credentium"), Apol. A. C. art. 4. p. 144. als die „Societas fidei et Spiritus Sancti in cordibus," und bald darauf p. 145. (stets in innigstem Connex mit dem „Sanctorum communio" im apostolischen Symbol) als die „Congregatio sanctorum, qui habent inter se societatem ejusdem evangelii seu doctrinae, et ejusdem Spiritus Sancti, qui corda eorum renovat, sanctificat et gubernat," und

1) Die Kirche — so drückt dies bestimmter Evers aus (Abh. über die Kirche, in der Zeitschrift für die lutherische Theologie 1844, 1. S. 80.) — „sind die durch den Heil. Geist vermittelst des lauteren Gotteswortes und der diesem gemäß verwalteten Sacramente zu Einem Leibe, dem Leibe Christi, als des Hauptes, in Einem Glauben und Bekenntniß und in Einer Liebe verbundenen Christen."

2) Σῶμα πνευματικόν (1 Cor. 15, 44.) —; daher denn auch die Kirche in Luthers Glaubensbekenntniß (s. unt. Anhang) Christi „geistlicher Leib" heißt.

3) Ein Glaubensbekenntniß (das wörtliche Bedingung des kirchlichen Organismus überhaupt, das sacramentliche des leiblichen insbesondere), welches ja allerdings seinem wahrhaftigen Wesen nach durch alle Jahrhunderte der Kirche eine im Inhalt einheitliche, im Ausdruck sich successiv entfaltende Continuität darstellen sollte, in Folge menschlicher Schwäche und menschlichen Irrthums aber in Divergenzen und damit in die Unterschiede von wahrer und falscher, rechtgläubiger und irrgläubiger Kirche gefallen ist.

p. 146. als den „populus spiritualis, non civilibus ritibus distinctus a gentibus, sed verus populus Dei, renatus per Spiritum S.“[1]). Nicht als ob gar keine Ungläubigen und Gottlosen in der Kirche wären, ein donatistischer Irrthum, von welchem vielmehr das gerade Gegentheil schon die Augsb. Conf. (Art. 8.) bekennt[2]); sondern in dem Sinne, daß nur die Gläubigen und in Christo Heiligen das wahre Wesen der Kirche ausmachen, während Ungläubige und Unheilige nur todte Glieder der Kirche sind[3]).

---

1) Dazu stimmt dann der Kleine Katech. beim 3. Artikel: „Ich gläube, daß ich nicht aus eigener Vernunft noch Kraft an Jesum meinen Herrn gläuben oder zu ihm kommen kann; sondern der H. Geist hat mich durchs Evangelium berufen, mit seinen Gaben erleuchtet, im rechten Glauben geheiliget und erhalten; gleichwie er die ganze Christenheit auf Erden berufet, sammlet, erleuchtet, heiliget, und bei J. Chr. erhält im rechten einigen Glauben," und der Große Katech. ebenda p. 498 sq.: „Die heilige christl. Kirche heißet der Glaube Communionem Sanctorum, eine Gemeinschaft der Heiligen, denn es ist Beides einerlei zusammengefasset, . . . d. i. eine Gemeine, darinnen eitel Heilige sind, oder noch klärlicher eine heilige Gemeine [„oder" — wie es an eben dieser Stelle kurz zuvor schon von der Kirche als solcher hieß — „aufs allerbeste und klärеste eine heilige Christenheit"] . . Das ist aber die Meinung und Summa . .: Ich gläube, daß da sei ein heiliges Häuflein und Gemeine auf Erden, eiteler Heiligen, unter einem Haupt Christo, durch den H. Geist zusammen berufen, in einem Glauben, Sinne und Verstand, mit mancherlei Gaben, doch einträchtig in der Liebe ohne Rotten und Spaltung. Derselbigen bin ich auch ein Stück und Glied, aller Güter, so sie hat, theilhaftig und Mitgenosse, durch den H. Geist dahin gebracht und eingeleibet, dadurch daß ich Gottes Wort gehört habe und noch höre, welches ist der Anfang hinein zu kommen" rc. — Natürlich, daß dann bei dieser Begriffsbestimmung die lutherische Kirche die Kirche auch nicht auf irgend ein gewisses Land irgend beschränken kann („Ich gläube eine katholische gemeine christliche Kirche, damit niemand denken möchte, die Kirche sei, wie eine andere äußerliche Policei, an dieses oder jenes Land . . gebunden, wie der Pabst von Rom sagen will, sondern daß gewiß wahr bleibt, daß der Haufe und die Menschen die rechte Kirche seyn, welche hin und wieder in der Welt — sparsi per totum orbem — von Aufgang der Sonnen bis zum Niedergang an Christum wahrlich gläuben" rc. deutsche Apol. d. A. C. Art. 4. (Rech. p. 146.) A. v. Weiß S. 182.; vergl. auch S. 664. Anm. 1.).

2) „Wiewohl die christl. Kirche eigentlich nichts anders ist, denn die Versammlung aller Gläubigen und Heiligen, jedoch, dieweil in diesem Leben viel falscher Christen und Heuchler seyn, auch öffentliche Sünder unter den Frommen bleiben, so sind die Sacramente gleichwohl kräftig. . . Derhalben werden die Donatisten und alle andere verdammt, so anders halten." Vergl. auch die letzte Luthersche Stelle S. 664. Anm. 1.

3) „Malos esse mortua membra ecclesiae" — Apol. C. A. p. 145.; „malos

Doch auch nicht etwas lediglich Inneres, Geistiges, Unsichtbares ist sonach die Kirche; vielmehr „die Versammlung aller Gläubigen, bei welchen das Evangelium rein gepredigt und die heiligen Sacramente laut des Evangelii gereichet werden" (Augsb. Conf. Art. 7.[1]); „societas fidei et Spiritus S. in cordibus, quae tamen habet externas notas, ut agnosci possit, videlicet puram evangelii doctrinam et administrationem sacramentorum consentaneam evangelio Christi" (Apol. C. A. art. 4. p. 144 sq.)[2]). Predigt des reinen Evangeliums und schriftgemäße Verwaltung der Sacramente — und dies nicht etwa nur äußerlich zufällig verbunden, vielmehr mit dem heiligen inneren Wesen, wie heiliger Leib mit heiliger Seele, aufs innigste vereint[3]) (die Seele als das wahrhaft Belebende des Leibes, der Leib als der Träger und das Organ der Seele) — sind also die Factoren der Leibhaftigkeit der Kirche, die Factoren der Erscheinung der Kirche in äußerer Sichtbarkeit; wo diese beiden Stücke, des innerlichen Glaubens Erscheinungen, wie Bedingungen, sich finden, da ist die Kirche in ihrer Erscheinung, ob dieselbe immerhin dann einerseits auch (wie Weizenacker das Unkraut) unwürdige und todte Glieder noch mit in sich schließe[4]), andererseits nicht überall durch dieselben äußeren Gebräuche und Verfassungen markirt werde. Denn — was dies

---

nomine tantum in ecclesia esse, bonos vero re et nomine" — ib. p. 146.; „cum [autem] definitur ecclesia, necesse est eam definiri, quae est *vivum* corpus Christi, item quae est nomine et re ecclesia" — ib.

1) „Congregatio sanctorum, in qua evangelium recte docetur et recte administrantur sacramenta."

2) In dieser Beziehung redet dann auch die Apol. l. c. p. 144. von einer „externa societas ecclesiae," oder einer „externa societas signorum ecclesiae, h. e. verbi professionis et sacramentorum."

3) Die Apol. C. A. art. 4. p. 145. gibt die tiefe biblische Begründung: „Paulus omnino eodem modo definivit ecclesiam Eph. 5., quod purificetur, ut sit sancta; et addit externas notas, verbum et sacramenta. Sic enim ait: Christus dilexit ecclesiam et se tradidit pro ea, ut eam sanctificet, purificans lavacro aquae per verbum, ut exhibeat eam sibi gloriosam ecclesiam" cet.

4) In diesem Sinne heißen in der Apol. C. A. art. 4. p. 146. „hypocritae et mali socii hujus verae ecclesiae secundum externos ritus," und wird es in der Form. Conc. art. 12. Sol. decl. p. 827. als anabaptistischer Irrthum verworfen: „non esse veram et christianam ecclesiam, in qua peccatores reperiantur."

Letztere betrifft — eben nur auf Einheit im Wort und Sacrament kommt es ja bei der äußeren Gestaltung wahrhaftiger Kirche an. „Dieses ist genug — sagt die Augsb. Conf. Art. 7. (und ähnlich Luther selbst an unzähligen Stellen[1])) — zu wahrer Einigkeit der christlichen Kirchen, daß da einträchtiglich nach reinem Verstand das Evangelium gepredigt und die Sacramente dem göttlichen Worte gemäß gereicht werden; und ist nicht noth zu wahrer Einigkeit der christlichen Kirchen, daß allenthalben gleichförmige Ceremonien, von den Menschen eingesetzt, gehalten werden (Eph. 4,

---

1) Z. B. Kirchenpostille Epistelpred. Dom. 17. p. Tr., Lpz. A. XIV, 332.: „Hiemit zeiget und lehret St. Paulus, was da ist die rechte christliche Kirche, und wobei man sie kennen soll: nehmlich daß nicht mehr ist, denn eine einige Kirche oder Gottes Volk auf Erden, die da hat einerlei Glauben, Taufe, einerlei Bekenntniß Gottes des Vaters und Christi ꝛc., und bei solchem einträchtiglich mit einander hält und bleibet . . . Darum heißt und ist diese Einigkeit der Kirchen nicht einerlei äußerlich Regiment, Gesetz oder Satzung und Kirchenbräuche haben und halten; wie der Pabst mit seinem Haufen fürgibt, . . sondern wo diese Einträchtigkeit des einigen Glaubens, Taufe ꝛc. ist. Daher heißt es eine einige, heilige, catholica oder christliche Kirche, daß da ist einerlei reine und lautere Lehre des Evangelii und äußerlich Bekenntniß derselben, an allen Orten der Welt und zu jeder Zeit, unangesehen, was sonst für Ungleichheit und Unterscheid des äußerlichen leiblichen Lebens oder äußerlicher Ordnungen, Sitten und Ceremonien sind. Wiederum welche diese Einigkeit der Lehre und Glaubens in Christo nicht halten, sondern daneben Trennung und Aergerniß anrichten, wie St. Paulus Röm. 16, 17. saget, durch ihre Menschenlehre und eigen erwählet Werk, darob sie streiten und als nöthig allen Christen gebieten zu halten, die sind nicht die rechte Kirche Christi, noch derselbigen Glieder, sondern Widerwärtige und Zerstörer.“ Vergl. ebenda Epistelpred. zu D. 18. p. Tr. S. 337 a.: „Summa wo das Wort bleibet, da bleibet gewißlich auch die Kirche . ., denn es müssen ja etliche seyn, die das Wort und Sacrament recht und rein haben. Wiederum bei welchen dieser Schatz, nehmlich das Wort . ., nicht ist, die können auch nicht seyn die christliche Kirche“ ꝛc. Ferner ebenda Evangelienpred. D. 20. p. Tr. S. 357 b.: „Die Kirche auf Erden, wenn man von der äußerlichen Gemeinschaft redet, ist eine solche Sammlung derer, so die rechte Lehre des Ev. von Christo hören, glauben und bekennen, und haben bei ihnen den H. Geist, der sie heiligt und in ihnen wirket durchs Wort und Sacrament; unter welchen gleichwohl sind etliche falsche Christen und Heuchler, die doch auch dieselbe Lehre einhelliglich halten, und Gemeinschaft der Sacramente und andere der Kirchen äußerliche Aemter haben.“ Und a. St. — Es leuchtet ja ein, wie weise und kräftig Luther in solchen Aussprüchen von der Kirche dieselbe allem Conflict nach Möglichkeit entzogen, und sie allen in der Möglichkeit liegenden äußeren Verhältnissen so angepaßt und fest gegründet hat.

4. 5.)[1];" „si modo — wie dann auch die Form. Conc. art. 10. Epit. p. 616. erklärt — in doctrina ejusqne articulis omnibus et in vero sacramentorum usu sit inter ecclesias consensus[2]." Nicht als wäre das Aeußere dabei nun ohne allen Werth, als trügen jene äußeren Dinge gar nichts bei zu kirchlicher Gemeinschaft; vielmehr legt ihnen die Apol. der A. C. ausdrücklich auch einen Werth, aber einen blos untergeordneten, bei[3]), und nur in Zeiten der Glaubensbedrängung steigert denselben die Form. Conc. ausdrücklich bis über und dann ja allerdings weit über die Grenze des Adiaphoristischen hinaus[4]).

---

1) „Et ad veram unitatem ecclesiae satis est consentire de doctrina evangelii et administratione sacramentorum. Nec necesse est ubique esse similes traditiones humanas, seu ritus aut ceremonias ab hominibus institutas." — Ebenso dann auch die Apol. C. A. art. 4. p. 146.: „Catholicam ecclesiam dicit (articulus ille in symbolo), ne intelligamus, ecclesiam esse politiam externam certarum gentium; sed magis homines sparsos per totum orbem, qui de evangelio consentiunt, et habent eundem Christum, eundem Spiritum S. et eadem sacramenta, sive habeant easdem traditiones humanas sive dissimiles."

2) Vollständig lautet die Stelle: „Credimus, docemus et confitemur, quod ecclesia alia aliam damnare non debeat, propterea quod haec vel illa plus minusve externarum ceremoniarum, quas Dominus non instituit, observet; si modo in doctrina cet. Hoc enim vetus et verum dictum est: Dissonantia jejunii non dissolvit consonantiam fidei." (Allerdings nun freilich wird dabei die Gemeinschaft in allen Glaubensartikeln, im ganzen Worte Gottes, gefordert; „denn — sagt Luther in e. Predigt v. 1532 über Eph. 6, 10 ff. Lpz. A. XI, 525. — wo der Teufel es dahin bringet, daß man ihm in Einem Artikel einräumet, so hat er gewonnen, und ist eben so viel, als hätt er sie alle . ., denn sie sind alle in einander gewunden und geschlossen, wie eine güldene Kette, daß, wo man Ein Glied auflöset, so ist die ganze Kette aufgelöset, und gehet Alles von einander." Vergl. seine Bemerk. zu Gal. 5, 9. ebend. S. 344.: „Darum habe deß keinen Zweifel, wenn du Gott in Einem Artikel verleugnest, so hast du ihn gewißlich in allen verleugnet. Denn er läßt sich nicht stückweis zertheilen in viel Artikel, sondern ist ganz und gar in einem jeden, und in allen zumal ein Gott.")

3) Die ecclesia — nach Apol. art. 4. p. 144. — „non est *tantum* societas externarum rerum ac rituum, sicut aliae politiae; sed *principaliter* (also nur principaliter) est societas fidei et Sp. S. in cordibus."

4) Die Form. Conc. art. 10. de ceremoniis ecclesiasticis, quae vulgo adiaphora seu res mediae et indifferentes vocantur, Epit. p. 615. erklärt zuvörderst einfach und nüchtern: „Credimus, doc. et conf., ecclesiae Dei ubivis terrarum et quocunque tempore licere . . ceremonias mutare, juxta eam rationem, quae ecclesiae Dei utilissima et ad aedificationem ejusdem maxime accommodata judi-

So hat denn die lutherische Kirche eine sichtbare Kirche construirt, indem und weil sie in ihrem Wesen eben lediglich eine unsichtbare ist, eine sichtbare Kirche also, deren Wesen mit nichten die sichtbare Form, sondern lediglich tiefes inneres Glaubensleben ist[1]); und mit Recht hält sie dann wie an jener nur unsichtbaren, so zugleich an solcher unsichtbar sichtbaren, geistig leiblichen Kirche fest. Derselbe Melanchthon, welcher in der Apol. C. A. art. 4. p. 148. bekennt: „Neque vero somniamus nos Platonicam civitatem, ut quidam impie cavillantur, sed dicimus existere hanc ecclesiam, videlicet vere credentes ac justos, sparsos per totum orbem," und der (nur nach dem Zusatze: „Et addimus notas puram doctrinam evangelii et sacramenta") von dieser Kirche denn sagt: „Haec ecclesia proprie est columna veritatis" („haec ecclesia sola dicitur corpus Christi" ib. p. 145.); derselbe bekennt in den Locis theol. (de ecclesia[2])) doch zugleich: „Quotiescunque de ecclesia cogitamus, intueamur coetum vocatorum, qui est ecclesia visibilis, nec alibi electos ullos esse somniemus, nisi in hoc ipso coetu visibili; nam neque invocari, neque agnosci Deus aliter vult, quam ut se patefecit, nec alibi se patefecit, nisi in ecclesia visibili, in qua sola sonat vox evangelii, nec aliam fingamus ecclesiam invisibilem et mutam."

Aus obiger Darstellung erhellet schon, wie sämmtliche lutherische Bekenntnißschriften (obgleich die Conc.-Form. nur mehr beiläufig in einigen Thesen gegen Rotten und Secten), vornehmlich die Conf. Aug.,

---

catur. Ea tamen in re omnem levitatem fugiendam et offendicula cavenda . . esse censemus," fährt dann aber doch mit gehobenem Accente fort: „Credimus, doc. et conf., quod temporibus persecutionum, quando perspicua et constans confessio a nobis exigitur, hostibus evangelii in rebus adiaphoris non sit cedendum (Gal. 5, 1.; 2 Cor. 6, 14.; Gal. 2, 5.) . . In tali enim rerum statu non agitur jam amplius de adiaphoris, sed de veritate evangelii et de libertate christiana sarta tectaque conservanda, et quomodo cavendum sit, ne manifeste idololatria confirmetur et infirmi in fide offendantur. In hujusmodi rebus nostrum certe non est, aliquid adversariis largiri, sed officium nostrum requirit, ut piam et ingenuam confessionem edamus, et ea patienter feramus, quae Dominus nobis ferenda imposuerit et hostibus verbi Dei in nos permiserit."

1) „Die real werdende Erlösung" — wie man es nicht unpassend neuerlich ausgedrückt hat.

2) Ed. Detzer I. p. 283.

die Apol. und der große Katechismus, und zwar wesentlich einmüthig, über den Begriff der Kirche sich äußeren. Genauer betrachtet, findet dann aber doch einiger Unterschied im Einzelnen in den einzelnen hier statt. Die Conf. Aug. (art. 7. 8. 12.) faßt kurz die wesentlichen Momente zusammen, und ihre Aussagen über das Wesen der Kirche reduciren sich auf die drei Sätze, daß diese die Gemeinschaft der Heiligen, der Gläubigen ist, daß sie als solche das Amt der Verwaltung der Gnadenmittel gemäß der Einsetzung Christi hat, und daß dieser Gemeinschaft in ihrer zeitlichen Gestaltung doch auch Böse beigemischt sind. Dieser heiligen Gemeinschaft werden dann noch die Eigenschaften beigelegt, daß sie unvergänglich und daß sie Eine ist, letzteres in Lehre und Sacrament. Das Eigenthümliche der Apol. liegt demnächst darin, daß sie die ideale Natur der Kirche mit aller Macht hervorkehrt und nach außen abgrenzt, im Unterschied dieser geistlichen Gemeinschaft von der bügerlichen des Staats, wie von der alttestamentlichen Oekonomie und auch von der externa politia der römischen Kirche, und endlich von dem regnum diaboli (s. Genaueres bei Eytel a. a. O. Zeitschr. f. d. luth. Theol. 1858, 1. S. 75 ff.). Wiewohl aber so in der Apol. die geistige Natur der Kirche mit größtem Nachdruck sich geltend macht, so wird darum ihr Wesen doch nicht ohne Weiteres verinnerlicht, vielmehr auch auf die äußeren objectiven Medien (die externas notas) großes Gewicht gelegt. Die Schmalkaldischen Artikel sodann bezeichnen die Kirche ganz kurz als die heiligen Gläubigen, deren Heiligkeit auf dem Wort und Glauben beruhe unter dem einen Haupte Christus, woneben dann der Tractat besonders die evangelische Auffassung des Verhältnisses zwischen dem kirchlichen Individuum und der kirchlichen Gesammtheit (in ihrem Gegensatze gegen die römisch katholische Anschauung) darlegt bei ebenfalls stark betonter geistlicher Natur der Kirche. Der kleine Katechismus betrachtet die Kirche nach zwei Seiten, nach ihrem eignen Lebensquell im Heiligen Geist, wie nach den Heilsgütern, welche sie spendet. Dieselben beiden Gesichtspunkte finden endlich auch im großen Katechismus ihre Berücksichtigung. Daneben kommt dann hier auch die Auffassung der Kirche als der Gemeinschaft im Heil. Geiste zu ihrem vollen Rechte. Vorwiegend aber wird hier die Kirche nicht von der Seite angesehen, wonach sie Gemeinschaft, sondern von der, wonach sie Organ des Heil. Geistes, Vermittlerin der Heiligung ist, womit denn die beiden Grundbestimmungen im Begriff der Kirche, welche uns schon in der Aug. begegnen, in der Apologie aber (sofern sie die

reine Lehre und rechte Verwaltung der Sacramente gegenüber der congregatio sanctorum nur als externas notas bezeichnet) noch ziemlich neben einander stehen, organisch verbunden werden. „Der Heil. Geist treibt sein Werk ohne Unterlaß bis auf den jüngsten Tag, dazu er verordnet eine Gemeine auf Erden, dadurch er Alles redet und thut" (artt. Sm. p. 502. ed. H.). So erscheint die Kirche nicht blos als Seyn, sondern vorherrschend als Kraft, als sich selbst stärkende, erneuende und erweiternde Lebensthätigkeit, wodurch denn auch Wort und Sacramente in organischen Zusammenhang mit der Gemeinschaft der Gläubigen gebracht werden, die sich wesentlich durch sie bethätigt, und so bildet die Kirche „die Mutter, so einen jeglichen Christen zeuget und trägt durch das Wort Gottes" (p. 497.). Wird in der Apologie hauptsächlich der dogmatische Begriff der Kirche beleuchtet und im Tractat die kirchenrechtliche Frage erörtert, so faßt der große Katechismus die Sache praktisch ethisch, und schließt sie gewissermaßen so ab [1]).

Nicht in gleicher Bestimmtheit, wie über Begriff und Wesen der Kirche, sprechen dann allerdings die lutherischen Bekenntnisse sich auch über die concreten Erscheinungsformen der Kirche aus. Der Kirche in ihrer Allgemeinheit, der gesammten Christenheit, stellen indeß klar genug die Einzelgemeinen sich gegenüber, der ecclesia die ecclesiae als Localkirchen, und was das evangelische Bekenntniß über die einzelnen urtheilt, ist — wenn auch nicht überblickt concentrirt — doch unschwer zu entziffern [2]).

---

1) Denn allerdings als vollendender Abschluß muß es ja erscheinen, Wort und Sacrament nicht blos schlechthin als externas notas neben die innere Wesenheit des Leibes Christi zu setzen, sondern zugleich auch als innerste Lebensvermittler des Leibes Christi zu betrachten.

2) Natürlich kann das lutherische Bekenntniß die Prädicate des wahren Kirchenbegriffs insbesondere der eigenen Kirchen-Gemeinschaft nicht versagen. So werden denn Formul. Concord. Epit. init. p. 571. von der hier bekennenden, also lutherischen, Kirche nur „papatus et aliae sectae," sowie Sol. Decl. init. p. 633. von derselben — hier „reformatae nostrae ecclesiae" und gleich darauf „ecclesia Dei," dann „die reinen Kirchen" genannt — ebenfalls nur „Romanenses aliaeque rejectae et damnatae sectae et haereses" unterschieden, und ähnlich steht Epit. art. 11. p. 621. „ecclesia Dei" im Gegensatze vorzugsweise gegen die reformirte Kirche insbesondere (wie denn auch Luther in s. Glaubensbek. [s. Anhang] seinen dort ausgesprochenen Glauben als den Glauben „aller rechten Christen" bezeichnet, deren Gemeinschaft mithin so als die eigentliche Christenheit gedacht wird; vgl. Luthers „Gleichwie er die ganze Christenheit auf Erden . . erhält

Ganz andres die römisch-katholische Kirche, mit der dann in der Hauptsache auch die griechische Praxis überein-

---

im rechten einigen Glauben" in s. Auslegung des 3. Artik. im kl. Katech., und sein demgemäßes „Die ganz Christenheit auf Erden Hält in Einem Sinn gar eben" in dem Liede „Wir glauben all an Einen Gott"). Dazu stimmen auch dann die Erklärungen der orthodoxen luth. Dogmatiker, z. B. Calov's schon auf dem oben §. 2. S. 7. angeführten Schrifttitel (Controvv., quae *ecclesiae Christi* cum *haereticis et schismaticis modernis,* Socin., Anabapt., Weigel., Remonstr., Pontificiis, Calvinianis, Calixtinis aliisque interc.), J. Gerhard's (schon in seiner Anwendung des Begriffs „una vera religio" auf die luth. Kirche; s. oben S. 655. Anm.), 2c. Daß aber die lutherische Kirche solchen objectiven Ausspruch über sich selbst nicht in unevangelischer Härte thue, verwehrt schon das milde Wort der Apol. C. A. art. 4. p. 148.: „Retinet enim (ecclesia columna veritatis) purum evangelium et, ut Paulus inquit, fundamentum, h. e. veram Christi cognitionem et fidem, etsi sunt in his etiam multi imbecilles, qui supra fundamentum aedificant stipulas perituras, h. e. quasdam inutiles opiniones, quae tamen, quia non evertunt fundamentum, tum condonantur illis, tum etiam emendantur". — Dieser Anschauung des evangelischen Bekenntnisses, wonach es die kirchliche Gemeinschaft seiner Bekenner als das äußerlich sichtbare Panier der göttlichen Wahrheit, die übrigen, die nach beiden Seiten hin verderbten Kirchengemeinschaften aber mehr nur als gewisse Zugehörigkeiten zur Kirche betrachtet (insofern dieselben jene Eine Wahrheit ja allerdings auch auf dem Grunde verborgen mehr oder minder noch vielfach anerkennen, doch als äußerlich gemeinsames Band nur mehr unsichtbar oder fragmentarisch sichtbar wahren), entsprechen denn auch die einzelnen Namen, welche das evangelische Bekenntniß den verschiedenen einzelnen Kirchengemeinschaften beilegt. Zunächst ist ihm ecclesia catholica stets nur Bezeichnung für die christliche Kirche überhaupt, nicht aber für die römische. Diese vielmehr heißt gewöhnlich „Papisten, Pabstthum, pontificii," in der Form. Conc. auch religio pontificia, selten eccl. Romana, zuweilen ecclesiae latinae gegenüber den graecae. Für die Reformirten sodann kommt der Name „Kirche" nie vor. Die Aug. und Apol. polemisiren gegen Zwinglische Lehre, thun aber seiner kirchlichen Gemeinschaft keine namentliche Erwähnung. Im großen Katechismus sind unter den nostri spermologi seu schwermeri, denen die Taufe nudum et solum signum sit (p. 547. ed. H.), sowie unter den „Secten" und „Schwärmern" bei der Abendmahlslehre (p. 553 sq.), die Reformirten jedenfalls mitbegriffen. Die Form. Conc. endlich, welche sich den Gegensatz gegen die Reformirten zur besondern Aufgabe macht, scheidet dieselben (p. 597.) von den Augsburgischen Confessions-Verwandten aus und stellt sie (p. 797.) als exteros den nostris gegenüber, wiewohl (p. 757. vgl. 725.) aliqui sub Augustanae confessionis titulo in ecclesias nostras sine fronte sese ingerunt. Wenn nun überhaupt, nach dem Obigen (F. C. p. 571. 633.), von der Conc.-Formel alle Gegner als papatus et aliae sectae, als Romanenses aliaeque sectae et haereses zusammengefaßt werden, so gehören danach die Reformirten zu den Secten. Sonst werden sie auch als Sacramentarii, Schwärmer, Rottengeister

kommt[1]). Sie hat statt der wesenhaft geistlichen und unsichtbaren, in der Erscheinung geistig leiblichen, unsichtbar sichtbaren Kirche der lutherischen Christenheit eine dem Wesen nach blos leibliche, eine lediglich sichtbare kirchliche Anstalt. Die r. katholische Kirche nehmlich (über deren Lehre von der Kirche Näheres jedoch erst bei §. 72. und 73.) geht ja mit nichten auch aus von der inneren geistlichen Wesenheit der Kirche bei Bestimmung ihres Begriffs, sondern lediglich von ihrer äußeren Erscheinung, und zwar ihrer

---

bezeichnet, wobei (p. 598.) die groben von den verschlagenen und allerschädlichsten Sacramentirern unterschieden und (p. 597. 605.) jene als Zwinglianer, diese als Calvinisten namentlich aufgeführt werden. Eine Opposition gegen die Secten ferner geht durchs ganze Conc.-Buch hindurch. Die Conf. Aug. bekämpft unter ihnen hauptsächlich die Anabaptisten, welche in der Apol. (Art. von der Taufe) als impia et seditiosa factio latronum erscheinen. In den Schmalk. Artt., dem gr. Katechismus und der Conc.-Form. werden nicht besondere Erscheinungen des Sectengeistes verworfen, sondern die Secten überhaupt unter dem Gattungsbegriff der „Rotten" zusammengefaßt, wobei die Conc.-Form. nach Bekämpfung der Prädestinationslehre der Reformirten aliis haereticis et sectariis den letzten Artikel widmet, indem sie insbesondere namentlich die Grundsätze der Wiedertäufer, Schwenckfeldianer, neuen Arianer und Antitrinitarier verwirft. Für die lutherische Kirche selbst endlich kommt in der Conf. Aug. und den übrigen nächsten Symbolen noch kein anderer Name vor, als nostri, nos, ecclesiae apud nos, und erst die Conc.-Form. gebraucht dann genauere Bezeichnungen, wie „Kirchen der Augsburgischen Confession", „die der Augsburgischen Confession verwandten Kirchen", ecclesiae reformatae, ecclesiae evangelicae, auch (nach dem Obigen; vgl. die Einleit. und d. summarischen Begriff der epitome) die „reinen Kirchen" oder (p. 633.) ecclesia Dei genannt.

1) In den griechischen Confessionen nehmlich ist keine Begriffsbestimmung der Kirche festgestellt. Selbst Metroph. Kritopulus c. 7. p. 79. läßt es unentschieden, ob *ἐκκλησία* bezeichne die Gemeinschaft aller durch die Predigt des Evangeliums irgend gläubig Gewordenen, der Recht- und der Falschgläubigen, (*σύστημα πάντων τῶν τῷ εὐαγγελικῷ κηρύγματι ὁπωσοῦν πεισθέντων, ὀρθοδόξων καὶ αἱρετικῶν*), oder nur ausschließlich der ersteren (*σύστημα μόνων τῶν ὀρθοδόξων καὶ περὶ τὸν χριστιανισμὸν κατὰ πάντα ὑγιαινόντων*), — abgesehen von dem Nichtentsprechenden in diesen beiden Definitionen —, und nur gegen des Cyrillus Lucaris (c. 11.) Calvinische Behauptung, die *ἐκλεκτοὶ* allein machten die Kirche aus (*Πιστεύομεν τὰ μέλη τῆς καθολ. ἐκκλησίας εἶναι τοὺς ἁγίους τοὺς εἰς τὴν αἰώνιον ζωὴν ἐκλελεγμένους, ὧν τοῦ κλήρου καὶ τῆς μετοχῆς ἀποκλείεσθαι τοὺς ὑποκριτὰς, εἰ καὶ καταλαμβάνομεν καὶ ὁρῶμεν ἐν ταῖς μερικαῖς ἐκκλησίαις τὸν σῖτον τοῖς ἀχύροις συναναμιγνύμενον*), hat *Parthenii* Decret. synodale p. 123. sich erklärt (vgl. auch *Dosithei* Conf. c. 11.). — Vgl. jedoch auch §. 72. 73.

Erscheinung gerade in der Gestalt nur, wie sie in der katholischen Kirche sich zeigt[1]. Gerade diese äußere Gestalt eben[2]) macht nach katholischer Lehre das Wesen der Kirche aus; die innerliche Eigenschaft reiner, lebendiger Glaubensgemeinschaft auf Grund der äußeren Gnadenmittel — wie sie ja freilich auch katholischerseits nicht etwa negirt wird[3]) — ist eine mehr zufällige und abgeleitete, durchaus nicht eine wesentliche und allgemeingültige Bedingung ihres Bestandes; und so zeigt sich denn in der katholischen Lehre von der Kirche als einer lediglich sichtbaren ein Extrem in der Ansicht von der Kirche, welches das geistige Wesen der Kirche, als wäre es nur eine leibliche Erscheinung, materialisirt.

Dagegen manifestirt dann das andere, das spiritualistische oder wenigstens spiritualisirende Extrem dem Keime nach schon sich in

---

1) „Nostra sententia est -- sagt *Bellarmin.* Eccles. milit. c. 2. —, ecclesiam unam tantum esse, non duas, et illam unam et veram esse coetum hominum, ejusdem christianae fidei professione et eorundem sacramentorum communione colligatum, sub regimine legitimorum pastorum ac praecipue unius Christi in terris vicarii, Romani pontificis . . Tres sunt partes hujus definitionis. Professio verae fidei, sacramentorum communio, et subjectio ad legitimum pastorem, Romanum pontificem. Ratione primae partis excluduntur omnes infideles, tam qui nunquam fuerunt in ecclesia, ut Judaei, Pagani, tam qui fuerunt et recesserunt, ut haeretici et apostatae. Ratione secundae excluduntur catechumeni et excommunicati . . Ratione tertiae excluduntur schismatici, qui . . non subduntur legitimo pastori . . Includuntur autem omnes alii, etiamsi reprobi, scelesti et impii sunt (vergl. Catech. Rom. I, 10, 7, der gleich hier so beginnt: „In ecclesia militanti duo sunt hominum genera, bonorum et improborum"). Atque hoc interest inter sententiam nostram et alias omnes, quod omnes aliae requirunt internas virtutes ad constituendum aliquem in ecclesia, et propterea ecclesiam veram invisibilem faciunt; nos autem et credimus, in ecclesia inveniri omnes virtutes .., tamen ut aliquis aliquo modo dici possit pars verae ecclesiae . ., non putamus requiri ullam internam virtutem, sed tantum externam professionem fidei et sacramentorum communionem, quae sensu ipso percipitur. Ecclesia enim est coetus hominum ita visibilis et palpabilis, ut est coetus populi Romani vel regnum Galliae aut respublica Venetorum."

2) Wie die äußere Annahme der Menschheit das Wesen des Erlösers, nach Möhler's (Symbolik §. 37.) sophistischer Parallele.

3) Erscheint doch insbesondere auch namentlich das neuerlich katholischerseits so vorzugsweise urgirte Prädicat der Gottmenschlichkeit wahrer Kirche, wie sie in der Jungfrau Maria (und ihrer unbefleckten Empfängniß) principiell sich repräsentire (vgl. §. 41. 74.), theil- und bezugsweise mit wesentlich als Ausfluß jener Eigenschaft.

der reformirten Kirche[1]), ausgebildeter in den Secten, während eben die lutherische Lehre so rein und sicher, als geschichtlich kirchliche Entwicklung gestattet, zwischen beiden Extremen hindurchgeht.

Auch die reformirte Kirche zwar nimmt, wie die lutherische, ihren Ausgang mit Bestimmtheit von der inneren, geistlichen Wesenheit der Kirche; sie bleibt dann doch aber im Grunde[2]) — denn eine gewisse Unklarheit der Entwicklung hindert die Consequenz — bei solch einer unsichtbaren, geistigen Kirche stehen, ohne zu der Idee einer in der Erscheinung zugleich sichtbaren, geistig leiblichen Kirche sich bestimmt zu erheben. Zwingli'n, in seiner Expositio fidei christianae, ist die ecclesia invisibilis die allein wahre; sie ist diejenige, quae ex coelo descendit, welche durch Erleuchtung des H. Geistes Deum agnoscit et amplectitur; zu ihr gehören alle Gläubigen in der ganzen Welt, und sie heißt unsichtbar deshalb, weil es den Menschenaugen nicht offenbar ist, wer die Gläubigen sind. Dabei aber hat er von der ecclesia visibilis dann keinen höheren und tieferen Begriff, als daß sie sei der Inbegriff aller derjenigen in der ganzen Welt, die sich zum Christenthum äußerlich bekennen. Weniger aus, mehr in einander, als Zwingli, hält der tiefere Calvin die Begriffe des Unsichtbaren und Sichtbaren in der Kirche, obwohl dann doch wieder seine Ansicht von dem Bestehen der Kirche allein aus den Aüserwählten — also einer lediglich unsichtbaren Kirche[3]), die doch aber zugleich als ein streng disciplinirter Organismus sich darstellen soll — einen inneren Widerspruch in sein System zu bringen scheint, den die gekürzte Darlegung in den einzelnen reformirten Symbolen am

1) Eine entschiedene Ausnahme von dem allgemein reformirten Charakter bildet hier indeß die anglicanische Kirche, welche deutlich allerdings eine „ecclesia visibilis“ will, und Art. angl. 19. bekennt: „The visible church of Christ is a congregation of faithful men, in the which the pure Word of God is preached, and the Sacraments be duly ministered according to Christ's ordinance in all those things that of necessity are requisite tho the same“ („Ecclesia Christi visibilis est coetus fidelium, in quo verbum Dei purum praedicatur, et sacramenta, quoad ea quae necessario exiguntur, juxta Christi institutum recte administrantur“).

2) Von der anglicanischen abgesehen.

3) Die Nothwendigkeit sichtbarer Kirche motivirt Calvin Institut. chr. rel. IV, 1, 4. nur durch die menschliche Schwachheit.

wenigsten klar zu lösen vermocht hat. Auch diese nehmlich scheinen ja eigentlich nur eine unsichtbare, geistige (wirkliche) Kirche zu kennen. Die Conf. Helv. II. cap. 17. erklärt: „Oportet semper fuisse, esse et futuram esse ecclesiam, i. e. e mundo evocatum vel collectum coetum fidelium, sanctorum inquam omnium communionem, eorum videlicet, qui Deum verum in Christo servatore per verbum et spiritum s. vere cognoscunt et rite colunt, denique omnibus bonis per Christum gratuito oblatis fide participant;" und die Conf. Gall. art. 27.: „Affirmamus ex Dei verbo, ecclesiam esse fidelium coetum, qui in verbo Dei sequendo et pura religione colenda consentiunt, in qua etiam quotidie proficiunt" cet. Noch spiritueller erklärt die (erste) Baseler Confession art. 5.: „Wir glauben eine heil. christliche Kirche d. i. Gemeinschaft der Heiligen, die Versammlung der Gläubigen im Geist, welche heilig und eine Braut Christi ist, in der alle die Bürger sind, die da wahrlich veriehen (bekennen), daß Jesus sei Christus das Lämmlein Gottes . . und auch durch die Werke der Liebe solchen Glauben bewähren[1]);" und die Conf. Belg. art. 27.: „Credimus et confitemur unicam ecclesiam catholicam seu universalem, quae est congregatio sancta seu coetus omnium vere fidelium christianorum, qui totam suam salutem ab uno J. Chr. exspectant, quatenus videlicet ipsius sanguine sunt abluti et per Spiritum ejus sanctificati atque obsignati . . Sancta haec ecclesia certo in loco non est sita vel limitata aut ad certas singularesque personas alligata, sed per totum mundum sparsa atque diffusa." Aehnlich fordert der Heidelberger Katech. Fr. 54. als Bedingung der Kirche nur eine Versammlung „in Einigkeit des wahren Glaubens" (und zwar „von Anbeginn der Welt[2])"), also etwas lediglich Unsichtbarem, und damit hängt dann auch zusammen die Fassung der Worte des 3. Art. im Symb. ap. durch den Heidelberger Katech. als des Glaubens an „eine heilige allge-

1) „Ecclesiam i. e. communionem sanctorum, congregationem fidelium in spiritu; quae sancta et sponsa Christi est; in qua omnes illi cives sunt, qui confitentur, J. esse Christum, agnum Dei tollentem peccata mundi, . . atque eandem fidem per opera caritatis demonstrant."

2) Jedenfalls doch also ohne die Rücksicht auf wahre Einigkeit im Sacrament.

meine christliche Kirche" (s. Fr. 23. und 54.; u. vergl. oben §. 12. S. 87.). Dazu kommen endlich noch reformirte Symbolstellen, wo geradezu in Calvinisch particularistischer Sprache die Kirche definirt wird als die „societas fidelium, quos Deus ad vitam aet. praedestinavit" (Catech. Genev. p. 480.; Conf. Scot. art. 16.; vergl. Cyrill. Lucar. Conf. c. 11. — oben S. 670. —), eine Beschränkung der Kirche ausschließlich auf die in Calvinistischem Sinne Auserwählten, wonach allerdings eigentlich nur eine lediglich *invisibilis* ecclesia des reformirten Lehrbegriffs übrig bleiben würde[1]), wie denn geradezu auch die Kirche schlechthin öfter in den reformirten Symbolen nur so — als invisibilis — ausdrücklich bezeichnet wird (Conf. Scot. l. c.; Cat. Genev. p. 481.; Conf. Helv. II. c. 17.). Gleichwohl darf hiebei doch auch andererseits nicht übersehen werden, daß die reformirte Kirche diese ihre Theorie von einer lediglich unsichtbaren Kirche theils theoretisch keinesweges ganz nackt hinstellt — wie schon die Forderung des „rite colunt" in der Conf. Helv. II., des „confitentur" in der Conf. Basil., ja selbst schon des „Coetus" oder „Congregatio" allenthalben, und Aehnliches zeigt, zumal dann eine hie und da selbst vorkommende Hinweisung auf Predigt oder auch wohl Predigt und Sacrament als äußeres Kennzeichen[2]), (eine Hinweisung, welche indeß der lutherischen doch schon deshalb nicht ganz *analog* ist, weil Wort und Sacrament zufolge der Unterordnung ihres Aeußeren unter das Innere — wie sie völlig klar in Beziehung auf Sacrament, unverkennbar, principiell wenigstens, aber auch auf das Wort hervortritt — bei der reformirten Kirche eine mehr in-

---

1) Unwürdige Glieder werden danach als gar nicht zur Kirche selbst gehörig betrachtet. Vergl. Conf. Belg. art. 29.: „Nequaquam hic de hypocritarum coetu loquimur, qui quanquam bonis in ecclesia permixti sint, de ecclesia tamen non sunt," womit Conf. Gall. art. 27.: „Minime tamen infitiamur, quin fidelibus hypocritae et reprobi multi sint permixti, sed quorum malitia ecclesiae nomen delere non possit," genauer angesehen, natürlich auf keine Weise in Widerspruch steht.

2) Conf. Helv. II. c. 17.: „Illam docemus veram esse ecclesiam, in qua signa vel notae inveniuntur ecclesiae verae, inpr. vero verbi divini legitima vel sincera praedicatio;" und Conf. Belg. art. 29.: „Notae, quibus vera ecclesia cognoscitur, hae sunt: si ecclesia pura evangelii praedicatione, si sincera sacramentorum ex Chr. praecepto administratione utatur, si disciplina ecclesiastica, ut vitia corrigantur, obtineat." (Von der anglicanischen Kirche s. ob. S. 672. Anm. 1.).

nerliche Bedeutung haben, daher auch nicht gleich kräftig ein äußerlich sichtbares Kirchenwesen bedingen können), — theils auch in der Praxis moderirt und bessert; letzteres dann in einer Weise freilich, welche, nach Calvinistischem Grundsatze (den auch die Conf. Belg. [s. S. 674. Anm. 2.] ausdrücklich ausspricht) der Wortespredigt und Sacramentsverwaltung als ein wesentlich nothwendiges Drittes eine gewisse kirchliche Disciplin[1]) (und überhaupt Kirchenverfassung[2])) so vollständig coordinirt, daß dadurch nur ein neues anderes Extrem sich herausstellt; ein Extrem, welches, statt mit der lutherischen Kirche die Kirche allem Conflict mit der Außenwelt möglichst zu entziehen, sie gerade recht darein verwickelt, und streng genommen ein Ziel anstrebt, daß mit seiner idealen Einigung von Kirche und Staat im Grunde nur in den von mehreren Theilen der reformirten Kirche und der Secten eben so eifrig behaupteten, als von der lutherischen Kirche in der Augsb. Conf.[3]) entschieden ver-

1) Die lutherischen Grundsätze und überhaupt mehr darüber s. §. 73.

2) Und dies nun eben auch, ja vorzugsweise, in der Praxis der anglicanischen Kirche.

3) Die lutherische Kirche (deren Ziel ein überirdisches, nicht irgend weltliches ist, und deren biblisch begründete Eschatologie für einen biblisch nicht begründeten, ohnehin historisch verrufenen groben Chiliasmus keinen Raum hat) erklärt Augsb. Conf. Art. 17.: „Item hie werden verworfen etliche jüdische Lehre, die sich auch jetzund ereugen, daß vor der Auferstehung der Todten eitel Heilige, Fromme ein weltlich Reich haben, und alle Gottlosen vertilgen werden" („Damnant et alios, qui nunc spargunt judaicas opiniones, quod ante resurrect. mortuorum pii regnum mundi occupaturi sint, ubique oppressis impiis"). Daß hier allerdings nur vor Augen liegende crasse Erscheinungsformen, eben eines groben Chiliasmus, verworfen werden, ist ja freilich handgreiflich. Ueberhaupt aber wäre doch zweifelsohne auch die specifisch chiliastische Ansicht an sich, welche die 1000 Jahre der Apocal. (C. 20.) zwischen Auferstehung und Gericht setzen will, — abgesehen davon, daß die Auferstehung ja am „letzten Tage" stattfindet und die gänzliche und wesentliche Scheidung einer mehrfachen Auferstehung auf Willkühr ruht — eine unbegründete Deutung theils der Apocal. überhaupt (als gehe dieselbe nur auf successive und nicht vielmehr vielfach auf simultane Entwicklung, und als sei sie gerade entweder in dieser Bestimmung buchstäblich, während in allem Uebrigen bildlich, oder überhaupt buchstäblich und nicht vielmehr bildlich zu deuten), theils jener 1000 Jahre insbesondere, die (von Luther selbst nicht uneben auf die ganze Zeit des Bestandes der Kirche von Christi erster bis letzter Zukunft bezogen) ja jedenfalls nicht außerhalb, sondern innerhalb der irdisch geschichtlichen Entwicklung liegen.

worfenen Satzungen eines mehr oder minder groben Chiliasmus[1]) seine volle Realisation würde finden können.

An die reformirte Kirche, insofern dieselbe wirklich die Theorie von einer im Grunde lediglich unsichtbaren Kirche behauptet, schließen demnächst nahe die Arminianer und darnach die Socinianer sich an, erstere (von der Prädestinationslehre abgesehen) fast ohne Modification[2]), letztere modificirt. Die Socinianer nehmlich halten überhaupt, indem sie Alles in eine auch ohne Kirche mögliche Erkenntniß und Ausübung des göttlichen Willens setzen, den Begriff der Kirche für minder wichtig; sie verstehen in dieser Richtung unter Kirche die Gemeinschaft derer, welche der wahren christlichen Heilslehre anhangen, und nennen dieselbe invisibilis,

1) Daß der „chiliastische Nisus" ebenso etwas charakteristisch Reformirtes, als Un- und Antilutherisches sei, erklärt auch unzweideutig Schneckenburger Zur kirchlichen Christologie. Pforzh. 1848. S. 190 ff. „Die präsente Unbefriedigung, auch dargestellt in der continuirlichen Unruhe der justificatio justi, nebst dem Bewußtseyn, an der Herrschaft des Herrn über die Welt mitarbeiten zu müssen, treibe — sagt er — die reformirte Frömmigkeit in die Zukunft, in chiliastische Erwartungen und Bestrebungen . . Der feine Chiliasmus Speners gehöre zu den reformirten Elementen, welche er in die lutherische Kirche einführte. Eine solche millennarische Ueberschwänglichkeit, wie sie gegenwärtig die Kirche und Theologie von England durchdringe, . . sei im Lutherthum gar nicht möglich. Der Lutheraner habe keines jener zum Chiliasmus treibenden Bedürfnisse. Sie seien ihm reichlich befriedigt durch das directe dominium continuum seines Herrn, durch dessen Intercession und Selbstmittheilung, durch die Gotteskindschaft der Rechtfertigung, vermöge welcher er sich der beatitudo viatorum rühme — unter allem Druck der Gegenwart durch den unmittelbaren Trost des Herrn erquickt. Daher die Heftigkeit, mit welcher die Orthodoxen s. Z. Speners Chiliasmus verwarfen, . . dem richtigen Grundgefühl zuzuschreiben sei, daß hier etwas Heterogenes hereingebracht werde . . Je vollkommener der Lutheraner einestheils in der Erhöhung und dem regnum und sacerdotium Christi für jetzt sich befriedige und je vollkommener er demgemäß die als unio mystica schon wirkliche Lebensgemeinschaft mit dem Göttlichen im Jenseits nach der Auferstehung setze: desto weniger Chiliasmus könne er zulassen. Der Reformirte dagegen bedürfe gerade um so mehr, die Vollendung äußerlich geschichtlich, so z. s. kosmisch anzuschauen, je weniger er die jenseitige Vollendung absolut setze, und in der sie subjectiv anticipirenden unio mystica eine nicht blos excitirende, sondern real befriedigende Gemeinschaft habe. Der Chiliasmus sei ein für die Vorstellung nöthiges Surrogat statt der nicht völlig erfaßten innerlichen Vollendung im Jenseits der Ewigkeit."

2) Vergl. *Limborch* Theol. chr. VII, 1, 6. und *Curcellaei* Tr. de ecclesia p. 659 sqq.; auch Apol. Conf. Rem. p. 241.

sofern sie umfaßt „eos, qui Christo confidunt et illi obtemperant, proptereaque ipsius corpus existunt," visibilis als „coetus eorum hominum, qui doctrinam salutarem tenent et profitentur[1])." — Eben diese Grundtheorie behaupten sodann auch die Mennoniten und die Quäker; sie unterscheiden nun aber dadurch sich doch zugleich wesentlich genug von den Reformirten, daß sie — die Quäker vornehmlich — dieselbe theils an sich weit consequenter ausgebildet, theils darnach auch strenger in der Praxis durchgeführt haben[2]). Die Kirche der Mennoniten, theils in abstracto[3]), theils dann auch vornehmlich in concreter Anwendung und Durchführung, besteht allein und ausschließlich aus Gerechten und Wiedergebornen, und die der Quäker einzig und allein aus solchen, — vor, wie nach Christo, selbst unter Türken, Juden &c. —, welche (sei es — Kirche im weiteren Sinne — zerstreut über die ganze Erde, „licet externe remoti et peregrini iis, qui Christum profitentur et christianitate . . fruuntur," sei es — Kirche im engeren Sinne — als congregatio), durch das innere Licht erleuchtet, durch den inneren Christus belebt, „obsequuntur divino lumini et Dei testimonio in cordibus suis, ita ut per illud sanctificentur et a malo abluantur" &c.[4]). Hiebei gehen die Quäker nun auch mindestens insofern viel weiter noch, als die Mennoniten, als diese doch annehmen, daß Christus für seine Kirche ein Lehramt angeordnet habe[5]) (denn obschon jeder Gläubige ein Glied Christi sei, so sei er darum doch nicht Lehrer oder Bischof; der

---

1) Catech. Racov. qu. 522. 488. Vergl. Ostorodt Unterr. C. 42. S. 407.

2) Beide Secten bezeugen dabei den subjectivisch separatistischen Charakter ihrer Lehre und Praxis von der Kirche insbesondere auch durch ihre (symbolische) Verpönung der Uebernahme obrigkeitlicher Aemter (*Ris* Conf. art. 37.), der gerichtlichen Eidesleistung (*Ris* Conf. art. 38.; *Barclai* apol. 15, 10. p. 352 sqq.) und des Kriegsdienstes (*Ris* art. 27.; *Barcl.* 15, 13. p. 362 sqq.) für einen wahren Christen; Grundsätze, deren Falschheit die lutherische Kirche gegentheils (Augsb. Conf. Art. 16.; Form. Conc. art. 12. p. 624. 827.) in tiefer Erkenntniß des Wesens des Christenthums und gleich tiefer Würdigung der Würde der Obrigkeit theils thetisch, theils antithetisch bestimmt erklärt.

3) Vergl. *Ris* Confess. art. 24.: „Fideles et regenerati homines per totum terrarum orbem dispersi sunt verus Dei populus sive ecclesia J. Chr. in terra."

4) S. *Barcl.* Apol. 10, 2 sq.

5) Vergl. *Ris* Conf. art. 25. 26.

Leib Christi, die Kirche, bestehe aus verschiedenen Gliedern), die Quäker aber sowohl jedes bestimmte kirchliche Lehramt, da dessen Verwalter von Menschen die Befähigung zu ihren Verrichtungen erhalten, während dieselbe doch nur vom göttlichen Geiste ausgehen könne[1]), als auch alle bestimmten kirchlich-liturgischen Gebets- und andere Formulare, da ein jedes Gebet und aller religiöse Cultus nur unmittelbar aus dem von Gott bewegten und angeregten Herzen quellen solle[2]), verwerfen. — Auf eine besonders eigenthümliche Weise endlich combiniren das materialistische katholische Extrem von einer lediglich sichtbaren und das spiritualistische von einer lediglich unsichtbaren Kirche, ohne irgend eine reine organische Mitte zwischen beiden zu treffen, die Swedenborgianer. Ihre neue Kirche besteht, nach ihrem Katech. Fr. 40., „aus allen denen, welche den Herrn J. Chr. als den alleinigen Gott verehren, und das Böse als Sünde wider Ihn fliehen." Dies könnte ja spiritualistisch gedeutet werden; die swedenborgianische Praxis aber fordert, es nun eben so sehr specifisch katholisch zu deuten; denn zu den Verehrern Christi als des alleinigen Gottes rechnen sie nur sich selbst, die „durch den Diener des Herrn, Imm. Swedenborg, Erleuchteten" (a. a. O. Fr. 41.), „durch welche (Fr. 40.) eine neue Anstalt der göttlichen Güte und Wahrheit ans Licht getreten ist, wodurch die reinen Lehren des h. Wortes bekannt gemacht worden," und diese ist denn somit allein als die wahrhaftige Kirche zu betrachten.

---

1) „Qui hujus habent auctoritatem, possunt et debent evangelium annunciare, licet humanis mandatis carentes et humanae literaturae ignari [und dies zwar selbst ohne alle Rücksicht auf das Geschlecht; „cum mas et femina idem sint in J. Chr. et cum uni non minus, quam alteri, det spiritum s., igitur, quando in muliere movet Deus spiritu suo, nullo modo illicitum iis esse in conventionibus populi Dei praedicare judicamus" — *Barclai.* Comment. 27.]. E contra vero, qui hujus divini doni auctoritate carent, quanquam eruditione et scientia praediti et ecclesiarum mandatis et hominum auctoritate ut plurimum pollentes, impostores tamen et fraudatores, non veri evangelii ministri seu praedicatores habendi sunt" — *Barclai* Theol. christ. apol. thes. 10.

2) *Barclai.* Theol. chr. apol. thes. 11.: „Omnis verus cultus e Deo gratus oblatus est spiritu suo movente interne ac immediate ducente . . Omnis ergo alius cultus, elogia, preces sive praedicationes, quas propria voluntate suaque tempestivitate homines peragunt . ., sive formae praescriptae sint, sicut liturgiae, cet., sive cet. . ., omnes ad unum sunt cultus superstitiosus . . et idololatria abominabilis in conspectu Dei" cet.

Was die neue unirte Kirche als solche betrifft, so spricht auch sie theoretisch, wenn und wo sie wirklich spricht, durchaus die Ideen von blos unsichtbarer Kirche aus (auch in reformirter Fassung des dritten Artikels des apostol. Symbols insbesondere), die sie in praxi durch das Streben nach äußerer Alleinherrschaft dann doch aber auch wieder verleugnet.

§. 72.

Römisch-katholischer Kirchenbegriff insbesondere (im Vergleich mit dem evangelischen).

Nach dem r. katholischen Dogma ist die Kirche eine äußere Gemeinschaft, durch welche nun erst alle Gemeinschaft aus Christo selbst vermittelt und bedingt wird. Diese äußere Gemeinschaft ist die wahre Kirche mit den Merkmalen der Einheit, Allgemeinheit, Apostolicität und Heiligkeit, und eben dieselbe als die wahre ist nun auch infallibel und die allein seligmachende: Alles Prädicate, welche dann selbst zwar auch die evangelische Kirche der Kirche zuschreibt, nur aber in einer ihrem Begriff von der Kirche gemäßen Läuterung und Ausklärung.

Die Lehre von der Kirche liegt eigentlich als der allgemeine Stützpunkt — der Ring, der Alles zusammenhält — dem ganzen katholischen System zum Grunde; denn alle Punkte, wenn es auf die letzte Gewährleistung der Glaubensbestimmungen ankommt, führen auf die entscheidende Autorität der Kirche zurück. Dennoch wird gerade das Dogma von der Kirche in den katholischen Symbolen nicht mit der entsprechenden Genauigkeit behandelt. Die Kirche, nach vollständigem katholischen Begriffe[1]), ist die von Gott durch Christus gestiftete, auf die h. Schrift und die Tradition gegründete, von dem H. Geiste fortwährend geleitete, durch

1) Derselbe wird aber im Conc. Trid. gar nicht, und im Cat. Rom. (1, 10, 7 sqq.) auch nur fragmentarisch dargelegt; er erscheint allenthalben als unbedingte Voraussetzung. Genauer erklärt sich dann darüber Bellarmin Eccles. milit. c. 2, indem er auch das hier namentlich unumwunden ausspricht, daß nicht irgend Inneres, sondern nur Aeußeres (Glaubensbekenntniß, Sacramentsgemeinschaft und Pabstanerkennung) den Begriff der Kirche bedinge (s. die Stelle oben §. 71. S. 671. Anm. 1.); „ecclesia enim est coetus hominum ita visibilis et palpabilis, ut est coetus populi Romani vel regnum Galliae aut respublica Venetorum."

eine Repräsentation ihrer Priesterschaft vertretene, unter einem sichtbaren Oberhaupte vereinigte Gemeinschaft[1]), welcher die Fortpflanzung des Christenthums anvertraut ist, und welche ebensowohl Mitglieder in sich faßt, die schon geheiligt sind, als solche, die noch geheiligt werden sollen[2]). — Auch der lutherische Begriff von der Kirche nun[3]) setzt ja gleicherweise die göttliche Stiftung der Kirche durch Christus und ihre fortwährende Leitung durch den H. Geist voraus; er unterscheidet dabei aber von dem katholischen sich wesentlich dadurch, daß er das Wesen der Kirche nicht auch so äußerlich, sondern innerlich auffaßt (§. 71.), wenn er dabei auch die Nothwendigkeit zugleich äußerlich sichtbarer Leiblichkeit des geistlichen Wesens der Kirche nicht etwa leugnet. Auch die lutherische Kirche will die Ungläubigen, Gottlosen und Heuchler von der äußeren Gemeinschaft der Kirche, deren Mit-Bestandtheil sie sind[4]), wie das Unkraut des Weizenackers, nicht getrennt wissen, indem sie hofft, daß dieselben durch die äußere Gemeinschaft für die innere auch noch gewonnen werden können; sie behauptet aber, daß solche doch eigentlich nur dem Namen, nicht dem Wesen nach zur Kirche (eben wie das Unkraut zum Weizenacker) gehören; das eigentliche Wesen der Kirche (§. 71.) bestehe in der Gemeinschaft der lebendigen Glieder Christi: eine Gemeinschaft, die nun eben darum in ihrem Wesen so innerlich geistlicher Art ist, weil sich die so Verbundenen nicht, wie in der katholischen Kirche, durch die Glieder, die repräsentirenden namentlich[5]), mit dem Haupte, sondern *vielmehr* durch das Haupt mit den Gliedern verbunden wissen und sehen.

---

1) Allerdings ja wohl „Gemeinschaft" in gewissem Sinne, nur freilich nicht in dem protestantischen, wonach Kirche und Gemeine zusammen, sondern in dem anderen, wonach beide bestimmt aus einander fallen: eine Gemeinschaft, welche im Wesentlichen vielmehr nur Anstalt in sichtbaren Ordnungen und Verhältnissen ist.

2) „Boni et improbi" drückt es schlechthin der Catech. Rom. l. c. aus, welchem zufolge (I, 10, 8.) selbst „bonos et malos ad ecclesiam *pertinere* catholica fides vere et constanter affirmat."

3) Ueber denselben Genaueres schon §. 71.

4) Nur nach reformirter Lehre (§. 71. S. 674. Anm. 1.) sind dieselben nicht einmal „de ecclesia."

5) Denn allerdings eigentlich nur das Priesterthum (genauer die göttliche Anstalt, welche den durch die Opfergegenwart Christi mit Gott versöhnten Men-

Zum Beweise ihrer Thesis, daß nur ihre äußere Gemeinschaft die wahre Kirche ausmache (mit anderem Worte daß nur in der versöhnenden Thätigkeit der priesterlich vermittelten Opfergegenwart Christi die volle Wirklichkeit des Christenthums gegeben sei und außerhalb derselben, also außerhalb katholischer Kirche, nicht existire), beruft nun die katholische Kirche sich auf die Merkmale der Einheit, Allgemeinheit, des Alterthums (oder der Apostolicität) und der Heiligkeit, Merkmale, welche keiner Kirchengemeinschaft zustünden, als eben nur der ihrigen. — Auch die lutherische Kirche vindicirt sich dann freilich ja, oder der wahren Kirche vielmehr, diese Merkmale alle; der beiderseitige Sinn aber ist ein weithin abweichender, und nur der katholische soll der rechte seyn.

Die katholische Kirche macht auf Einheit Anspruch[1]) wegen durchgängiger Uebereinstimmung in Lehre, Verfassung und Gebräuchen; die lutherische blos wegen innerer Einheit des Glaubens und äußerer in Predigt des Evangeliums und Sacrament[2]). Die katholische Kirche erklärt sich für die allgemeine um ihrer so allgemeinen (?) Verbreitung willen in ihrer vollen streng gehaltenen Eigenthümlichkeit, und weil außer ihr nirgends Heil; die lutherische erkennt der Kirche, der wahren Kirche das Prädicat der Katholicität[3]) zu, weil sie (nach der Apol. der A. C. Art. 4. p. 146[4])), als die allgemeine Gemeinschaft der wahrhaft Gläubigen („qui de

---

schen göttliche Gaben und Kräfte vermittelt — mit anderem Worte die Art und Weise, wie diese Opfergegenwart eine wirkliche sichtbare und faßbare Existenz in der Welt hat, mit Einem Worte das Meßopfer selbst) ist katholischerseits die Kirche. — Die lutherisch-katholische Differenz hinsichtlich des Priesterstandes s. dann §. 73.

1) Ob mit Recht auf absolute, ist schon oben §. 9, 1. bemerkt worden.

2) Augsb. Conf. Art. 7.: „Es wird auch gelehret, daß allezeit müsse Eine heilige christliche Kirche („una sancta ecclesia") seyn und bleiben, welche ist die Versammlung aller Gläubigen, bei welchen das Evangelium rein gepredigt und die heil. Sacramente laut des Evangelii gereichet werden. Denn dieses ist genug zu wahrer Einigkeit der christlichen Kirchen" ꝛc. S. §. 71.

3) Daß sie dieselbe auch wohl ausdrücklich katholische oder allgemeine Kirche nennt (auch an der sogleich anzuführenden Stelle der Apol. der A. C. p. 146. — Weiß S. 182. —: „Ich gläube eine katholische gemeine christliche Kirche"), s. oben §. 12. S. 87. Anm. 2.

4) Vergl. oben §. 71. S. 662. Anm. 1. und S. 665. Anm. 1.

evangelio consentiunt"), sich nicht auf gewisse Länder oder Völker beschränke, sondern „aus den durch die ganze Welt zerstreuten Menschen bestehe, welche dasselbe Evangelium, denselben Christus, denselben H. Geist und dieselben Sacramente hätten, möchten sie nun dieselben oder ungleiche Ceremonien haben." Die katholische Kirche schreibt einen apostolischen Charakter sich zu wegen des äußeren Zusammenhangs mit der Apostelzeit durch die ununterbrochene Succession der Bischöfe und Priester; die lutherische[1]) spricht mit gleicher Entschiedenheit den Zusammenhang mit der Apostelzeit an, wenn sie dann auch das Successionsargument gern fahren läßt, und äußerlich nur durch Zurückführung ihrer rein historischen Entwicklung auf die apostolische Stiftung, innerlich als treue Bewahrerin apostolischer Lehre apostolischen Charakter begründet[2]). Das Merkmal der Heiligkeit endlich vindicirt sich die katholische Kirche vermöge der heiligen Handlungen, namentlich der Sacramente, die in ihrem Schooße auf die rechte Weise verwaltet würden, des Meßopfers, das nur in ihrer Mitte die Gegenwart Christi bedinge; die lutherische Kirche[3]) gibt der Kirche das Prädicat der Heiligkeit, weil sie in der That eine Gemeinschaft der an Christum gläubigen und so geheiligten Seelen sei, zugleich in Leibhaftigkeit geistlich zeugungskräftigen heiligen Worts und Sacraments[4]).

Wie nun die katholische Kirche nur sich für die wahre hält, so bezieht dieselbe ganz consequent denn auch Alles, was Christus von der Kirche als der wahren Gemeinschaft der *Gläubigen* bezeugt, lediglich eben nur auf sich in ihrer äußeren Erscheinung. Wenn Christus den Seinen seine stete Allgegenwart verheißt, so gilt dies ausschließlich der katholischen Kirche kraft des nur hier stetig dargebrachten Meßopfers, und wenn er den Aposteln den Geist zusagt, der sie in alle Wahrheit leiten solle, so geht dies

---

1) Sie recipirt ja auch das *unam* sanctam cathol. et *apostolicam* ecclesiam" („eine einige heil. christl. apostolische Kirche") des Symboli Nicaeni (s. ob. S. 95.).

2) Er kann ihr denn auch ungefähr gerade ebenso wenig bestritten werden, als dem apostolischen Symbolum der seinige.

3) S. S. 681. Anm. 2.

4) „Sie ist — sagt Luther (Pred. über das Ev. Reinig. Mar., Hauspost. Lpz. A. XVI, 146.) — eine reine Jungfrau im Geist; denn sie hat das reine Wort Gottes und die heil. Sacramente; davon gehet sie schwanger, und gebieret immerdar Christen" 2c.

mit ihnen nur auf die angeblich alleinigen Nachfolger der Apostel, die katholischen Bischöfe und Priester. Demgemäß denn erklärt sich, und eben nur sich, auch die katholische Kirche für erhaben über jeden Irrthum und das durch ihre Repräsentanten in Glaubenssachen Festgesetzte für göttliche, unverbesserliche Wahrheit. So spricht der Catech. Rom. I, 10, 18. die Infallibilität der Kirche mit deutlichen Worten aus: „Haec una ecclesia errare non potest in fidei ac morum disciplina tradenda, cum a Spiritu S. gubernetur"[1]); und das Tridentiner Concil setzt wenigstens dieselbe voraus, wenn es der Kirche das Recht zuschreibt (s. §. 32, 3, a. und vergl. §. 33.), über die Auslegung der h. Schrift und über den Inhalt der Tradition in letzter Instanz zu entscheiden, eine Gewalt, die ja nur einem Tribunal zugeschrieben werden kann, welches in seinen Erklärungen keinem Irrthum unterworfen ist[2]). Die katholischen Dogmatiker darnach aber[3]) gründen diese Infalli-

1) Im Zusammenhange lautet die Stelle: „Quemadmodum haec una ecclesia errare non potest . .: ita celeras omnes, quae sibi ecclesiae nomen arrogant, ut quae diaboli spiritu ducantur, in doctrinae et morum perniciosissimis erroribus versari necesse est."

2) Gleicherweise behauptet dann so auch die griechische Kirche ihre Infallibilität. S. Conf. othod. p. 152 sq., woselbst der Kirche (der griechischen) Inspiration beigelegt wird; und vergl. Dosithei Conf. c. 2.: *Τὴν καθολ. ἐκκλησίαν ὡς λαλοῦσαν ἐκ τοῦ πνεύματος τοῦ θεοῦ ἀδύνατον πάντῃ ἁμαρτῆσαι, ἢ ὅλως ἀπατῆσαι καὶ ἀπατηθῆναι.* (Vergl. auch oben §. 34.)

3) Und unter ihnen declarirt z. B. Bellarmin. Eccl. milit. c. 14. die Infallibilität, indem er sie zugleich zu veranschaulichen strebt, mit diesen unzweideutigen Worten: „Nostra sententia est, ecclesiam absolute non posse errare nec in rebus absolute necessariis nec in aliis, quae credenda vel facienda nobis proponit, sive habeantur expresse in scripturis sive non; et cum dicimus, ecclesiam non posse errare, id intelligimus tam de universitate fidelium, quam de universitate episcoporum;" — aus welcher letzteren Bestimmung nun freilich die Unmöglichkeit resultiren würde, die infallibele Stimme der Kirche je mit voller Sicherheit zu vernehmen. (Vergl. oben §. 33. S. 220.) Indeß bestimmt Bellarmin die Infallibilität der Kirche doch theils anderwärts auch noch anders, handgreiflicher, realisirbarer, indem er ihre Stimme z. B. de verbo Dei 3, 10. auch schon auf einem rechtmäßigen Concil schlechthin oder durch den Pabst in cathedra abgegeben werden läßt („Verbum ecclesiae i. e. concilii vel pontificis docentis ex cathedra non est verbum hominis i. e. verbum errori obnoxium, sed aliquo modo verbum Dei i. e. prolatum assistente et gubernante Sp. Sancto"); theils restringirt er auch an jenem obigen Orte selbst die geforderte universitas schon auf eine „repraesentativa," wie sie dann namentlich auf einem allgemei-

bilität ihrer Kirche im Weiteren sodann theils auf die vermeintliche Ungewißheit des Glaubens, wenn derselbe blos auf der Schrift und ihrer schwankenden Auslegung beruhe — eine Ungewißheit, die ja aber doch bei gründlicher Schriftauslegung weder in störendem Maaße vorhanden, noch in der katholischen Kirche, bei historisch vor Augen liegendem mannichfachen Schwanken und Irren derselben, überhaupt nicht vorhanden ist —; theils auf die (an sich ja auch von den Protestanten anerkannte, nur aber nicht einseitig ins Extrem getriebene) Nothwendigkeit, der Kirche (die doch aber immer auch nur aus Einzelnen besteht, unter denen noch wenigere Einzelne die Stimmführer sind) eine höhere Autorität, als dem Einzelnen, zuzuschreiben; theils endlich auf Schriftstellen mit Christi Verheißungen für die Kirche, wie Matth. 28, 20. u. s. w., Matth. 28, 18. (von der Gewalt zu binden und zu lösen) und — in Beziehung auf das Oberhaupt der Kirche — Luc. 22, 32. (von dem Befehl an Petrus, seine Brüder zu stärken), Stellen, welche, nach dem Vorurtheil von der alleinigen Wahrheit der römischen und von dem particularistischen Verhältnisse des Petrus und der Apostel eben zu der römischen Kirche, natürlich nun particularistisch gemißdeutet werden. Im Grunde freilich wird die ganze Idee von der Infallibilität der Kirche als absolut nothwendiges höchstes Princip des Katholicismus, so wie damit als dem Herzpunkte die von der Kirche überhaupt, katholischerseits überhaupt vielmehr nur ponirt, als erwiesen. Man hält es für würdig, das höchste Princip eben nicht zu beweisen, nicht einmal überall deutlich auszusprechen, sondern es nur stillschweigend vorauszusetzen und praktisch anzuwenden. Die katholische Kirche macht sich ja greifbarer und imposanter geltend durch ihr Daseyn und ihre fühlbare Autorität selbst, als durch eine wissenschaftliche Begründung ihrer Ansprüche; so beginnt sie[1]) mit ei-

---

nen Concil („cui interesse possunt et debent episcopi totius orbis, nisi legitime impediantur, et cui nemo recte praesidet, nisi summus pontifex aut alius ejus nomine" nach Bellarm. Concil. 1, 4.; und auf welchem übrigens — nach demselben l. c. 1, 15. — allein die Bischöfe als judices das jus suffragii haben, während Andere nur ex privilegio et consuetudine oder als gelehrte Beistände demselben beiwohnen) katholischerseits als vorhanden angenommen wird, und auch in den Decreten des Tridentiner Concils in aller Form anerkannt und ausgesprochen worden ist. Vergl. übrigens §. 73.

1) Wie dies namentlich auch in den Decreten des Tridentiner Concils der Fall ist.

ner hohen stillschweigenden Voraussetzung ihrer selbst, ihres in seiner ganzen sichtbaren Gestalt in diese Welt hineinragenden Wesens und Bestandes, und der Eigenschaften, die sie sich beilegt, der Unfehlbarkeit obenan, und will es vergessen machen, vor Allem sich selbst, daß diese hohe imponirende Voraussetzung im Grunde doch immer nur auf Täuschung, auf allerfeinster satanischer Täuschung beruht. — Auch die lutherische Kirche nun erklärt unbedenklich die Kirche für wesentlich irrthumsfrei[1]; doch immer nur die wahre, in der das Wort und der Geist Christi lebendig ist; der römischen Kirche als solcher[2]) spricht sie Infallibilität entschieden ab[3]).

In genauem Zusammenhange mit dem Infallibilitätsbegriffe in seiner Anwendung auf die r. katholische Kirche steht nun endlich auch der der allein seligmachenden Kraft. Ist die katholische Kirche allein im Besitz untrüglicher religiöser Wahrheit, so folgt ja daraus, daß außer derselben kein wahres geistliches Heil, keine Seligkeit möglich ist. Indeß resultirt dieser Satz doch nicht erst aus dem Infallibilitätsbegriffe, sondern schon aus dem Begriffe ausschließlich wahrer Kirche in seiner Anwendung, oder aus

---

1) „Haec ecclesia — sagt die Apol. C. A. art. 4. p. 148. von den „vere credentes ac justi sparsi per totum orbem“ mit den Merkmalen reiner Lehre und Sacramente — haec ecclesia proprie est columna veritatis.“ (Nicht so schlechthin, sondern schon einigermaßen beschränkt drücken dann reformirte Symbole dies aus; vergl. Conf. Helv. II. c. 17.: „Ecclesia Dei . . non errat, *quamdiu* innititur petrae Christi et fundamento prophetarum et apostolorum.“) Vergl. Luthers: „Kann Gott nicht lügen, also auch die Kirche nicht irren“ oben §. 33. S. 223. Anm. 2.

2) Von ihr aber („Bischöfe und Concilia,“ „der Pabst und die Bischöfe in den Concilien,“ ꝛc.) ist denn in concreto auch allein in den beiden Kirchenpostill-Predigten Dom. I. p. Epiph. (Lpz. A. XIII, 321 ff.) die Rede, wo Luther der Kirche Infallibilität ab- und nur dem Worte Gottes zuerkennt.

3) Apol. C. A. art. 4. p. 150.: „Non est ad pontifices transferendum, quod ad veram ecclesiam pertinet, quod videlicet sint columnae veritatis.“ — Auch die anglicanische Kirche Art. angl. 19. behauptet ausdrücklich: „The church of Rome hath erred,“ obgleich sie in einer historisch schiefen, vor Allem die relativ von jeher leuchtende Rechtgläubigkeit des alten Römischen Patriarchenstuhls sichtlich beeinträchtigenden Form den Satz ausspricht: „As the church of Jerusalem, Alexandria and Antiochia have erred, so also the ch. of Rome hath erred“ („Sicut erravit ecclesia Hierosolymitana, Alexandrina et Antiochena, ita et erravit ecclesia Romana, non solum quoad agenda et ceremoniarum ritus, verum in iis etiam, quae credenda sunt“).

dem Begriffe der Kirche schlechthin als des Instituts zur Seligkeit durch die Gemeinschaft mit Christo (außer welcher ja freilich kein Heil gedacht werden kann), in seiner ausschließlichen Anwendung auf die r. katholische. Ebendeshalb nun freilich, weil das alleinige Vermögen zur Seligkeit durch Christus und durch die Gemeinschaft mit ihm vermittelst der Kirche bedingt ist, leidet jener Satz, nur allgemeiner (nicht von der r. katholischen, sondern von der Kirche schlechthin gefaßt) denn auch eine allgemeinere Anwendung, wonach das darin Gesagte nicht als ausschließlich katholische Lehre erscheinen kann. Vielmehr enthalten, recht verstanden, die Worte *Extra ecclesiam nulla salus* eine Wahrheit, die ja ebensowohl auch von der lutherischen, als von der r. katholischen Kirche anerkannt wird [1]),

---

1) „In dieser (der rechten christlichen Kirche) — sagt Luther (Kirchenpostille Epistelpr. D. 17. p. tr. Lpz. A. XIV, 332.) — muß ein jeder sich finden lassen und derselben eingeleibet seyn, wer da will selig werden und zu Gott kommen, und wird außer ihr niemand selig;" „denn es ist beschlossen (ebenda D. 18. p. tr. S. 337 a.), daß außer der Kirchen Christi kein Gott, keine Gnade, noch Seligkeit ist." Ungefähr ebenso Luthers Glaubensbekenntniß (s. Anhang), so wie viele andere Stellen desselben (z. B. Kirchenpostille, Weihn.-Epistelpred., Lpz. A. XIII, 130.: „Außer der christl. Kirche ist keine Wahrheit, kein Christus, keine Seligkeit;" 2c.). Und so denn auch die lutherischen Symbole. Vergl. Gr. Katech., 3. Art. p. 500 sq.: „Außer der Christenheit, da das Evangelium nicht ist, ist auch keine Vergebung nicht, wie auch keine Heiligkeit da seyn kann," und p. 503.: „Was außer der Christenheit ist, es seien Heiden, Türken, Jüden oder falsche Christen und Heuchler, ob sie gleich nur Einen wahrhaftigen Gott gläuben und anbeten, so wissen sie doch nicht, was er gegen ihnen gesinnet ist, . . darum sie in ewigem Zorn und Verdammniß bleiben, denn sie den Herrn Christum nicht haben, dazu mit keinen Gaben durch den H. Geist erleuchtet und begnadet sind." — Auch selbst reformirterseits spricht die Conf. Belg. art. 28. es ausdrücklich aus, daß „extra ecclesiam nulla sit salus," weshalb sich Niemand von ihr trennen dürfe, und die Conf. Helv. II. c. 17. erklärt: „Communionem cum ecclesia Chr. vera tanti facimus, ut negemus, eos coram Deo vivere posse, qui cum vera Dei ecclesia non communicant, sed ab ea se separant. Nam ut extra arcam Noë non erat ulla salus, pereunte mundo in diluvio, ita credimus extra Christum, qui se electis in ecclesia fruendum praebet, nullam esse salutem certam, et proinde docemus, vivere volentes non oportere separari a vera Christi ecclesia;" wiewohl doch letztere Stelle eigentlich nur sagt: Extra ecclesiam nulla salus *certa*, und die reformirten Symbole überhaupt natürlich mehr, noch, als die lutherischen, ausschließlich nur auf das Unsichtbare der Kirchengemeinschaft sich beziehen, auch eigentlich nicht sowohl das Nichtdarinseyn (wie denn Zwingli geradezu die Seligkeit rechtschaffener Heiden behauptet hat), als die Trennung von derselben verpönen.

und die lediglich je nach der Verschiedenheit des katholischen und lutherischen Begriffes von Kirche einen verschiedenen, allerdings dann aber auch nur nach der einen Fassung einen wahren, nach der anderen einen falschen Sinn hat. Denkt nehmlich beim Ausspruch jenes Satzes die lutherische Kirche, ihrem Begriff von der Kirche gemäß, an die über die ganze Erde zerstreute Gemeinschaft der Gläubigen und Geheiligten (die allerdings nur da recht rein, fest und dauernd seyn kann, wo sie auch äußerlich durch reines Wort und Sacrament bedingt und kenntlich ist[1]), ohne daß sie doch aber in absoluter Nothwendigkeit an diese äußeren Kennzeichen gebunden seyn müßte[2])): so beschränkt dagegen die katho-

---

1) Luther im Glaubensbekenntnisse (s. Anhang) bezeichnet ja auch darum die Christenheit, von welcher er sagt: „Außer solcher Christenheit ist kein Heil," keinesweges blos etwa als die Gemeinschaft der Gläubigen ꝛc., sondern vielmehr mit diesen umfassenden Worten: „Denn daselbst ist das Evangelium, die Taufe, das Sacrament des Altars, darinne Vergebung der Sünden . . , und ist auch Christus und sein Geist und Gott daselbst."

2) Die Apol. C. art. 4. p. 148. (s. die Stelle oben S. 669. Anm.) urgirt ja ausdrücklich nur den reinen Grund, möchten auch selbst Heu und Stoppeln aus Schwachheit darauf gebauet seyn; — wie denn auch Luther Von den Conciliis und Kirchen Lpz. A. XXI, 287. von dem „christlichen heiligen Volk," das „erstlich am heiligen Gottes Worte zu erkennen," sagt: „Wiewohl dasselbe ungleich zugehet, wie St. Paulus saget. Etliche habens ganz rein, etliche nicht ganz rein. Die, so es rein haben, heißen die, so Gold, Silber, Edelsteine auf den Grund bauen; die so es unrein haben, heißen die, so Heu, Stroh, Holz auf den Grund bauen, doch durchs Feuer selig werden," und dann recapitulirend fortfährt: „Dieses ist das Hauptstück und das hohe Hauptheiligthum, davon das christl. Volk heilig heißet, denn Gottes Wort ist heilig" ꝛc. Die Apologie, wie Luther, verwirft also unbedingt nur grundstürzende Irrthümer; welchemgemäß dann in Beziehung auf falsche oder irrgläubige Kirchen die spätere lutherische Orthodoxie den Canon hingestellt hat (mit Hollaz' Worten; s. ob. §. 3. S. 17. Anm. 2.): „In ecclesia falsa, quatenus est falsa, non datur salus; in ecclesia falsa, quatenus in eadem verbum Dei exstat et sacramenta administrantur, datur regeneratio et salus, at non sine ingenti periculo animarum;" oder — wie J. Gerhard Loci (XXIII, 6, 2.) sich noch bestimmter ausdrückt —: „Etiam pertinaces haeretici quandoque retinent aliquid ecclesiae, videlicet sacramentum baptismi et partem quandam verbi incorruptam, unde etiam per haereticum et corruptum ministerium Deo generantur filii . . Conversio hominum per verbum ac regeneratio per baptismum in coetu haereticorum non est tribuenda opinionum haereticarum fermento, sed ipsi verbo, quod ex libris biblicis praelegitur, et baptismo, qui efficax est, etiamsi per haereticos

lische Kirche, der Divergenz ihres Begriffs von Kirche gemäß, den Inhalt jener Worte und das Vermögen der Beseligung einzig und allein nur auf ihre äußere Gemeinschaft, nur auf die Theilnahme an ihrer (thatsächlich doch so gefälschten) Lehre, Verfassung und Cultusform. An den positiven Satz von der Infallibilität der Kirche nehmlich schließt ja der Catech. Rom. sogleich die schneidende polemische Behauptung an (I, 10. qu. 18.; s. die Stelle ob. S. 683. Anm. 1.), daß „alle anderen (akatholischen) Gemeinschaften, die sich den Namen der Kirche anmaßten, als von dem Geiste des Teufels geleitet nothwendig in den verderblichsten Irrthümern der Lehre und der Sitten befangen seyn müßten,“ und fügt dann hinzu (a. a. O. qu. 19.), „in der Kirche Gottes (der kathol.) allein und außer derselben nirgends werde der wahre Cultus und das wahre Opfer gefunden, welches Gott wohlgefällig seyn könne“[1]), nachdem er schon zuvor (l. c. qu. 16.) bemerkt hatte, „allgemein werde die Kirche“ (eben nur die katholische) „auch deshalb genannt, weil alle, die das ewige Heil erlangen wollten, sich an sie halten müßten, gerade so wie die, die der Sündfluth entrinnen wollten, die Arche besteigen mußten[2]).“ Und ebenso redet das Concilium Trid. Sess. 5. Decr. de peccato originali (s. die Stelle oben §. 41. S. 289. Anm. 2.) von der „fides nostra catholica, sine qua impossibile est placere Deo,“ und die Professio fid. Trid. von der „catholica fides, extra quam nemo salvus esse potest.“

---

administretur, modo institutionis formam observent“ cet., in vollem Einklange mit der Vorrede zum Concordienbuche (s. ob. S. 17.): — eine anerkennenswerthe, ja preiswürdige Mäßigung und Besonnenheit, welche gegen die reformirte Härte wider alles Katholische (Conf. Gall. art. 28.: „Papisticos conventus damnamus, quod pura Dei veritas ab illis exulet . . Ac proinde arbitramur, omnes eos, qui sese ejusmodi actionibus adjungunt et iis communicant, a Christi corpore se ipsos separare“) und gegen die katholische wider schlechthin alles Akatholische („ut quae diaboli spiritu ducantur“ Catech. Rom. I, 10, 18.) um so leuchtender absticht.

1) Cat. Rom. I, 10, 19.: „In sola Dei ecclesia, neque extra eam usquam, verus cultus verumque sacrificium reperitur, quod Deo placere ullo modo possit.“

2) Cat. Rom. I, 10, 16.: „Universalis etiam ob eam causam dicitur (eccl.), quod omnes, qui salutem aeternam consequi cupiunt, eam tenere et amplecti debeant, non secus ac qui arcam, ne diluvio perirent, ingressi sunt.“

§. 73.

Katholische Kirchenrepräsentation insbesondere (evangelisch gemessen).

Der r. katholische Kirchenbegriff erzeugte oder bedingte und förderte natürlich und nothwendig nun auch die Idee von einer sichtbaren Kirchenrepräsentation im Priesterstande und im Connex damit von einem höchsten Einheitspunkte in einem sichtbaren Oberhaupte, dem Pabste, obgleich die katholischen Symbole auch gerade wieder über die päbstliche Machtvollkommenheit keine ganz genaue Bestimmung enthalten: eine Unbestimmtheit, die dann einer praktischen Spaltung den Weg bahnen mußte. Auch die evangelische Kirche dagegen hält die schriftgemäßen Grundsätze von dem Predigtamte in seiner ganzen Würde entschieden fest, sie göttlichem und menschlichem Rechte gemäß ordnend und fixirend, bleibt damit eben so fern jedoch von katholisch hierarchischer, als dann auch andererseits von reformirt relaxirender und verdünnender Tendenz. Zwischen r. katholischer und evangelischer Fassung behauptet demnächst die griechische Kirche eine gewissermaßen, der ersteren freilich weit wesentlicher nahe, vermittelnde Stellung.

An den Begriff, den die r. katholische Kirche von sich gibt, als einer durchaus sichtbaren Gemeinschaft in absoluter Einheit der Lehre, Verfassung und Gottesverehrung, des Opfers vor Allem, mußte ja gewiß leicht, ja nothwendig die Forderung sich anschließen, daß die Kirche auch einer ordnenden und herrschenden sichtbaren Repräsentation und eines höchsten Einheitspunkts in einem sichtbaren Oberhaupte bedürfe. Diese ihre Repräsentation nun hat die katholische Kirche im Priesterstande.

Nach der wieder rückläufig mehr alttestamentlich gestalteten Idee des Priesterthums, wie sie schon im 3. Jahrhundert in der christlichen Kirche sich geltend zu machen begann, und dann immer mehr in hierarchischem Sinne sich entwickelte, bilden die Geistlichen einen besonderen, von dem der Laien wesentlich verschiedenen Stand[1]). So kommen ihnen als Priestern eigenthümliche Vorzüge

---

1) In keinem katholischen Symbol zwar ist das Verhältniß des Clerus zu den Laien in einem präcisen Satze bestimmt ausgesprochen; doch führt schon das oben §. 70, 2. in Rücksicht der Priesterweihe Bemerkte nothwendig zur Anerkennung des wesentlichen Unterschiedes zwischen beiden. Die Idee des Prie-

und Rechte zu; insbesondere haben sie fortdauernd den Beruf, Vermittler zwischen Gott und dem christlichen Volke zu seyn, und verhalten sich zu den Laien, wie die Regierenden[1]) zu den Regierten. Nach bestimmter göttlicher Anordnung aber[2]) und zu desto mehrerer Veranschaulichung der Würde des Priesterthums[3]) sind die Priester in mehrere, von einander verschiedene Ordnungen und Grade abgetheilt[4]), so daß sie dem Range nach wesentlich unter sich ungleich sind; und so bildet sich eine stufenmäßig steigende genau gegliederte und geregelte Hierarchie („quae est ut castrorum acies ordinata“[5])). Die tiefsten Stufen derselben gehören gar nicht dem eigentlichen Priesterthum mehr an[6]). Auf der untersten Stufe des eigentlichen ordo sacerdotalis stehen die schlechthin s. g. Priester (d. i. Presbyter); alsdann folgen — sie zwar eben wesent-

---

sterthums an sich zum Behuf der stetigen Neudarbringung des Opfers Christi ist in der bereits oben §. 70. S. 648. Anm. 1. angef. Stelle Conc. Trid. Sess. 23. Sacr. ordinis Cap. 1. vollständig begründet („Cum in N. T. sanctum eucharistiae sacrificium visibile ex Domini institutione cathol. ecclesia acceperit: fateri etiam oportet, in ea novum esse visibile et externum sacerdotium, in quod vetus translatum est“ cet.).

1) Das „sub regimine legitimorum pastorum“ bildet ja einen integrirenden Bestandtheil des katholischen Begriffs von Kirche (s. oben §. 71. S. 671. Anm. 1. die Stelle aus Bellarmin).

2) Conc. Trid. Sess. 23. Sacr. ord. Can. 6.: „Si quis dixerit, in ecclesia catholica non esse hierarchiam divina ordinatione institutam, quae constat ex episcopis, presbyteris et ministris: anathema sit.“

3) Conc. Trid. l. c. Cap. 2.: „Cum divina res sit tam sancti sacerdotii ministerium: consentaneum fuit, quo dignius et majori cum veneratione exerceri posset, ut in ecclesiae ordinatissima dispositione plures et diversi essent ministrorum ordines, qui sacerdotio ex officio deservirent; ita distributi, ut, qui jam clericali tonsura insigniti essent, per minores ad majores adscenderent“ cet.

4) Conc. Trid. l. c. Can. 2.: „Si quis dixerit, praeter sacerdotium non esse in ecclesia catholica alios ordines, et majores, et minores, per quos velut per gradus quosdam in sacerdotium tendatur: anathema sit.“

5) Conc. Trid. l. c. Cap. 4.

6) So gehören namentlich die vom Conc. Trid. l. c. Can. 6. (Anm. 2) als die unterste Stufe der Hierarchie bezeichneten „ministri“ nur im uneigentlichen Sinne zum ordo sacerdotalis; selbst schon die „Diaconi“ (vergl. Conc. Trid. l. c. Cap. 2.: „non solum de sacerdotibus, sed et de diaconis“), noch weit sichtlicher dann die (ebenda hernach aufgezählten) „Subdiaconi, Acolythi, Exorcistae, Lectores, Ostiarii“ (vergl. indeß auch oben §. 70. S. 648. Anm. 2.).

lich auch nur Priester, aber was diese für eine einzelne Gemeine, sie für die ganze Kirche überhaupt und einen ganzen größeren Kirchentheil insbesondere, und darum denn wesentlich höher an Amt und Würde[1]) — die Bischöfe, welche als Nachfolger der Apostel[2]) eine ununterbrochene Reihe bilden, und von denen die Erzbischöfe und dann die Patriarchen, obwohl wieder höherer Autorität, dennoch[3]) nicht wesentlich verschieden sind[4]). Ueber alle endlich als die oberste Spitze der kirchlichen Hierarchie und als der Einheitspunkt für das ganze kirchliche Leben erhebt sich der Römische Bischof oder der Pabst, welcher als Nachfolger des ersten der Apostel, des Petrus, und als Stellvertreter Christi auf Erden das sichtbare Oberhaupt der Kirche ist.

So viel über den Pabst wird von allen r. Katholischen einstimmig anerkannt, und dies nun ist auch in den kirchlichen Symbolen festgestellt. Das Concilium Trid. — nur beiläufig zwar, doch im wesentlichen Einklange mit den früheren genaueren Erklärungen des Florentiner Concils[5]) — schreibt (Sess. 14. de poenitentia Cap. 7.) dem Pabste („summo" oder „sanctissimo Romano Pon-

---

1) Vgl. die oben §. 70. S. 649. Anm. 2. angef. Stellen l. c. Cap. 4. und Can. 7.

2) „In apostolorum locum successerunt" — Conc. Trid. l. c. Cap. 4.

3) Weshalb denn auch das Conc. Trid. l. c. Cap. 4. und Can. 6. überhaupt gar keine höhere Stufe der Hierarchie, als den Episcopat schlechthin, anführt.

4) Vergl. Catech. Rom. II, 7, 26.: „Tametsi unus est ordo sacerdotalis, varios tamen dignitatis et potestatis gradus habet. Primus est eorum, qui sacerdotes simpliciter vocantur. Secundus est episcoporum, qui singulis episcopatibus praepositi sunt, ut non solum ceteros ecclesiae ministros, sed fidelem populum regant et eorum saluti summa cum vigilantia et cura prospiciant . . Tertius gradus est archiepiscoporum, qui pluribus episcopis praesunt, qui metropolitani etiam vocantur, quod illarum urbium antistites sint, quae tanquam matres habeantur illius provinciae. Quare superiorem, quam episcopi, locum et ampliorem potestatem habent, tametsi ab episcopis ordinatione nil differunt. In quarto gradu patriarchae collocantur i. e. primi supremique patres."

5) Concil. Florent. diffinit. (bei Harduin. IX. p. 986.): „Diffinimus, sanctam apostol. sedem et Romanum pontificem in universum orbem tenere primatum, et ipsum pontificem Rom. successorem esse Petri, principis apostolorum, et verum Christi vicarium totiusque ecclesiae caput et omnium Christianorum patrem ac doctorem existere" cet.

tifici"[1]), „sanctissimo Domino nostro"[2]), ja „Dei in terris vicario"[3])) „supremam in ecclesia universa potestatem" zu[4]) und behält ihm insbesondere ausdrücklich (Sess. 23. sacr. ordinis Can. 8.) die Bestätigung der Bischöfe[5]), so wie auch anderwärts[6]) die Bestimmung über Ablaßertheilung und Communio sub utraque, desgleichen[7]) andere ähnliche oberrichterliche Befugnisse, vor[8]). Die Professio fidei Trid. insonderheit[9]) erkennt demnächst „die heilige katholische und apostolische Römische Kirche als omnium ecclesiarum matrem et magistram" an, und schwört „wahren Gehorsam dem Römischen Bischof, beati Petri apostolorum principis successori ac Jesu Christi vicario." Der Catech. Rom. aber (I, 10, 11. 12. vergl. II, 7, 28.) erklärt, der Inhaber des Römischen Stuhls, der rechtmäßige Nachfolger des Apostelfürsten, sei der einzige sichtbare Regierer der Kirche, wie Christus der unsichtbare; dies sichtbare Oberhaupt sei, nach aller Kirchenväter Meinung, zur Bildung und Erhaltung der Kircheneinheit nothwendig, und es gebühre demselben summus dignitatis gradus und jurisdictionis amplitudo nach göttlichem Recht, als Vater und Leiter aller Gläu-

---

1) Nach Sess. 25. decr. de reform. Cap. 10. und Sess. 25. Contin. decr. de indice libr. et catech.

2) Sess. 22.; s. ob. S. 611.

3) Nach Sess. 6. decr. de reformatione Cap. 1.

4) Sess. 14. l. c.: „Pontifices Max. pro suprema potestate *sibi in ecclesia* universa tradita" cet.

5) „Si quis dixerit, episcopos, qui auctoritate Romani pontificis assumuntur, non esse legitimos et veros episcc., . . anath. sit."

6) Sess. 25. de indulgentiis und Sess. 22. Decr. super petitione concessionis calicis. Die Stellen s. oben §. 69. S. 633. Anm. 1. und §. 67. S. 611.

7) Sess. 25. ll. cc.

8) Auch das Absolutionsrecht bei besonders groben Verbrechen ist das Conc. Trid. l. c. Sess. 14. cap. 7. nicht abgeneigt, dem Pabste vorzugsweise zuzusprechen („Visum est, ut atrociora quaedam et graviora crimina non a quibusvis, sed a summis duntaxat sacerdotibus absolverentur; unde merito Pontifices Max. pro suprema potestate sibi in eccl. univ. tradita causas aliquas criminum graviores suo potuerunt peculiari judicio reservare"); indeß will es doch auch die Bischöfe von demselben nicht ausgeschlossen wissen („Neque dubitandum est — heißt es sogleich darauf weiter, . . quin hoc idem episcopis omnibus in sua cuique dioecesi, in aedificationem tamen, non in destructionem, liceat").

9) S. oben S. 138 f.

digen und Bischöfe und als Stellvertreter Christi rc.[1]). — Bei alle dem indeß findet sich nun doch in den katholischen Symbolen keine ganz genaue Bestimmung über die Machtvollkommenheit des Pabstes, und namentlich bleibt es unentschieden, ob eigentlich er die Rechte aller Bischöfe in sich vereinige, ob er auch für seine Person die Repräsentation der Kirche darstelle, ob also ihm auch für seine Person die Fähigkeit zustehe, mit Infallibilität in Sachen des Glaubens zu entscheiden, oder ob das Gegentheil statt habe: eine Divergenz der Ansichten innerhalb der r. katholischen Kirche selbst, welcher zufolge denn die Theologen (vergl. oben §. 9, 1. Ende) in Anhänger des Episcopal- und des Papalsystems zerfallen[2]).

---

1) Cat. Rom. I, 10, 11.: „Unus est ecclesiae rector ac gubernator, invisibilis quidem Christus, . . visibilis autem is, qui Romanam cathedram, Petri apostolorum principis legitimus successor, tenet.“ — Ib. I, 10, 12.: „Fuit illa omnium patrum ratio et sententia, hoc visibile caput ad unitatem ecclesiae constituendam et conservandam necessarium fuisse.“ — Ib. II, 7, 28.: „Catholica ecclesia Romanum pontificem maximum, quem in Ephesina synodo Cyrillus Alexandrinus archiepiscopum totius orbis, terrarum patrem et patriarcham appellat, semper venerata est. Cum enim in Petri apostolorum principis cathedra sedeat, in qua usque ad finem sedisse constat, summum in eo dignitatis gradum et jurisdictionis amplitudinem, non quidem ullis synodicis aut aliis humanis constitutionibus, sed divinitus datam agnoscit. Quamobrem omnium fidelium et episcoporum ceterorumque antistitum, quocunque illi munere et potestate praediti sint, pater ac moderator universali ecclesiae ut Petri successor Christique verus et legitimus vicarius in terris praesidet.“

2) Beide sind ja verschieden genug. Das Episcopalsystem geht aus von der göttlichen Einsetzung des bischöflichen Amtes, und betrachtet den Pabst, als Oberhaupt der Kirche, nur als den ersten unter denen, die nach göttlicher Bestimmung eigentlich gleich berechtigt seien, als den primus inter pares, aus welchen Grundsätzen dann eine größere Freiheit der Bischöfe in ihrem Wirkungskreise und die Praxis resultirt, daß nur von Rom ausgegangene, nicht durch bischöfliche [allgemeine Concilien (s. darüber §. 72. S. 683. Anm. 3.) bestätigte Lehrbestimmungen, Einrichtungen und Gebräuche auch keine allgemein kirchliche Geltung besitzen. Nach dem Papalsystem dagegen ist der Pabst der Urinhaber und die Quelle aller kirchlichen Gewalt, der ursprüngliche Besitzer aller Kirchenämter, die Quelle der bischöflichen Rechte, die dann erst von ihm an die Bischöfe übergehen, und der höchste Gesetzgeber in der Kirche, obwohl in Sachen des Glaubens auch er immer doch dann nur infallibel, sofern er ex cathedra d. h. als Pabst entscheidet. Nach diesem letzteren System wäre denn die r. katholische Kirche eine absolute, nach jenem ersteren eine, durch den Episcopat und die allgemeinen Concilien beschränkte, constitutionelle geistliche Monarchie. — Die Divergenz vermittelt inzwischen auch hier wieder Bellarmin, insofern er

Was nun, diesen katholisch hierarchischen Satzungen gegenüber, die evangelische, die lutherische Kirche betrifft, so erkennt sie ja ebenfalls an, daß Gott selbst ein geistliches Amt eingesetzt habe[1]), — wie denn überhaupt und ganz absolut dies nur die Quäkersecte leugnet[2]) —, welches sie natürlich nicht von allen, sondern nur von gewissen Personen verwaltet werden läßt[3]);

(z. B. de verbo Dei 3, 3.) „concilium episcoporum, confirmatum a summo ecclesiae totius pastore sive summum pastorem cum concilio aliorum pastorum," und ib. 3, 10. schlechthin „concilium vel pontificem docentem ex cathedra," dessen Stimme infallibel, einander gleichstellt. Vergl. übrigens §. 72. S. 683. Anm. 3. Aehnlich dann auch neuerlich Möhler, indem er in der Symbolik §. 42, 2. A. S. 370 f., vom Papalsystem sagt, daß es, „ohne die göttliche Institution der Bischöfe zu verkennen, die Kraft der Mitte besonders hervorhebe," vom Episcopalsystem, daß es, „ohne die göttliche Einsetzung des Primates zu leugnen, die Kraft vorzüglich nach der Peripherie zu lenken suche," und demgemäß Beides als etwas durch wohlthätige Reibung sich gegenseitig Ergänzendes auffaßt, so daß dadurch „sowohl die eigenthümliche, freie Entwicklung der Theile bewahrt, als auch die Verbindung derselben zu einem untheilbaren und lebendigen Ganzen festgehalten werde:" eine Theorie, die nun freilich für die enormen Uebelstände — weil schreienden Widersprüche — der Praxis völlig blind seyn muß, das allerdings aber auch leichter seyn konnte, weil diese Uebelstände gerade neuerlich bei steigendem, unter mannichfachem Kampfe errungenen praktischen Uebergewicht des Papalsystems, das dem Episcopalsystem so fast aller Orten Grund und Boden entzog, weniger hervortraten als zuvor.

1) Augsb. Conf. Art. 5. „von dem Predigtamte:" „Solchen Glauben zu erlangen, hat Gott das Predigtamt eingesetzt" rc. („daß es sei und *heiße* des H. Geistes Amt" Luth. Kirchenpostille Ev. z. S. Quasimod., Lpz. A. XIII. 549.). Demgemäß wird dasselbe auch als göttlich geordneter Stand im Gegensatz gegen selbsterwählte Möncherei gerühmt Augsb. C. Art. 27. p. 33., in Luth. Glaubensbek. u. a.

2) S. §. 71. Ende; wogegen die lutherische Kirche „adversus fanaticos homines, qui somniant, Spiritum S. dari non per verbum, sed propter suas quasdam praeparationes, si sedeant otiosi, taciti" cet. (Apol. C. A. art. 7. p. 202.) die Würde des Predigtamts um so mehr hervorhebt.

3) Von denen nehmlich, welche — nach A. C. Art. 14. — den „ordentlichen Beruf" dazu empfangen haben (vergl. auch oben §. 70. Nr. 2. über die Ordination), — so daß in dieser Beziehung (außerdem nur „episcopos et sacerdotes" mit „ministros rite vocatos" vertauscht) auch lutherischerseits gesagt werden könnte, was das Conc. Trid. Sess. 14. poenit. Cap. 6. erklärt, „falsas esse et a veritate evangelii penitus alienas doctrinas omnes, quae ad alios quosvis homines praeter episcopos et sacerdotes clavium ministerium perniciose extendunt" cet. (Vergl. Luthers Schrift wider Emser schon von 1521 — Lpz.

sie wehrt den nicht zu diesem Amte Berufenen (in diesem Sinne Laien[1])) die Ausübung desselben[2]), und fordert aus göttlichem Rechte für die, welche dies heilige Amt[3]) verwalten, Ehrerbietung und (nach Hebr. 13, 17.) geistlichen Gehorsam[4]). Aber sie erkennt — tief durchdrungen von dem Bewußtseyn der gleichen Rechtfertigung Aller vor Gott allein um Christi willen im Glauben — dies Amt als von Christo doch nicht Einzelnen, sondern der ganzen Kirche und nur erst durch sie Einzelnen vertraut[5]); sie betrach=

A. Th. XVII. S. 632.: „Dermaßen leugst du auch, daß ich alle Laien zu Bischöfen, Priester und Geistliche also gemacht habe, daß sie sobald unberufen das Amt auch thun mögen" rc.).

1) Auch dies Wort an sich, richtig gedeutet, ist keinesweges in der lutherischen Kirche verpönt. Vergl. nur Luthers (von 1534) „er sei Priester oder Laie" (Lpz. A. Th. XVI, S. 408.); desgl. die vorige Anm.; und auch die Symbole (Apol. C. A. art. 7. p. 201.) unterscheiden sacerdotes (ministri) und populus. (Vergl. das „Laicos quos vocant" Form. Conc. Prooem. p. 571., und das gestattete Nothpfarramt eines „Laien" Schmalk. Artt. p. 353., ob. S. 628. Anm. 2.).

2) Augsb. Conf. Art. 14. vom Kirchenregiment: „Vom Kirchenregiment wird gelehret, daß Niemand in der Kirchen öffentlich lehren, oder predigen, oder Sacrament reichen soll, ohne ordentlichen Beruf" („De ordine ecclesiastico docent, quod nemo debeat in ecclesia publice docere aut sacramenta administrare, nisi rite vocatus"). — Nur im Nothfall gestatten die lutherischen Symbole Ausnahmen (die Symbole namentlich bei der Absolution, so wie die lutherische Praxis bei der Nothtaufe) von dieser Regel; s. oben §. 69. S. 628. Anm. 2.; wie denn auch Luther selbst schon im J. 1521 unmittelbar nach den S. 694. Anm. 3. angef. Worten fortfährt: „schweigest, daß ich daneben schreibe: Niemand soll selbst sich des Unberufenen unterwinden, es wäre denn die äußerste Noth."

3) Vergl. Apol. C. A. art. 7. p. 202.: „Prodest, quantum fieri potest, ornare ministerium verbi omni genere laudis adversus fanaticos homines" cet.

4) In der Conf. Aug. art. 28. de potestate ecclesiastica p. 39. heißt es, nachdem die geistlichen Pflichten und Befugnisse der Bischöfe, „hoc est, quibus est commissum ministerium verbi et sacramentorum," [„episcopi seu pastores" ib. p. 40. 42.], dargelegt sind: „Hic necessario et de jure divino debent eis ecclesiae praestare obedientiam, juxta illud: Qui vos audit, me audit." Auch die Form. Conc. art. 12. p. 624. erwähnt bei Gelegenheit der Verpönung der anabaptistischen Irrthümer ein „ecclesiae ministris servire" als das Ordnungsmäßige, welches eben die Anabaptisten in gewissen Fällen nicht leisten wollten.

5) Während nach römischer Theorie alle kirchliche Machtvollkommenheit in der Hand eines Einzelnen ruht und die Gesammtheit daran nur so viel Theil

tet die Gesammtheit dieser Geistlichen nicht, mit Verkennung jener urchristlichen Idee von einem allgemeinen geistlichen Priesterthum[1]), als einen wesentlich von den Laien verschiedenen, mit Regierungsprivilegien ausgestatteten (dem alttestamentlichen analogen) Priesterstand[2]), sondern vielmehr nur als einen Stand der ministri (nehmlich der Kirche, des Wortes, Jesu Christi, und nur in diesem Sinne auch der Gemeinde[3])), als ein ministe-

---

hat, als jener ihr einräumen will, so geht umgekehrt bei den Evangelischen alle kirchliche Gewalt und Amtsbefugniß von der Kirche aus. Die Kirche allein hat das sacerdotium, und damit auch das Recht der Vocation und Ordination der Kirchendiener (Tractat. im Anh. der Schmalk. Artt. p. 352 sq. ed. H.). Ihr ist principaliter et immediate die Schlüsselgewalt anvertraut und nicht einem Einzelnen (ib. p. 345.). Wo darum die Kirche ist, da ist auch die Vollmacht, als donum proprie datum ecclesiae, Kirchendiener zu wählen und zu ordiniren (p. 353.); und da nun das regnum Christi dispersum est per totum orbem terrarum, so ist auch (p. 346.) das ministerium novi test. non alligatum locis et personis, sicut ministerium leviticum, sed est dispersum per tot. orb. terr. et ibi est, ubi Deus dat dona sua, apostolos, prophetas, pastores, doctores.

1) Namentlich hat Luther selbst diese urchristliche Idee, im Gegensatz gegen die römische gänzliche Verkennung derselben (da das Concil. Trid. Sess. 23. Sacr. ordinis Cap. 4. die Annahme, „omnes Christianos promiscue N. T. sacerdotes esse," also das allgemeine Priesterthum verwirft), stets ausgesprochen, und vielleicht nur im Anfange seiner Entwicklung nicht ohne einiges Anstreifen an Einseitigkeit des Ausdrucks, was dann die Widersacher, wie Möhler (Symbolik §. 44.), zu nutzen gewußt haben. Unbefangen betrachtet ist Luthers Meinung („Sind also alle zugleich, einer sowohl als der andere, Könige und Priester; aber allein im geistlichen Regiment; denn im äußerlichen Wesen muß ein Unterschied bleiben" — nehmlich in Beziehung auf die „Aemter," wie es ausdrücklich im Folgenden heißt, „die aber keinen zum Kind Gottes machen" — Luthers Pred. über d. Ev. Mar. Rein. v. J. 1534, Lpz. A. XVI, 146.) gar nicht mißzuverstehen.

2) Gegen eine solche Unterscheidung ordinis sacerdotum et populi protestirt bei Gelegenheit der Bestreitung der Communio sub una die Apol. C. A. art. 10. p. 235., wie dieselbe einen solchen Priesterstand auch anderwärts ausdrücklich nicht anzuerkennen erklärt (Apol. art. 7. p. 201.: „Sacerdotium intelligunt adversarii non de ministerio verbi et sacramentorum aliis porrigendorum, sed intelligunt de sacrificio, quasi oporteat esse in N. T. sacerdotium simile levitico, quod pro populo sacrificet et mereatur aliis remissionem peccatorum. Nos docemus, sacrificium Christi morientis in cruce satis fuisse pro peccatis totius mundi, nec indigere praeterea aliis sacrificiis" cet.).

3) Wogegen zu ordinären Dienern der einzelnen Gemeinden allerdings Zwingli, unter den Einflüssen seines eifrig demokratischen Republikanismus

rium [1]), und sie gibt diesem ministerio den besonderen Beruf, nicht etwa priesterlich zwischen Gott und Menschen zu vermitteln [2]), sondern lediglich das Wort Gottes zu predigen, die Sacramente zu verwalten, und in Christi Auftrag die Sünde zu vergeben oder zu behalten [3]) (Letzteres das Moment, worauf dann eben die lutheri-

---

auf das Religiöse und Kirchliche, die Diener der Kirche herabsetzt: ein Grundsatz, den später die reformirte Independentenparthei auf die Spitze trieb, indem sie, ebenso unabhängig als jede Gemeine von der anderen, ebenso abhängig jeden Geistlichen von der Willkühr der Majorität jeder Gemeine machte.

1) Vergl. Conf. Aug. art. 5. „de ministerio ecclesiastico" und viele andere Stellen.

2) Das priesterliche Mittleramt, wonach sacerdotium sacrificet et mereatur aliis remissionem peccatorum, erklärt die evangelische Kirche für völlig abrogirt, da durch diese Lehre statt Christi die pontifices et sacrificuli zu mediatores et propitiatores gemacht würden (apol. p. 201. 263 sq. ed. H.).

3) In der Conf. Aug. art. 5. heißt so dies ministerium „ministerium docendi evangelii et porrigendi sacramenta," womit auch art. 14. stimmt. Dazu vergl. dann noch Conf. Aug. art. 28. de potest. eccl. p. 37 sq.: „Sic sentiunt, potestatem clavium seu potestatem episcoporum juxta evangelium potestatem esse seu mandatum Dei, praedicandi evangelii, remittendi et retinendi peccata, et administrandi sacramenta. Nam cum hoc mandato Christus mittit apostolos" cet., und p. 39.: „Secundum evangelium, seu ut loquuntur de jure divino, nulla jurisdictio competit episcopis ut episcopis, h. e. his, quibus est commissum ministerium verbi et sacramentorum, [„episcopis seu pastoribus" ib. p. 40. 42.], nisi remittere peccata; item cognoscere doctrinam, et doctrinam ab evangelio dissentientem rejicere, et impios, quorum nota est impietas, excludere a communione ecclesiae, sine vi humana, sed verbo," mit den dasselbe, zum Theil noch deutlicher, darlegenden Stellen Apol. C. A. art. 14. de potest. eccl. p. 294.: „Habet episcopus potestatem ordinis, h. e. ministerium verbi et sacramentorum, habet et potestatem jurisdictionis, h. e. auctoritatem excommunicandi obnoxios publicis criminibus et rursus absolvendi eos, si conversi petant absolutionem," und Tractat. de pot. et jurisd. episcopor. im Anfange (p. 351 sq.): „Evangelium tribuit his, qui praesunt ecclesiis," („sive vocentur pastores, sive presbyteri, sive episcopi" p. 352.), „mandatum docendi evangelii, remittendi peccata, administrandi sacramenta; praeterea jurisdictionem, videlicet mandatum excommunicandi eos, quorum nota sunt crimina, et resipiscentes rursum absolvendi" (nach Tract. de pot. pap. p. 346 sq. schlechthin denn eine potestas spiritualis, hoc est mandatum docendi evangelii, adnuntiandi remissionem peccatorum, administrandi sacramenta, excommunicandi impios sine vi corporali, nicht aber eine potestas gladii cet.). Daher denn auch Luther Ausdrücke, wie „solch Gewalt und Regiment zu üben" und ähnliche, nur eben vom Predigtamte gebraucht (vergl. Kirchenpost. Lpz. A. XIII, 549.).

sche Kirche auch das Wesentliche ihrer Bußzucht gründet[1]). Dabei verwahrt die lutherische Kirche aber nicht, wie die reformirte, welche ohnehin — was ja noch weit wesentlicher — die Befugnisse und Würde des Predigtamtes an sich bezugs seines Connexes mit dem Schlüsselamte schmälert[2]), sich auch streng gegen den Prie-

1) Aus den in der vorigen Anmerk. angeführten Stellen, vergl. mit den oben §. 69. S. 628. Anm. 2. und S. 629. Anm. 1. citirten allgemeinen Locis classicis über das Amt der Schlüssel Apol. C. A. art. 5. p. 167. und art. 6. p. 199., sowie Schmalk. Artt. Th. 3. Art. 7., geht hervor, daß als einen Haupttheil des gesammten Predigtamtes (auch Amtes der Schlüssel im weiteren Sinne) die lutherische Kiche das Amt der Schlüssel im engeren Sinne (vergl. darüber schon oben §. 69. S. 628 f.) anerkennt, und zwar mit wesentlich nicht geringerem Respect vor demselben, als wie die katholische Kirche ihn nur hegen kann (wiewohl letztere dann doch über den Begriff des Schlüsselamtes keineswegs ganz einig mit der lutherischen Kirche ist, insofern sie nicht überall, wie das Conc. Trid. Sess. 14. de poenitentia, namentlich Cap. 5. 6. 8., und der Catech. Rom. I, 11, 4., das „clavium ministerium" im engeren Sinne als das Amt, Sünde zu vergeben und zu behalten, auffaßt, sondern auch wohl mit Bellarmin. de rom. pontif. c. 13. als die „summa potestas in omnem ecclesiam" verstanden wissen will). Auf dasselbe nun gründet eben die lutherische Kirche denn wesentlich auch ihre gesammte äußere Bußzucht, auf welche sie das gebührende Gewicht legt; wiewohl sie, durch das gleiche Rechtfertigungsbewußtseyn Aller getragen und vielmehr innerlich auf Evangelium und H. Geist, als äußerlich aufs Gesetz die Kraft ihres Wirkens basirend, dieselbe mindestens doch eben so wenig irgend hierarchischen Tendenzen dienstbar gemacht, als mit geräuschvoller Publicität verbunden, geschweige daran gebunden wissen will. Vergl. Schmalk. Artt. Th. 3. Art. 9.: „Der rechte christliche Bann ist, daß man offenbarliche halsstarrige Sünder nicht soll lassen zum Sacrament oder ander Gemeinschaft der Kirche kommen, bis sie sich bessern und die Sünde meiden; und die Prediger sollen in diese geistliche Strafe oder Bann nicht mengen die weltliche Strafe," und Form. Conc. art. 12. p. 626., wo die Meinung verworfen wird, „quod non sit vera ecclesia Christi, in qua non vigeat publica excommunicatio et solennis aliquis excommunicationis modus." Gleichwohl hält bei solcher Uebung der Bußzucht die lutherische Kirche sich doch grundfern von deren in der reformirten Kirche (§. 71. S. 675.) geltender Ueberschätzung (Gleichstellung mit Sacrament xc.).

2) Durch wesentliche Verdünnung des Amtes der Schlüssel selbst nehmlich. Die reformirte Kirche — abgesehen hier davon, daß sie unter den dies Amt Führenden und nicht Führenden, so bestimmt sie das „ecclesiasticum ministerium" im Allgemeinen hervorhebt (selbst bis auf die unbedingte Verpönung der Nothtaufe durch „privati homines" nach Calvin. Institut. IV, 15, 20.), hinsichtlich ihrer Befugnisse nicht wesentlich unterscheidet (s. S. 629. Anm. 3.) — bezeichnet ja zwar auch wohl mit diesem biblisch neutestamentlichen Namen

sternamen für ihre Geistlichen[1]), sondern entschieden nur gegen

---

ihr Predigtamt, merzt aber dann gerade doch das daraus aus, was eben dieser Name bezeichnet, indem sie, sich sträubend gegen das Mysterium, das in solcher dem Creatürlichen, dem Menschen gegebenen Amtsvollmacht liegt, dasselbe nicht Sünde vergeben und behalten, sondern Sündenvergebung ꝛc. nur verkündigen läßt, wie Stahl a. a. O. S. 239. es ausdrückt: „In der reformirten Kirche hat die Schlüsselgewalt nicht die Bedeutung der Application des Evangeliums, sondern nur seiner Verkündung; der Geistliche hat nicht die Sündenvergebung in göttlichem Auftrage dem Gemeingliede zu ertheilen, sondern nur es zu belehren, wo es dieselbe selbst sich erholen könne; das heißt aber mit anderen Worten, es gibt keine Schlüsselgewalt, sondern blos einen Auftrag des Predigers, und es gibt keine Absolution, sondern nur Rath und Anleitung, wie Absolution zu suchen." Vergl. Conf. Helv. II. c. 14.: „De clavibus regni Dei traditis a Domino apostolis multi admiranda garriunt . . Nos simpliciter judicantes secundum verbum Dei dicimus, omnes ministros legitime vocatos habere et exercere claves vel usum clavium, cum evangelium adnunciant, i. e. populum suae fidei creditum docent, hortantur, consolantur et increpant inque disciplina retinent . . Rite itaque et efficaciter ministri absolvunt, dum evang. Christi et in hoc remissionem peccatorum, quae singulis promittitur fidelibus, . . praedicant et ad singulos peculiariter pertinere testantur"; und Heidelb. Katech. Fr. 83.: „Was ist das Amt der Schlüssel? Die Predigt des h. Evangeliums und die christliche Bußzucht, durch welche beide Stücken das Himmelreich den Gläubigen aufgeschlossen und den Ungläubigen zugeschlossen wird." (Auf nicht wesentlich Anderes läuft dann hier auch die Erklärung der anglicanischen Kirche Art. Angl. 33. und Conf. Angl. p. 91. hinaus.) — Wenn dann aber doch auch die reformirte Kirche Bußzucht, ja sie vorzugsweise dieselbe übt: so ist diese ernste reformirte Bußzucht nur ein äußeres Ding, nicht in den Beruf der Predigt des Evangeliums involvirt, sondern demselben coordinirt (wie der Heidelberger Katech. auf die Frage: „Was ist das Amt der Schlüssel?" demgemäß die Antwort gibt: „Die Predigt des h. Evangeliums und die christliche Bußzucht"), und so doch eigentlich gar nicht auf das neutestamentliche Schlüsselamt, sondern vielmehr auf den christlich-kirchlichen Gemeingeist gegründet, durch s. g. Presbyterien repräsentirt (denn wo die Vollmacht und Verheißung fürs Amt aufgegeben wird, da bleibt nur der Wille der Gesammtheit oder ihrer s. g. presbyteralen Vertreter übrig): eine Thatsache, aus welcher dann auch die reformirte eigenthümliche Ueberschätzung äußerer Kirchendisciplin (welche die Conf. Belg. — s. oben S. 674 f.) — ja der Predigt und Sacramentsverwaltung gänzlich coordinirt) sich begreift.

1) Nur eben die reformirte Kirche verwirft auch den Priesternamen für das Predigtamt gänzlich. Vergl. Conf. Helv. II. c. 18.: „Diversissima inter se sunt sacerdotium et ministerium. Illud enim commune est christianis omnibus, hoc non item. Repudiavimus ex ecclesia Christi sacerdotium papisticum . . . Ipse enim Dominus noster non ordinavit ullos in ecclesia N. T. sacerdotes" cet.

seine Mißdeutung[1]). Uebrigens erklärt die lutherische Kirche alle ihre Geistlichen als Diener eines einigen Hauptes, heißen sie nun Pastoren, Presbyter[2]) oder Bischöfe, ohne hierarchische Gliederung jure divino für wesentlich gleich[3]), wenn sie dann immerhin auch

---

1) „Ideo — erklärt die Apol. C. A. art. 7. p. 201. (nach den S. 696. Anm. 2. angef. Worten) — sacerdotes vocantur, non ad ulla sacrificia velut in lege pro populo facienda, ut per ea mereantur populo remissionem peccatorum, sed vocantur ad docendum evangelium et sacramenta porrigenda populo. Nec habemus nos aliud sacerdotium simile levitico, sicut satis docet epistola ad Ebraeos.“ Auch an vielen anderen Stellen der Symbole heißen die Prediger demgemäß und in solchem Sinne Priester. Vergl. Augsb. Conf. Art. 8.: „obschon die Priester, dadurch sie (die Sacramente) gereichet werden, nicht fromm sind,“ und Art. 23. (sowie Schmalk. Artt. Th. 3. Art. 11.) „vom Ehestande der Priester“ („sacerdotum“); Tract. de pot. et jurisd. episcopor. p. 352. (wo das presbyteri im Deutschen meist Priester übersetzt wird), u. s. w. Luther (Ausleg. des Ps. 110, Lpz. A. Th. VI. S. 445.) erklärt auch geradezu: „Aus dem siehest du, daß eigentlich das rechte Priesteramt ist das Evangelium predigen“ 2c. Vergl. seine Aeußerungen über das „Priesteramt“ in seinem Glaubensbekenntnisse (s. unten den Anhang).

2) Das Wort „Presbyter, Aelteste“ faßt nehmlich die kirchlich lutherische Praxis, wo sie unabhängig von Calvinistischen Einflüssen sich gebildet und erhalten hat, wegen seiner evidenten sachlichen neutestamentlichen Coincidenz mit „ἐπίσκοπος“ (s. m. Lehrb. der christl. Archäol. 2. Aufl. Berl. 1859. S. 26 f.) für sachlich identisch mit Pastoren („die Aeltesten, das ist Pfarrherr und Prediger“ Luther Pred. zur Ep. des 3. S. n. Trin., Lpz. A. XIV, 60.). Von s. g. Laienältesten (wie die reformirte Kirche sie hat, und mit und neben den Predigern in Presbyterien wirken läßt; vergl. S. 698. Anm. 2. und §. 70 S. 650. Anm. 4.) weiß sie nichts; womit natürlich nicht gemeint ist, daß sie ein solches Helferamt verpöne, sondern nur, daß unter diesem, nicht blos mißdeutbaren, sondern schon an sich unrichtig angewandten Namen.

3) „Darum — heißt es in den Schmalk. Artt. Th. 2. Art. 4. vom Pabstthum S. 314. — kann die Kirche nimmermehr baß regieret und erhalten werden, denn daß wir alle unter einem Haupt Christo leben, und die Bischöfe alle gleich nach dem Amt, ob sie wohl ungleich nach den Gaben, fleißig zusammenhalten“ 2c. Vergl. Tract. de pot. et jurisd. episcc. p. 352. (unmittelbar nach der S. 697. Anm 3. angef. St.): „Omnium confessione etiam adversariorum liquet, hanc potestatem (Predigt, Sacramentsverwaltung, Sünden-Vergebung oder -Behaltung 2c.) jure divino communem esse omnibus, qui praesunt ecclesiis, sive vocentur Pastores, sive Presbyteri, sive Episcopi.“ — Solch eine „aequalis potestas“ wird dann entschieden und entschiedener noch auch von den reformirten Symbolen — vergl. Conf. Helv. II. c. 18., Conf. Gall. art. 30., Conf. Belg. art. 31. — „omnibus in ecclesia ministris,“ „omnibus veris pastoribus,“ „ut qui omnes sint Christi unici illius episcopi universalis unicique capitis ecclesiae mi-

jure humano wohl eine Rang= und Functions=Verschiedenheit bestehen läßt[1]), und verwirft mit tiefstem Ernst und Nachdruck — weil die Kirche Christi und ein geistlich, nicht das Pabstes und ein weltlich Reich[2]), der Römische Bischof selbst aber weder (ob nun in amtlich apostolischer oder in persönlicher Beziehung) Petri Nachfolger[3]), noch, gleich als wäre Christus selbst in der Kirche abwesend, Christi Stellvertreter sei, die Idee eines solchen sichtbaren Kirchenoberhauptes (jure divino) vielmehr der h. Schrift und der Ehre Christi zuwiderlaufe[4]), — hell und klar das römische Pabst=

nistri," ausdrücklich beigelegt, und nur die anglicanische Kirche nähert sich diesfalls sichtlich der katholischen Kirchenverfassung, indem sie drei verschiedene Ordines clericorum (Diaconat, Presbyterat, und Episcopat nebst Archiepiscopat, nach Artt. Angl. 36. und Conf. Angl. p. 90.), und für jeden auch eine besondere Weihe und einen abgeschlossenen Kreis amtlicher Handlungen hat; vergl. §. 70. S. 646. Anm. 3.

1) So ist namentlich die Ordination — in Anerkennung einer alt christlichen Einerleiregel (§. 70. S. 651. Anm. 1.) — fast überall höheren Geistlichen (Bischöfen, Generalsuperintendenten, Prälaten 2c.) vorbehalten, obgleich diese eben nur jure humano eine theilweise verschiedene Function, jure divino als ministri ecclesiae aber keine irgend umfänglichere Befugniß haben, deshalb auch selbst keine irgend andere Weihe empfangen, als etwa Landpfarrer. Dasselbe gilt auch von der lutherischen Unterscheidung der Pastoren und Diakonen. (Die eigentlich reformirte Praxis dagegen will auch all solche menschliche Ungleichheit der Kirchendiener nicht statt finden lassen, und nur die anglicanische Kirche thut es dann nicht blos der lutherischen gleich, sondern überbietet dieselbe bei weitem und wesentlich; s. vor. Anm.).

2) Stehe — erklärt die Apol. (p. 149 sq. ed. H.) — an der Spitze der ganzen Kirche nicht Christus als das unsichtbare Haupt, sondern der pontifex Romanus, so verwandle sich das regnum Christi in ein regnum pontificium, und ebenso stellt der Tractat (Anh. der Schmalk. Art.) p. 346 sq. der externa politia, quam papa constituit, das Reich Christi entgegen als ein regnum spiritale.

3) Als Nachfolger des Petrus oder vielmehr aller Apostel überhaupt denkt sich die lutherische Kirche vielmehr bezugsweise alle Prediger des N. T. (vergl. z. B. Luther Kirchenpostille, Ev. z. 2. S. n. Epiph., Lpz. A. XIII, 354.: „So sind nun diese Knechte alle Prediger des Neuen Testaments, als die Apostel und ihre Folger," u. a. St.), natürlich blos als Nachfolger der Apostel in ihrem schlechthinigen, nicht in ihrem specifisch apostolischen grundleglichen, Predigtamte, und unbeschadet der amtlichen, persönlichen und confessionellen Autorität des Petrus selbst.

4) Der Schmalk. Artt. Th. 2. Art. 4. vom Pabstthum beginnt gleich p. 312.: „Daß der Pabst nicht sei jure divino oder aus Gottes Wort das Haupt der

thum[1]), indem sie beiläufig zugleich über Nothwendigkeit der Auseinanderhaltung geistlicher und weltlicher Gewalt durchgreifende Bestimmungen gibt[2]).

ganzen Christenheit (denn das gehöret einem alleine zu, der heißt Jesus Christus), sondern allein Bischof oder Pfarrherr der Kirchen zu Rom und derjenigen, so sich williglich oder durch menschliche Creatur d. i. weltliche Obrigkeit zu ihm begeben haben" ꝛc. Vergl. sodann ebend. p. 313.: „Hieraus folget, daß alle dasjenige, so der Pabst aus solcher falscher, freveler, lästerlicher, angemaßter Gewalt gethan und fürgenommen hat, eitel teufelisch Geschicht und Geschäft gewest und noch sei (ohne was das leibliche Regiment belanget, darin Gott auch wohl durch einen Tyrannen und Buben läßt einem Volk viel Guts geschehen) zur Verderbung der ganzen heiligen christlichen Kirchen (so viel an ihm gelegen) und zu verstören den ersten Hauptartikel, von der Erlösung Jesu Christi;" und p. 314. (s. S. 700. Anm. 3.), wo es zuletzt geradezu heißt: „Haec doctrina praeclare ostendit, papam esse ipsum verum antichristum" cet. In wesentlich gleicher Weise beginnt der Tract. de potestate et primatu papae p. 340. also: „Romanus pontifex arrogat sibi, quod jure divino sit supra omnes episcopos et pastores. Deinde addit etiam, quod jure divino habeat utrumque gladium, h e. auctoritatem etiam regna conferendi et transferendi. Et tertio dicit, quod haec credere sit de necessitate salutis. Et propter has causas Romanus episcopus vocat se Vicarium Christi in terris. Hos tres articulos sentimus falsos, impios, tyrannicos et perniciosos ecclesiae esse." Demgemäß erklärt sich auch das Luthersche Glaubensbekenntniß (s. unt. Anhang) über das Pabstthum als „widerchristische" Beeinträchtigung des „einigen Hauptes." — In derselben Entschiedenheit sprechen hierüber auch die reformirten Symbole sich aus; ja sie überbieten insofern noch die lutherischen, als sie, ohne alle Unterscheidung eines Primates nach göttlichem und nach menschlichem Rechte, nur ganz schlechthin den römischen verwerfen; allerdings aber aus dem richtigen Grunde, der Ehre Christi, des einigen Hauptes, Erzhirten, Hohenpriesters. Vergl. Conf. Helv. II. c. 17.; Conf. Gall. art. 30.; Belg. art. 29.; auch Conf. Angl. p. 91. (obschon dann doch auch ihrestheils die anglicanische Kirche ein sichtbares förmliches Kirchenhaupt im Landesherrn anerkennt).

1) Nur Melanchthon in seiner subjectiven Separaterklärung unter den Schmalkald. Artt. (s. §. 15. S. 116. Anm. 1.) hatte friedliebend ein jus humanum des Pabstes respectiren mögen.

2) „Darum soll man die zwei Regiment, das geistlich und weltliche, nicht in einander mengen und werfen" ꝛc. Augsb. Conf. Art. 28. p. 38.: eine von römischer Hierarchie und reformirter Vermengung des Religiösen und Politischen (vergl. ob. §. 70. S. 650. Anm. 3.) gleich weit entfernte Theorie, welche dann freilich im geschichtlichen Laufe der Zeit durch eine mannichfach schwankende Praxis nur allzu bedeutend modificirt worden ist. (Die längere Zeit, als den Bischöfen vorbehalten, unbestimmt gebliebene oberste Aufsicht und Regierung der Kirche ist ja allmählig schlechthin auf die weltliche Obrigkeit übergegangen, sofern sie den Glauben der Kirche theilte [eine Bestimmung, die aber am Ende es sich gefallen lassen mußte, nur auf das allgemeine

Griechische Kirche.

Nicht ganz wie auf römisch katholischem Gebiete verhält es sich auf griechischem in Betreff der Lehre vom Clerus und ihres Connexes. Die griechische Bestimmung der Befugnisse des geistlichen Amtes enthält keinen wesentlichen Gegensatz gegen die lutherische[1]). Wie aber überhaupt im Wesentlichen der Lehre von der Kirche, so kommt die griechische Kirche dann doch auch in Hinsicht des geistlichen Amtes der Hauptsache nach weit mehr mit der r. katholischen Kirche, als mit der lutherischen, überein. Auch nach griechischem Lehrbegriff namentlich bilden die Geistlichen einen besonderen Priesterstand, der sich zu den Laien wie die Regierenden zu den Regierten verhält, und der[2]) ebenfalls zugleich wesentlich verschiedene Abstufungen hat[3]). In letzterer Beziehung er-

---

Erforderniß von Christlichkeit reducirt zu werden]; und von ihr ward denn durch die Episcopalbehörde der Consistorien [mit geistlich pastoralen und weltlich obrigkeitlichen Gliedern], durch Cultministerien ꝛc. dieselbe sehr ungleich geübt.) Doch stellt das lutherischerseits gäng und gäbe gewordene Verhältniß von weltlicher und geistlicher Gewalt, dem reformirterseits in der ganzen Verfassung ausschließlich vorwaltenden Gedanken des Rechts der Gemeinde (sei es nun mit Zwingli der Kopfzahl, oder mit Calvin des presbyteralen Laienelements) gegenüber, auch selbst noch in seinem Verfall ein immerhin großes Princip hin: negativ das Abthun katholischer Clericalgewalt (des Gegentheils der reformirten Einseitigkeit, eines status ecclesiasticus im Priesterthume, welcher alle übrigen Stände verschlungen hatte), positiv den Beruf der Gesammt-Stände (eines status ecclesiasticus der Lehrer — im ministerium verbi — und der Hörer, eines status politicus der Regenten und der Unterthanen, und eines status oeconomicus der Hausväter und der Hausglieder), den nach Aemtern, Ständen und Berufen zur Betheiligung aller Glieder der Kirche geordneten Organismus einer wahrhaft protestantischen hierarchia triplex. Vergl. auch ob. §. 70. S. 650.

1) Die Conf. orthod. p. 174. erklärt: *Εἰς τὴν οἰκονομίαν ταύτην δύο πράγματα περιέχονται, πρῶτον ἡ δύναμις καὶ ἡ ἐξουσία τοῦ λύειν τὰς τῶν ἀνθρώπων ἁμαρτίας, . . δεύτερον ἡ ἐξουσία καὶ ἡ δύναμις τοῦ διδάσκειν.* Metrophanes Critop. Conf. c. 11. p. 108. bestimmt das geistliche Amt als eine *διακονία τοῦ λόγου καὶ τῶν μυστηρίων ἱερουργία.*

2) Vergl. Conf. orthod. p. 173.; *Metroph. Critop.* c. 11.; und als Antithesis gegen die protestantische Lehre von Gleichheit der Geistlichen insbesondere Dositheí Conf. c. 10.

3) Und zwar besteht die niedere griechische Geistlichkeit aus Liturgen (nehmlich Vorlesern, Sängern, Hypodiakonen und Diakonen) und eigentlich s. g. Priestern (nehmlich Popen und — an den Kathedralkirchen — Protopopen); die höhere aus den Bischöfen, aus deren Mitte dann die Erzbi-

scheint nur insofern die griechische Kirche als eine gewissermaßen protestantisirende, als auch sie, um der Ehre Christi willen als einigen Hauptes, das römische Pabstthum deutlich, wenngleich namenlos, verwirft[1]). Die höchste Stufe nehmlich ihrer Hierarchie ist ihr nicht der Pabst, sondern ein Primas, welcher nun auch freilich, schon weil er fast eben so gut ein mehrfacher, insbesondere vierfacher, als ein einiger ist[2]), bei weitem nicht in ihr die Autorität und Einheitsrepräsentations-Fähigkeit besitzt, wie der Pabst in der römisch katholischen Kirche.

§. 74.

Zusatzbemerkungen.

Allgemeines über den Cultus der christlichen Hauptkirchengemeinschaften[3]).

Die symbolische Lehre der verschiedenen christlichen Kirchengemeinschaften von der Kirche und ihrem Connex insbesondere, wie demnächst auch von allen Hauptstücken des gesammten Lehrorganismus und der gesammten dogmatischen Doctrin überhaupt, kommt nicht wohl zu einem anschaulichen Abschluß ohne einen schließlichen Blick auf ihren Cultus. Ist der kirchliche Cultus doch dasjenige, was in allen Kir-

---

schöfe, Metropoliten und Patriarchen gewählt werden. Erstere sind Weltgeistliche, letztere wird nur aus Klostergeistlichen ergänzt.

1) Vergl. Conf. orthod. p. 138 sq.: *Διδασκόμεθα, πῶς μόνος ὁ Χριστὸς εἶναι κεφαλὴ τῆς ἐκκλησίας κατὰ τὴν διδασκαλίαν τοῦ ἀποστόλου* (Eph. 5, 32.), mit Metroph. Critop. Conf. cap. 23. p. 159.: *Οὐδέποτε ἠκούσθη, παρὰ τῇ καθολ. ἐκκλησίᾳ ἄνθρωπον θνητὸν καὶ μυρίαις ἁμαρτίαις ἔνοχον κεφαλὴν λέγεσθαι τῆς ἐκκλησίας. Ἔστι δὲ τοιαύτη κεφαλὴ τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας ὁ κύριος Ἰ. Χρ., ὅς ἐστιν ἡ κεφαλὴ πάντων, ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα συναρμολογεῖται. ἧς κεφαλῆς ζώσης διὰ παντὸς συζῇ ταύτῃ καὶ ἡ ἐκκλησία, κυβερνωμένη καὶ διευθυνομένη ὑπὸ τοιαύτης ἀθανάτου καὶ τεθεωμένης κεφαλῆς, καὶ οὐδένα τῶν πολεμίων φοβουμένη· κἂν μυρία κακὰ ταύτῃ ἐπανασταίη, πάντων αὕτη περιγίνεται δυνάμει τῆς ἑαυτῆς θείας κεφαλῆς.* Namentlich erwähnt wird der Pabst allerdings in den griechischen Symbolen nirgends.

2) Eigentlicher Primas ist allerdings der Patriarch von Constantinopel; doch schreibt Metroph. Critop. Conf. p. 160. allen vier (altchristlichen) Patriarchen gleichen Rang zu.

3) D. h. über ihren Gottesdienst, aber nicht sowohl nach dem Daß (welches ja blos die Quäkersecte bestreitet), sondern vielmehr nur nach dem Wie seiner nothwendigen Bestandtheile (Wort und Sacrament).

chengemeinschaften die inneren doctrinellen Auffassungen nur äußerlich symbolisirt; er ist das äußerlich hervortretende Resultat der inneren dogmatischen Entwicklung, gewissermaßen die Probe einer inneren kirchlichen Charakterrechnung; das, was die abstracten dogmatischen und insbesondere kirchlichen Grundsätze der christlichen Hauptkirchengemeinschaften äußerlich im Concreten concentrirt.

So erscheint der r. katholische Cultus in seiner Aeußerlichkeit und veräußerlichenden Pracht, wie überhaupt in seinem das Göttliche sinnlich darstellenden Charakter als nothwendiges Resultat der innerlich katholisch kirchlichen, Alles objectivirenden, materialistrenden und veräußerlichenden Grundrichtung; ein Charakter, welchen dann, nur minder selbstbewußt, zugleich indeß selbst noch überbietend, im Wesentlichen auch der griechische Cultus theilt. Auf der anderen Seite konnte auch die allgemein reformirte Neigung zum Spiritualismus sich nur in einem entsprechenden spiritualistrenden Cultus im Ganzen, wie im Einzelnen, veranschaulichen und ausprägen. Dagegen behauptet endlich die evangelische, die lutherische Kirche, wie überhaupt zwischen kirchenstolzem Materialismus und geistesstolzem Idealismus, so auch zwischen katholisch einseitiger Objectivität und Ueberfülle und reformirt einseitiger Subjectivität und Kahlheit im Cultus die reine freie Mitte, indem sie dem Beidem zum Grunde liegenden Wahren gleicherweise sein Recht gibt und es zu einer organischen Einheit verschmilzt[1]).

Bei der r. katholischen Kirche — das hat die im Obigen gegebene Entwicklung klar genug herausgestellt — ist das Auszeichnendste ihrer doctrinellen Seite die pelagianistrende Richtung. Daher dann eben der Mangel an rechter Tiefe der Sündenerkenntniß, welcher, wie er, absehend von dem Wesen innerer Gesinnung, überhaupt schon Aeußerlichkeiten an sich einen Werth vor Gott beilegt, so nun namentlich auch im Cultus dem äußeren Gottesdienste und seiner veräußerlichenden, ceremonienreichen Pracht[2]); und eben da-

1) Vergl. über diese organische evangelisch kirchliche Mitte, wie überhaupt, so insbesondere im Cultus, auch J. Wiggers Kirchliche Statistik, besonders Th. I. S. 95 f. und 110 ff. (auszüglich oben S. 45 f.).

2) Das Conc. Trid. Sess. 22. Sacrif. missae Cap. 5. legitimirt diese Aeußerlichkeit des Cultus (namentlich in Bezug auf das Hauptstück, die Messe) folgendermaßen: „Cum natura hominum ea sit, ut non facile queat sine adminiculis exterioribus ad rerum divinarum meditationem sustolli, propterea pia mater

her der Mangel an dem Vermögen, recht scharf zwischen Natur und Gnade zu unterscheiden: ein Mangel, welcher denn einestheils Erregungen der Phantasie und des Gefühls nicht von Wirkungen des H. Geistes unterscheiden, und demnächst, um in dem Menschen ein göttliches Gefühl zu erregen (was die Aufgabe der Religiosität sei), auch im Cultus alle Mittel anwenden läßt, die zur Aufregung der Phantasie und des Gefühls schlechthin nur geeignet scheinen[1]); anderntheils, indem er eben das Wesen der Religion schlechthin in das Gefühl der Anbetung und Andacht setzt, und gleichzeitig der Religion weniger das Verhältniß des Sünders zu dem Heiligen, Wiedervereinigung, als vielmehr das des Endlichen zu dem Unendlichen, Einigung, als ihr Gebiet anweiset, als Grundcharakter alles Cultus, den himmlischen Gottesdienst anticipirend, das Darstellen erzeugt[2]). Der ganze Geist und Gehalt des Christenthums (nach katholischer Auffassung) und jedes wesentliche Dogma soll so im Cultus äußerlich und für Phantasie und Gefühl darstellend objectivirt werden; das Christenthum selbst soll darin auf diese Weise dargestellt erscheinen; und dies Allgemeine bedingt dann den ganzen Charakter des römischen Cultus auch im Einzelnen. — In diesem Einzelnen aber schließt sich nun Alles besonders an das Sacramentliche an. Die katholische Kirche will

---

ecclesia ritus quosdam, ut scilicet quaedam summissa voce, alia vero elatiore in missa pronunciarentur, instituit; ceremonias item adhibuit, ut mysticas benedictiones, lumina, thymiamata, vestes, aliaque id genus multa, ex *apostolica* disciplina et traditione; quo et majestas tanti sacrificii commendaretur et mentes fidelium per haec visibilia religionis et pietatis signa ad rerum altissimarum, quae in hoc sacrificio latent, contemplationem excitarentur.“ Dazu erklärt Sess. 7. sacram. Can. 13.: „Si quis dixerit, receptos et approbatos ecclesiae catholicae ritus, in solemni sacramentorum administratione adhiberi consuetos, aut contemni aut sine peccato a ministris pro libito omitti, aut in novos alios per quemcunque ecclesiarum pastorem mutari posse: anathema sit.“

1) Daß selbst auch bei dem ausschließlichen Gebrauche der lateinischen Sprache im katholischen Cultus (vergl. darüber §. 67. S. 594. Anm. 1.) die Rücksicht auf den größeren Spielraum der Phantasie mit obwalte, bezeugt die Confutat. Aug. Conf. p. 100.: „Non mirum, quod sacerdos latine in latina celebrat ecclesia . . Neque necessarium est, ut omnia verba missae audiat vel intelligat et etiam intelligens semper attendat: praestat enim intelligere at attendere finem, quia missa celebratur“ cet.

2) Vergl. insbesondere das oben §. 38. über die katholische Bilderverehrung, als ein Hauptstück des darstellenden katholischen Cultus, Bemerkte.

durch das Institut ihrer sieben Sacramente das Leben in allen seinen wichtigen Momenten, den äußerlichen, wie den inneren, auf bedeutungsvolle Weise durch göttliche Gnadenmittheilungen weihen (vergl. oben §. 59.), welche, damit sie nicht abhängig seien von menschlichen Zuständen, ihre Wirkungskraft durchaus in sich selbst und einer unzerstörbaren objectiven Geltung haben sollen. Gegen die Wichtigkeit und Objectivität dieser Sacramente tritt dann natürlich die Predigt gar sehr zurück, deren Beschaffenheit und Eindruck ja immer so abhängig bleibt von der Subjectivität des Predigers und seiner Zuhörer. Der ganze katholische Cultus im Einzelnen ist daher meist nur Liturgie für die Sacramente, und vor Allem für das den hellen Mittelpunkt des ganzen Gottesdienstes bildende Meßopfer als die sichtbare (und zugleich einzige) Gegenwart des erhöhten Gottes- und Menschensohnes in der Gemeine[1]), eine Opfergegenwart des Herrn, mit der dann auch die den ganzen Vordergrund des katholischen Cultus einnehmende Marien-Verehrung untrennbar zusammenhängt[2]); die Predigt bietet zu all dem Liturgischen nur einen Anhang. In diesem Liturgischen aber (welches übrigens, weil für apostolisch [s. S. 705. Anm. 2.], auch für nothwendig gilt), so wie im ganzen katholischen Cultus, ist nun — gemäß der allgemeinen Richtung — Alles darauf berechnet, nicht etwa nur oder vorzugsweise den geistigen, sondern auch und vornehmlich den sinnlichen Theil des Menschen in Anspruch

1) Eben nur die geweihte, in seinen Leib verwandelte Hostie ist so die Erfüllung des Wortes „ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende," und als Dank- und Siegesfest für die Macht, unter der Gestalt von Brod und Wein Jesum so gegenwärtig zu erhalten, feiert die katholische Kirche mit dem größten Glanz und Prunk alljährlich das Frohnleichnamsfest.

2) Was die Kirche als Wirklichkeit des opfergegenwärtigen Christus ist, das ist sie ja auf Grund dessen, daß aus der heiligen Jungfrau der Sohn Gottes Mensch geworden ist und — indem also die Menschwerdung als Bedingung und Voraussetzung des versöhnenden Opfers selbst in die Sphäre bleibender Gegenwart hineingerückt erscheint — täglich im Meßopfer von neuem wird, und so hat in der Mutter Gottes die Kirche selbst persönliche Gestalt gewonnen, und mit und neben dem Sohne ist die heil. Jungfrau Gegenstand der Verehrung und Anbetung. (Sie ist es dies aber im katholisch kirchlichem Gesammtleben in wahrhaft exorbitanter Weise geworden, wie denn überhaupt in diesem mit dem Marien- auch der Heiligen-Cultus überhaupt sich ungleich breiter macht, als man nach der Stellung der Theorie von den Heiligen und der Maria im katholischen Dogma erwarten sollte.)

zu nehmen[1]. Ueberall sucht die katholische Kirche, indem sie es äußerlich und für Phantasie und Gefühl darstellen will, das Göttliche zu versinnlichen; sie zaubert es, wie es bei der Transsubstantiation geglaubt wird, in die sichtbare Gegenwart herein, und verehrt es dann, da es sinnlich erscheint, auch in allem möglichen Schaugepränge, auch mit allem nur erdenklichen Reiz und Pomp; unbekümmert, daß durch diesen äußerlichen, phantastisch gefühligen, üppigen, fast heidnischen Cultus die Religion auf ein schlüpfriges, fremdes Gebiet gezogen, und durch all dieses Opus operatum und die Vernachlässigung des lebendigen und belebenden Wortes der Glaube, der aus der Predigt doch kommt, erstickt werden möchte.

Am nächsten dem r. katholischen Cultus steht unverkennbar der griechische. Der Gottesdienst in der griechischen Kirche[2]) hat vieles Alterthümliche und Ergreifende; er besteht aber fast ganz aus äußeren Handlungen und Gebräuchen. Die ungeheure Liturgie (Vorlesung von Schriftstellen, Gebeten, Heiligenlegenden und Glaubensbekenntnissen) beginnt der Liturg und endigt im Chor das Volk. Den Gesang einiger Hymnen und Psalmen trägt ein besonderer Sängerchor vor[3]). Christliche Volksbelehrung aber durch Predigt und Katechese nimmt die allerunbedeutendste Stelle ein[4]). So denn auch in dem griechischen Cultus sichtlich einseitiges Extrem.

Ein entgegengesetztes Extrem[5]) stellt in der reformirten Kirche sich dar[6]). In ihr waltet am meisten, ungeachtet aller

---

1) Durch das Auge, das Ohr, das flüchtige Gefühl, womit die Kunst umgehe, aber nicht durch die Herzensübergabe an den Heiligen selig zu werden und selig zu machen, dies — hat man nicht mit Unrecht gesagt — sei es, was die römische Kirche mit dem möglichsten Aufwand thue.

2) Vergl. (A. N. Murawieff) Briefe über den Gottesdienst der morgenländischen Kirche, aus dem Russ. übersetzt und aus dem Griech. erläutert von S. E. v. Muralt. Lpz. 1838. 8.

3) Instrumentalmusik ist verpönt.

4) In dem eigentlichen Griechenland namentlich predigen fast nur die höheren Geistlichen, die auch allein im Besitz einiger Bildung sind; und in Rußland wurde, damit keine neuen Lehren unter das Volk gebracht würden, im 17. Jahrhundert sogar das Predigen verboten.

5) Allerdings keineswegs das äußerste. Dies zeigt sich nur bei der Quäkersecte. S. oben §. 71. S. 677 f.

6) Indeß sondert auch hier wieder die anglicanische Kirche von der refor-

formalen Geltendmachung des Schriftwortes, eine einseitige Verstandesrichtung, ein Absehen auf nur verstandesmäßig geistige Gemeinschaft mit dem Erlöser, ein spiritualisirendes Princip der Subjectivität und subjectiven Willkühr des Geistes, wie es, der Ansicht von einer Unterordnung des äußeren Wortes Gottes unter das innere (S. 459 ff.) begrifflich entquollen, und factisch central auf einen Nestorianismus in der Ansicht von der Person Christi gegründet, am grellsten in der Abendmahlslehre erscheinend hervortritt; und der reformirte Cultus nun symbolisirt dasselbe, indem er — Leib und Leibliches mit Fleisch und Fleischlichem, Sünde und Sündlichem wesentlich identificirend — den Gottesdienst, während er in die göttlichen Schranken des Schriftwortes ihn zurückzuführen vorgibt[1]), seiner historisch berechtigten leibhaftigen Gestaltung, wie seiner das menschliche Begreifen übersteigenden geheimnißvollen und in der ganzen Mannichfaltigkeit und Wechselseitigkeit seiner Form geheimnißvoll begnadenden Ueberschwenglichkeit, in nur hie und da gestörter Consequenz, entkleidet. Die Sacramente insonderheit und zuvörderst zieht die reformirte Kirche ins Subjective hinein, und nimmt so der Kirche ihren wesentlich sacramentlichen Charakter. Fast den ganzen Gottesdienst demnächst, die Kirchen mehr nur in Hörsäle verwandelnd, löset sie in pure Predigt auf; und bei seinem Verlauf im Ganzen, wie im Einzelnen, wendet sie nun die einseitig verständigen, nur formal schrifttreuen, der geschichtlichen Entwicklung aber entrathenen Grundsätze, die ihr allgemeines doc-

---

mirten überhaupt sich aus, als bezugsweise die ecclesia lutheranizans, wiewohl sie lutherische Grundsätze (vergl. Conf. Angl. p. 96.: „Nos magnum ceremoniarum numerum resecavimus, quod illis sciremus affligi conscientias hominum et gravari ecclesiam Dei. Retinemus tamen et colimus non tantum ea, quae scimus tradita fuisse ab apostolis, sed etiam alia quaedam, quae nobis videbantur sine ecclesiae incommodo ferri posse," und Art. Angl. 34.: „Traditiones atque ceremonias easdem non omnino necessarium est esse ubique aut prorsus consimiles, . . modo nihil contra verbum Dei instituatur, . . modo omnia ad aedificationem fiant") doch in der Praxis theils durch weit auffälligere Annäherung an katholische Weise, theils durch ein unorganisches Mitteln zwischen dieser und der schlechthin reformirten, — eine Folge der doch immer nur wesentlich reformirten anglicanischen Doctrin —, wesentlich schwächt.

1) „Rejicimus omnia humana inventa" — Conf. Belg. art. 32. Vergl. Conf. Helv. II. cap. 27.: „Sufficiunt piis pauci moderati, simplices, nec alieni a verbo Dei ritus."

trinelles wie liturgisches Princip ausmachen, so folgerecht — als um Gott — eifernd an, daß sie Alles aus demselben auszumerzen beflissen ist, dessen das entleibte, weil der geschichtlichen Bewährung entkleidete, Bibelwort nicht ausdrücklich gedenkt, oder wovon der Verstand nicht handgreiflichen Nutzen für sich sieht; daß sie, um der mannichfachen einzelnen Manifestation des Princips nicht zu schweigen, — wie die Confessio Helvetica sagt — „vasa, vestes, vela, faces, . . aurum, argentum" 2c. als Werkzeug des Cultus verpönt[1]), daß, wo sie in Strenge besteht[2]), sie selbst weder Glocken, noch Orgeln mag, keine kirchlichen Feste[3]) mit alleiniger Ausnahme des Sonntags[4]) feiert, und so die schöne Ordnung des Kirchenjahrs völlig verschwinden macht[5]), keine priesterliche Kleidung, keine Taufpathen, Gebetsformulare 2c. statuirt[6]), allenthalben[7]) Al-

1) „Ceteras — sagt die Conf. Helv. I. art. 23., nachdem sie von Predigt, Abendmahl 2c. geredet — ceremoniarum ambages inutiles ac innumerabiles, vasa, vestes, vela, faces, aras, aurum, argentum, . . a sacro nostro coetu procul arcemus."

2) Die schweizerische und zumal die theilweise selbst noch hypercalvinische schottisch- (überhaupt britisch-) puritanische Strenge hat allerdings in den meisten übrigen reformirten Gegenden unter lutherisch-kirchlichen Einflüssen sich bedeutend ermäßigt.

3) So in Schottland namentlich (vergl. v. Rudloff Gesch. der Reformat. in Schottl. I. S. 208.) und in einem Theile der Schweiz.

4) Bei diesem schlägt dann aber wieder das sonstige Extrem des Mangels in das andere Extrem der Uebertreibung, eine jüdisch-sabbathliche Sonntagsfeier, um, ein Extrem, welches die lutherischen Symbole im Anerkenntniß der unveräußerlichen christlichen Freiheit, wie doch zugleich der durch unverkennbares göttliches Wollen und Walten bedingten und gebundenen urkirchlichen Stiftung (wie hätte aber die älteste Kirche neben dem Sonntage zugleich auch noch den Sonnabend als alten Sabbath durch eine gewisse Feier auszeichnen mögen, wenn der Sonntag geradezu der Sabbath hätte seyn sollen!), besonnen verpönen (Augsb. Conf. Art. 28. p. 43., Gr. Katech. 3. Gebot.).

5) Mit Beschränkung alles Festlichen auf den Sonntag fällt ja allerdings die in der reformirten Kirche (mit Ausschluß der anglicanischen) bei ihrem Widerwillen gegen Traditionelles ohnehin nur lax bewahrte Institution und Ordnung des Kirchenjahrs bis auf die letzte Spur zusammen.

6) Selbst die Confirmationsfeier (S. 645 f.) hat der strenge Puritanismus sich von Calvin nicht aneignen mögen.

7) Mit partieller Ausnahme eben der anglicanischen Kirche, welche in einzelnen Cultusstücken (in Beziehung auf eine gewisse Feier der Apostel-

täre[1]), Crucifixe, Kreuzeszeichen, heilige Bilder[2]), heilige Instrumentalmusik, Apostel- und Marientage nebst anderen untergeordneten Festen und Festzeiten, evangelische und epistolische Perikopen, alle segnende Wechselseitigkeit des Liturgen mit der Gemeinde und der Gemeinde mit dem Liturgen, auch Kniebeugung bei Abendmahl (und Consecration), Hauptneigung beim Namen Jesu, u. dergl. verwirft, das Abendmahl überhaupt in scheuerer Ferne hält[3]), eigenthümlichen Kirchenliedergesang fast nicht kennt[4]), u. s. w., kurz einerseits tiefer Mysterielles, andererseits Leibliches und Sichtbares[5]) im Cultus, analog wie in der Idee von der Kirche überhaupt, als sei der Mensch ein ätherischer und in sich selbstgenugsamer Geist, nach Möglichkeit ausmerzt. Mit anderem und Einem Worte, die ganze Continuität mit der älteren kirchlichen Gottesdienstordnung (welche doch die lutherische Kirche bis auf sie selbst hin bewahrt) bricht die reformirte Kirche ab und macht für den Gottesdienst tabula rasa; und daß sie denn insbesondere und zuvörderst das ganze in die Kirche gelegte Mysterium begnadender Gottesdienstwirkung selbst (in Kirchenjahr, Perikopen und der ganzen cultuellen Wechselseitigkeit des Handelns Gottes durch die Kirche gegen den Menschen und des menschlichen Handelns gegen Gott) verwirft, dem Cultus überhaupt ferner, der doch gleich wesentlich Predigt des Evangeliums, wie Adoration und Communion ist, das letztere Element nur in äußerst eingeschränktem Maße beläßt, alle Verwendung der

---

und Marientage ꝛc. und untergeordneterer Feste, wie Beschneidung Christi, Epiphanien, Michaelis ꝛc., auch der Zeiten des Kirchenjahres, auf biblische Perikopen, Kirchenmusik ꝛc.) mit der lutherischen Kirche sympathisirt, während sie freilich in anderen (in Beziehung auf Bilder, Crucifixe, Altäre ꝛc.) entschieden reformirt denkt.

1) Vergl. S. 710. Anm. 1.

2) Eben die Verzierung der Kirchen durch Bilder, welche die Lutheraner für erlaubt, ja selbst für angemessen, die Reformirten für verwerflich halten, bildet eine cultuelle Hauptdifferenz zwischen beiden, die selbst dogmatischer Natur ist (vergl. oben §. 38. S. 258 f.).

3) Im reformirten Gottesdienst findet ja überhaupt normal das Abendmahl nur selten statt, während es im lutherischen den steten Gipfelpunkt bildet.

4) Nur Psalmen pflegen in der ursprünglichen reformirten Kirche gesungen zu werden; eigentliche Kirchenlieder und einen eigentlichen, wiewohl verdünnten, Kirchengesang hat sie wesentlich erst von der lutherischen aufgenommen.

5) Des Künstlerischen hier gar nicht zu gedenken.

Kunst und der Symbole endlich für den Gottesdienst ausschließt, das sind dann nur einzelne Ausprägungsformen des Princips[1]).

Insofern unirte Kirche wesentlich reformirte ist, wahrt nun auch sie das Wesentliche des reformirten Cultus, insofern dagegen lutherische, das des lutherischen, insofern endlich ein mehr oder minder unorganisches mittleres, prägt auch sie ein solches im Cultus aus[2]).

Ganz anders von jeher die lutherische Kirche[3]), als zwischen beiden Extremen die organische Mitte[4]). Allerdings hervorgegangen aus einem großen polemischen Gegensatze der Zeit, aber ohne des Gegensatzes Einseitigkeit, demgemäß katholischen, wie reformirten sachlichen Grundirrthum, pelagianische Eigengerechtigkeit, wie nestorianischen Vernunftdünkel, und einseitiges katholisches, wie reformirtes formales Erscheinungsprincip, starren traditions- und kirchenstolzen Materialismus, wie flüchtigen schrift- und geistesstolzen Idealismus[5]), mit gleicher Entschiedenheit und Würde abwehrend, erscheint sie in der Gesammtheit ihres inneren Wesens, durch das vermittelnde wahrhaft schriftgetreue und kirchlich-gläubige Hangen an der ganzen heiligen Person Christi als

---

1) Treffend handelt über dieselben neuerlich besonders Stahl a. a. O. S. 321 ff.

2) So wenn sie der Kirche ihren sacramentlichen Charakter zwar benimmt oder beschneidet, doch aber Altäre und sacramentliche Würde behalten will, den Altar seines eigentlichen Schmucks, der zweifellosen Gegenwart des Leibes des Herrn, entkleidet, ihn aber wohl mit äußerlichem Zierrath schmückt, Crucifixe nicht verwirft, aber möglichst aus dem Anblick der Menge bringt, was die lutherische Kirche aus altgeschichtlichem Cultus in lieblicher Sitte beibehalten, vielfach verpönt, und doch den ihrigen mit ungleich bedenklicherer Zuthat (Ersatz oder Ergänzung des eigentlich christlichen, lebenausströmenden „Todtenfestes“ durch ein ganz anderes u. dergl.) versetzt (einer militärisch beschränkenden Predigtbehandlung gar nicht zu gedenken) u. s. w.

3) Ueber ihren Cultus vergl. besonders Th. Kliefoth Die ursprüngliche Gottesdienstordnung in den deutschen Kirchen lutherischen Bekenntnisses. Rost. 1847. und Dess. Liturgische Abhandlungen. Schwer. 6 Bde. 1854 – 59.

4) Zeigen doch selbst auch in der Person Luthers, in dessen Glauben man ja wohl etwas Vorbildliches anerkennen darf, alle Vermögen des menschlichen Geistes und Wesens sich harmonisch gebildet.

5) Alles Extreme übrigens, die nach aller Extreme Art, so verschieden sie sich zeigen in ihrer genetischen Entwicklung, so nahe doch in vollendeter Ausbildung sich berühren, und umgekehrt.

Ein und Allem bedingt, in Wahrheit „als ruhige Fülle zwischen Ueberfülle und Mangel, als klare Harmonie zwischen gellendem Mißton der Extreme," kurz als die Kirche, welche Union nicht macht, sondern ist (vergl. ob. §. 10.). Und wie so im Ganzen, gleicherweise im Einzelnen. Wie in Glauben und Lehre ein in sich abgerundetes Ganze, so stellt in ihrem Cultus insbesondere, als dem Producte eines geistlichen Absehens weder (mit der reformirten Kirche) auf nur geistige, noch (mit der katholischen) auf nur leiblich und wieder auch nur leiblich-zeitweilig versinnlichte, sondern auf stetige volle geistleibliche Gemeinschaft mit dem Erlöser, nun eben der reine Ab- und Ausdruck des inneren Glaubenswesen sich dar. Schriftwort und Geschichte, Geistiges und Leibliches, Subjectivität und Objectivität als Kirche zu Einem Ganzen in innerlichster Weise verbindend[1]), hält sie auch im Cultus sich eben so fern von katholischer Ueppigkeit, als einseitig reformirter Verständigkeit und Kahlheit, und verschmilzt doch das Beidem zum Grunde liegende, im Grunde der Extreme schlummernde Wahre zu

1) „Die lutherische Kirche hat in ihrem der Schrift folgenden Glaubensbekenntnisse eine sichere Norm, eine feste Objectivität des religiösen Geistes und Gehalts; diese Objectivität schließt aber zugleich die Lebendigkeit und Freiheit des subjectiven Geistes in sich, sofern nicht nur Auffassung und Verständniß der lutherischen Dogmen freigegeben, sondern eine immer tiefere Erforschung, eine immer innigere Durchdringung und äußere wie innere Verwirklichung des Glaubens gefordert wird." So weiß noch eine neuere philosophische Theologie die Verschmelzung von Objectivität und Subjectivität der lutherischen Kirche zu vindiciren. Mehr im Sinne der theologischen alten würde gesagt werden: Das äußere Wort Gottes bildet formal, die zugerechnete vollkommene Gerechtigkeit Christi (abstract im Wort, concret im Sacrament) material den objectiven Grund der Kirche, auf welchen lebendiger Glaube subjectiv sich erbauet; und zwar Beides, das Wort Gottes und die Gerechtigkeit Christi, insofern dadurch der objective Grund gelegt ist, weder romanistisch verkörpert durch Tradition und eigenverdienstliches Werk, noch andererseits spiritualisirt durch Geist und Glauben (Geist gegenüber dem Wort, und Glauben vielmehr an subjectiven Eindruck gefühlter allgemeiner und Sacraments-Gnade, als an das allein göttlich Beglaubte), vielmehr so lauter und unvermischt göttlich, wie es allein unwandelbar festen Grund bilden kann, der erst sodann vermittelst der göttlichem Wesen einwohnenden göttlichen Kraft auch subjectiv, eben in Geist und Glauben von selbst sich kundthut. Das Wort Gottes, wie die zugerechnete Gerechtigkeit Christi steht göttlich fest und vollkommen. Was aber so objectiv unerschütterlich gebauet ist, wirkt dann auch ein reines klares subjectives Leben, in geheiligtem Geiste, wie in lebendigem, den ganzen inneren Menschen belebenden Glauben.

einer gesunden, haltungsvollen Einheit. Kraft lebendigen Festhaltens an kirchlicher und insbesondere auch cultueller Continuität in ihrem vollen Sinne (vergl. S. 711.) die ehrwürdigsten und lieblichsten liturgischen Momente alt kirchlicher Sitte und Brauchs als Factoren und Zeugnisse wahrhaft begnadender Gottesdienstwirkung in Nehmen und Geben der Gemeine auch fernerhin ehrend und wahrend[1]) — wofern es nur ohne Sünde thunlich, und guter Ordnung, wie wahrhafter Erbauung förderlich[2]) —, ohne doch aber

1) „Servantur usitatae ceremoniae publicae, ordo lectionum, orationum, vestitus, et alia similia" — Apol. C. A. art. 12. de missa p. 250. (Vergl. Conf. Aug. art. 26. p. 31.: „Servantur apud nos pleraeque traditiones, quae conducunt ad hoc, ut res ordine geratur in eccl., ut ordo lectionum in missa" cet.). — Selbst sogar eine gewisse partielle Beibehaltung lateinischer Kirchensprache (und das Erhebende der Idee Einer allgemeinen Kirchensprache, bei der sonstigen babylonischen Sprachenverwirrung, liegt ja, wenn die Sprache nur nicht die Kirche tyrannisiren will, an und für sich wohl außer Zweifel; völlig unbeschadet des in der Apol. C. A., ob. S. 594., festgestellten Princips nothwendigen Verständnisses) wird nicht verpönt. Vergl. Augsb. Conf. Art. 24. im Anfange: „So ist auch in den öffentlichen Ceremonien der Messe keine merkliche Aenderung geschehen, denn daß an etlichen Orten deutsche Gesänge, das Volk damit zu lehren und zu üben, neben lateinischem Gesang gesungen werden" (genauer dann Apol. C. A. l. c.; s. die Stelle §. 67. S. 594. Anm. 1.; — ja „wenn ichs vermöchte — sagt Luther in seiner „Deutschen Messe und Ordnung des Gottesdienstes" von 1526 —, und die griechische und ebräische Sprache [die Bibelsprachen] wäre uns so gemein, wie die lateinische, und hätte so viel feiner Musica und Gesangs, als die lateinische hat, so sollte man einen Sonntag um den anderen in allen vier Sprachen, deutsch, lateinisch, griechisch und ebräisch Messe [Liturgie] halten, singen und lesen"); — wogegen die reformirte Kirche aller ausländischen Sprache (selbst der apostolischen γλῶσσαι uneingedenk) geradezu auf den Mund schlägt („Taceant omnes peregrinae linguae in coetibus sacris!" Conf. Helv. II. c. 22.).

2) S. Augsb. Conf. Art. 15. „von Kirchenordnungen:" „Von Kirchenordnung von Menschen gemacht lehret man diejenigen halten, so ohne Sünde mögen gehalten werden, und zu Frieden, zu guter Ordnung in der Kirche dienen, als gewisse Feier, Feste u. dergl." („De ritibus ecclesiasticis docent, quod ritus illi servandi sint, qui sine peccato servari possunt, et prosunt ad tranquillitatem et bonum ordinem in ecclesia, sicut certae feriae, festa et similia"). Nicht also etwa (vorgebliche) apostolische Anordnung, — und auch an der apostolischen Wirksamkeit und ihrer Zeit sind ja die Thaten und Stiftungen Christi und seines Geistes von den darauf sich erbauenden Schöpfungen und Ordnungen des urchristlichen Gemeingeistes, und auch an diesen wieder ihr ewiger substantieller Wahrheitsgehalt und ihre zeitliche und vergängliche Form zu unterscheiden, je-

mit dergleichen Aeußerem, als sei es zum Heil irgend nothwendig, die Gewissen zu beschweren[1]), bewahrt sie zugleich im Ganzen und in jedem Theil des Cultus doch eine erhabene Einfalt; und der wahrhaft evangelische Gottesdienst in einem ehrfurchtsvoll, aber einfach, vor Allem durch das Bild des Gekreuzigten, ohne Kunsthaß geschmückten Gotteshause, je nach Verschiedenheit der Zeiten des kirchlichen Jahres mit verschiedenem Grundgepräge, mit seiner Fülle geistvoller Kerngesänge der Gemeine[2]), mit der Kraft

---

nes das Nothwendige, für alle Zeit Bleibende und Bindende, dies das Wechselnde, Freie —, sondern Friede und gute Ordnung in der Kirche ist die Rücksicht, auf welche es bei Gestaltung des Cultus ankommt, insofern er durchs Wort Gottes eben frei gelassen ist, wozu dann natürlich auch die Rücksicht auf das Belehrende und Erbauende irgend eines Cultusstücks gehört; „sintemal — wie es in der A. C. Art. 24. v. d. Messe p. 23 sq. heißt — alle Ceremonien fürnehmlich darzu dienen sollen, daß das Volk daran lerne, was ihm zu wissen von Christo noth ist" („ad hoc unum opus est ceremoniis, ut doceant imperitos"), oder — nach der Apol. C. A. art. 12. de missa p. 250. — „ceremoniae debeant observari, tum ut discant homines scripturam, tum ut verbo admoniti concipiant fidem, timorem, atque ita orent etiam; nam hi sunt fines ceremoniarum."

1) Augsb. Conf. Art. 15. (unmittelbar nach den in der vorigen Anm. angef. Worten): „Doch geschicht Unterricht dabei, daß man die Gewissen nicht damit beschweren soll, als sei solch Ding („talis cultus") nöthig zur Seligkeit." „Wer da will, der mags lassen," sagt Luther von „Bildern, Glocken, Meßgewand, Kirchenschmuck, Altar, Licht und dergleichen" gerade heraus in s. Glaubensbek. (s. unt. Anhang), obwohl ers, wie er hinzusetzt, „mit den Bilderstürmern nicht halte." Gleicherweise erklärt sich auch die Augsb. Conf. Art. 26. p. 31. — nach den S. 714. Anm. 1. angeführten Worten —: „Daneben aber wird das Volk unterrichtet, daß solcher äußerlicher Gottesdienst nicht fromm macht für Gott, und daß man sie (die Ceremonien) ohne Beschwerung des Gewissens halten soll, also, daß, so man es nachläßt ohne Aergerniß, nicht daran gesündigt wird." Vergl. auch Form. Conc. art. 10. de ceremoniis ecclesiast. Epit. p. 615.: „Credimus, docemus et confitemur, quod ceremoniae sive ritus ecclesiastici, qui verbo Dei neque praecepti sunt, neque prohibiti, sed tantum decori et ordinis causa instituti, non sint per se cultus divinus, aut aliqua saltem pars cultus divini;" eine gewisse Indifferenz des Cultus, von der freilich, wie oben (§. 71. S. 665.) bemerkt, in Zeiten der Glaubensbedrängung nicht mehr die Rede seyn könne. — Auch thatsächlich übrigens hat die lutherische Kirche diese Grundsätze dann ausgesprochen durch vollständige Anerkennung solcher lutherischen Kirchentheile, in welchen, — wie etwa in Würtemberg ꝛc., — bei nur sonstigem lutherischen Charakter, unter der Einwirkung gewisser Umstände etwa die Cultusform frühzeitig eine divergirende geworden ist.

2) Allsonntägliche (oder periodische) stehende Lieder — der „Glaube" (der

seines das Ganze reichlich salzenden Bibelworts und seiner eben so schlichten, als zuversichtsvollen, weder durch Länge, noch Folge ermüdenden, nur das Ganze zusammenhaltenden Gebete, in der eigenthümlichen Lieblichkeit seiner geistlich erfrischenden Wechselwirkung des Liturgen und der Gemeine zu gegenseitigem geistlichen Nehmen und Geben, mit seinem Alles tragenden Mittel- und Stützpunkt in der reinen Verkündigung des göttlichen Wortes durch die Predigt, als integrirendes Glied einer organischen Totalität, und seinem den Glauben zum Schauen und Haben steigernden Höhepunkte in der gläubig demüthigen Handlung des Sacraments des wahren Leibes und Blutes Christi an des Herrn Altar, kann auf das weder blos phantasie- und gefühlvolle, noch blos denkende Gemüth, auf Verstand und Herz, auf alle Vermögen des menschlichen Geistes und Wesens, seine Wirkung zur Sühnung, Reinigung und Erneuerung des ganzen Menschen, gewiß nicht verfehlen. Und so bietet der lutherische Cultus, da ja auch die lutherische Kirche mit der katholischen wahrhaft mysteriell sacramentlichen Charakter, ja im tiefsten und vollsten Sinne, behauptet (nur daß sie denn eben die Gnadenmittheilung für alle Lebensmomente nicht abhängig macht von sacramentlichem Namen, und allewege vielmehr von innen heraus, als von außen herein wirkt), — so bietet er dieselben Elemente zur Erbauung, wie der katholische, und dieselben Elemente zur Belehrung, wie der reformirte, beide aber von dem beiderseits Einseitigen und Verwerflichen gelöset, und beide organisch vereint zu harmonisch verdoppeltem Segen.

---

unvergleichliche Luthersche Gesang über das Nicänische Glaubensbekenntniß) und andere — erscheinen darunter keineswegs als Ballast.

Anhänge.

I.

Luthers Glaubensbekenntniß vom Jahre 1828/29.

Vergl. oben §. 13. S. 113 f.

„Weil ich sehe, daß des Rottens und Irrens je länger je mehr wird, und kein Aufhören ist des Tobens und Wüthens des Satans, damit nicht hinfort bei meinem Leben oder nach meinem Tode der etliche zukünftig sich mit mir behelfen, und meine Schrift, ihr Irrthum zu stärken, fälschlich führen möchten, wie die Sacraments- und Taufschwärmer anfingen zu thun: so will ich mit dieser Schrift für Gott und aller Welt meinen Glauben von Stück zu Stück bekennen, darauf ich gedenke zu bleiben bis in den Tod, drinnen (das mir Gott helfe) von dieser Welt zu scheiden, und für unsers Herrn Jesu Christi Richterstuhl zu kommen. Und ob jemand nach meinem Tode würde sagen: Wo der Luther jetzt lebte, würde er diesen oder diesen Artikel anders lehren und halten, denn er hat ihn nicht genugsam bedacht rc.: Dawider sage ich jetzt als denn, und denn als jetzt, daß ich von Gottes Gnaden alle diese Artikel habe aufs fleißigste bedacht, durch die Schrift und wieder herdurch oftmals gezogen, und so gewiß dieselbigen wollte verfechten, als ich jetzt habe das Sacrament des Altars verfochten. Ich bin jetzt nicht trunken, noch unbedacht, ich weiß, was ich rede, fühle auch wohl, was mirs gilt auf des Herrn Jesu Christi Zukunft am jüngsten Gerichte. Darum soll mir niemand Scherz oder lose Theidung draus machen, es ist mir Ernst. Denn ich kenne den Satan, von Gottes Gnaden, ein groß Theil; kann er Gottes Wort und Schrift verkehren und verwirren, was sollte er nicht thun mit meinen oder eines Anderen Worten.

Erstlich gläube ich von Herzen den hohen Artikel der göttlichen Majestät, daß Vater, Sohn, Heiliger Geist drei unterschiedliche Personen, ein rechter einiger, natürlicher, wahrhaftiger Gott ist, Schöpfer Himmels und der Erden, aller Ding, wider die Arianer, Macedonier, Sabelliner und dergleichen Ketzerei, Genes 1. Wie das alles bisher beide in der Römischen Kirchen und in aller Welt bei den christlichen Kirchen gehalten ist.

Zum andern gläube ich, und weiß, daß die Schrift uns lehret, daß die mittel Person in Gott, nehmlich der Sohn, allein ist wahrhaftiger Mensch worden, von dem Heiligen Geist ohn Manns Zuthun empfangen, und von der reinen heiligen Jungfrau Maria, als von rechter natürlicher Mutter, geboren;

wie das Alles St. Lucas klärlich beschreibet, und die Propheten verkündiget haben; also, daß nicht der Vater oder Heiliger Geist sei Mensch worden, wie etliche Ketzer gelehret[1]) haben. Auch daß Gott der Sohn nicht allein den Leib, ohne Seele, (wie etliche Ketzer gelehret), sondern auch die Seele, das ist eine ganze völlige Menschheit angenommen, und rechter Samen oder Kind, Abraham und David verheißen, und natürlicher Sohn Mariä geboren sei, in aller Weise und Gestalt ein rechter Mensch, wie ich selbst bin und alle andere; ohne daß Er ohne Sünde, allein von der Jungfrauen, durch den Heiligen Geist kommen ist. Und daß solcher Mensch sei wahrhaftig Gott, als eine einige unzertrennliche Person aus Gott und Mensch worden[2]): also daß Maria die heilige Jungfrau sei eine rechte wahrhaftige Mutter nicht allein des Menschen Christi, wie die Nestorianer lehren, sondern des Sohnes Gottes, wie Lucas spricht: Das Heilige, das in dir geboren wird, soll Gottes Sohn heißen, das ist mein und aller Herr Jesus Christus, Gottes und Marien einiger, rechter, natürlicher Sohn, wahrhaftiger Gott und Mensch.

Auch gläube ich, daß solcher Gottes und Marien Sohn, unser Herr Jesus Christus, hat für uns arme Sünder gelitten, sei gekreuziget, gestorben und begraben, damit Er uns von der Sünden, Tod und ewigem Zorn Gottes durch sein unschuldig Blut erlöset, und daß Er am dritten Tage sei auferstanden vom Tode, und aufgefahren gen Himmel, und sitzet zur rechten Hand Gottes des allmächtigen Vaters, ein Herr über alle Herren, König über alle Könige, und über alle Creaturen im Himmel, Erden und unter der Erden, über Tod und Leben, über Sünde und Gerechtigkeit.

Denn ich bekenne, und weiß aus der Schrift zu beweisen, daß alle Menschen von einem Menschen Adam kommen sind, und von demselbigen, durch die Geburt, mit sich bringen und erben den Fall, Schuld und Sünde, die derselbige Adam im Paradies durch des Teufels Bosheit begangen hat, und also sammt ihm allzumal in Sünden geboren, leben und sterben, und des ewigen Todes schuldig seyn müßten, wo nicht Jesus Christus uns zu Hülfe kommen wäre, und solche Schuld und Sünde als ein unschuldiges Lämmlein auf sich genommen hätte, für uns durch sein Leiden bezahlet, und noch täglich für uns stehet und tritt, als ein treuer barmherziger Mittler, Heiland und einiger Priester und Bischof unserer Seelen.

Hiemit verwerfe und verdamme ich, als eitel Irrthum, alle Lehre, so unsern freien Willen preiset, als die stracks wider solche Hülfe und Gnade unsers Heilandes Jesu Christi strebt. Denn weil außer Christo der Tod und die Sünde unser Herr und der Teufel unser Gott und Fürst ist, kann da keine Kraft noch Macht, keine Witze noch Verstand seyn, damit wir zur Gerechtigkeit und Leben uns könnten schicken oder trachten; sondern müssen verblendet und gefangen, des Teufels und der Sünden eigen seyn, zu thun und zu denken, was ihnen gefället, und Gott mit seinen Geboten wider ist.

Also verdamme ich auch beide neu und alte Pelagianer, so die Erbsünde

1) Andere Lesart: „gedichtet."

2) And.: „geboren."

nicht wollen lassen Sünde seyn, sondern solle ein Gebrechen oder Fehl seyn. Aber weil der Tod über alle Menschen gehet, muß die Erbsünde nicht ein Gebrechen, sondern allzu große Sünde seyn, wie St. Paulus sagt: Der Sünden Sold ist der Tod. Und abermal: Die Sünde ist des Todes Stachel. So spricht auch David Ps. 51.: Siehe ich bin in Sünden empfangen, und meine Mutter hat mich in Sünden getragen; spricht nicht: Meine Mutter hat mit Sünden mich empfangen, sondern ich, ich, ich bin aus sündlichem Samen gezeuget, und meine Mutter hat mich in Sünden empfangen, das ist, ich bin im Mutterleibe aus sündlichem Samen gewachsen, wie das der ebräische Text vermag.

Demnach verwerfe und verdamme ich auch, als eitel Teufels Rotten und Irrthum, alle Orden, Regel, Klöster, Stift, und was von Menschen über und außer der Schrift ist erfunden und eingesetzet, mit Gelübden und Pflichten verfasset, obgleich viel großer Heiligen drinnen gelebt, und als die Auserwählten Gottes zu dieser Zeit dadurch verführet, und doch endlich durch den Glauben an Jesu Christ erlöset und entrunnen sind. Denn dieweil solche Orden, Stifte und Secten der Meinung gelebt und gehalten werden, daß man durch solche Wege und Werke wolle und möge selig werden, der Sünde und dem Tode entlaufen, so ists eine öffentliche, greuliche Lästerung und Verleugniß der einigen Hülfe und Gnade unsers einigen Heilandes und Mittlers Jesu Christi; denn es ist uns sonst kein Name gegeben, durch welchen wir sollen selig werden, ohne dieser der da heißt Jesus Christus, und ist unmöglich, daß mehr Heilande, Wege oder Weise seien selig zu werden, ohne durch die einige Gerechtigkeit, die unser Heiland Jesus Christus ist, und hat uns geschenkt und für uns gegen Gott gestellet, als unser einiger Gnadenstuhl, Röm. 3.

Wohl wäre es fein, so man Klöster oder Stift der Meinung hielte, daß man junge Leute darinnen lehrete Gottes Wort, die Schrift und christliche Zucht, dadurch man feine geschickte Männer zu Bischöfen, Pfarrherr und anderlei Diener der Kirchen, auch zu weltlichem Regiment tüchtige gelehrte Leute, und feine züchtige gelehrte Weiber, so hernach christlich haushalten und Kinder aufziehen könnten, zurichtete und bereitete. Aber einen Weg der Seligkeit da suchen, das ist des Teufels Lehre und Glauben, 1 Tim. 4 2c.

Aber die heiligen Orden und rechten Stifte von Gott eingesetzt sind diese drei: das Priesteramt, die Ehe, die weltliche Obrigkeit. Alle die, so im Pfarramt oder Dienst des Worts funden werden, sind in einem heiligen, rechten, guten, Gott angenehmen Orden und Stand, als die da predigen, Sacrament reichen, dem gemeinen Kasten fürstehen, Küster und Boten oder Knechte, so solchen Personen dienen 2c. Solches sind eitel heilige Werke für Gott. Also wer Vater und Mutter ist, Haus wohl regieret, und Kinder zeucht zu Gottes Dienst, ist auch eitel Heiligthum und heilige Werk und heiliger Orden. Desgleichen wo Kinder oder Gesind den Eltern oder Herren gehorsam sind, ist auch eitel Heiligkeit, und wer darin funden wird, der ist ein lebendiger Heiliger auf Erden. Also auch Fürst oder Oberherr [1]), Richter, Amtleute, Canzler, Schreiber, Knechte, Mägde, und alle die solchen dienen, dazu alle die unterthäniglich gehorsam sind, ist alles eitel Heiligthum und heilig Leben für Gott. Und das darum, daß solche drei

1) And.: „Oberkeit."

Stifte oder Orden in Gottes Wort und Gebot gefasset sind. Was aber in Gottes Wort gefasset ist, das muß heilig Ding seyn. Denn Gottes Wort ist heilig, und heiliget alles, das an ihm und in ihm ist.

Ueber diese drei Stifte und Orden ist nun der gemeine Orden der christlichen Liebe, darinnen man nicht allein den dreien Orden, sondern auch ingemein einem jeglichen Dürftigen mit allerlei Wohlthat dienet, als speisen die Hungrigen, tränken die Dürstigen rc., vergeben den Feinden, bitten für alle Menschen auf Erden, leiden allerlei Böses auf Erden rc. Siehe das heißen alles eitel gute heilige Werke. Dennoch ist keiner solcher Orden ein Weg zur Seligkeit, sondern bleibet der einige Weg über diese alle, nehmlich der Glaube an Jesum Christum. Denn es ist ja viel ein anders, heilig und selig seyn. Selig werden wir allein durch Christum; heilig aber beide durch solchen Glauben, und auch durch solche göttliche Stift und Orden. Es mögen auch Gottlose wohl viel heiliges Dinges haben, sind aber darum nicht selig drin; denn Gott will solche Werk von uns haben zu seinem Lob und Ehre, und alle die, so in dem Glauben Christi selig sind, die thun solche Werke, und halten solche Orden. Was aber vom Ehestand gesagt ist, soll man auch vom Wittwen= und Jungfrauen=Stande verstehen; denn sie gehören doch zum Hause und zum Haushalten rc. So nu diese Orden und göttliche Stifte nicht selig machen, was sollten die Teufels Stifte und Klöster thun, so bloß ohne Gottes Wort aufkommen sind, und darzu wider den einigen Weg des Glaubens streben und toben.

Zum dritten gläube ich an den Heiligen Geist, der mit Vater und Sohn ein lebendiger Gott ist, und vom Vater und Sohn ewiglich kömmt, doch in einem göttlichen Wesen und Natur eine unterschiedliche Person. Durch denselbigen, als eine lebendige, ewige göttliche Gabe und Geschenk, werden alle Gläubigen mit dem Glauben und anderen geistlichen Gaben gezieret, vom Tode auferwecket, von Sünden gefreiet, und fröhlich und getrost, frei und sicher im Gewissen gemachet. Denn das ist unser Trotz, so wir solches Geistes Zeugniß in unserm Herzen fühlen, daß Gott will unser Vater seyn, Sünde vergeben, und ewiges Leben geschenket haben 1).

Das sind die drei Personen und Ein Gott, der sich uns allen selbst ganz und gar gegeben hat mit Allem, das Er ist und hat. Der Vater gibt sich uns mit Himmel und Erden sammt allen Creaturen, daß sie uns dienen und nütze seyn müssen. Aber solche Gabe ist durch Adams Fall verfinstert und unnütze worden. Darum hat darnach der Sohn sich selbst auch uns gegeben, alle seine Werke, Leiden, Weisheit und Gerechtigkeit geschenket, und uns dem Vater versöhnet, damit wir wieder lebendig und gerecht, auch den Vater mit seinen Gaben erkennen und haben möchten. Weil aber solche Gnade niemand nütze wäre, wo sie so heimlich verborgen bliebe, und zu uns nicht kommen könnte, so kömmt der H. Geist, und gibt sich auch uns ganz und gar; der lehret uns solche Wohlthat Christi uns erzeiget erkennen, hilft sie empfahen und behalten, nützlich brauchen und austheilen, mehren und fördern. Und thut dasselbige beide innerlich

---

1) Eine andere Lesart setzt hier noch hinzu: „Und das Alles durch Christi Verdienst, der uns mit seinem Leiden solchen Geist erworben hat, und nicht wir selbst durch unser Werk verdienen mögen, sondern gegeben wird allen, die das Wort Christi hören und annehmen.“

und äußerlich; innerlich durch den Glauben und andere geistliche Gaben; äußerlich aber durchs Evangelium, durch die Taufe und Sacrament des Altars, durch welche Er, als durch drei Mittel oder Weise, zu uns kömmt, und das Leiden Christi in uns übet und zu Nutz bringet der Seligkeit.

Darum halte und weiß ich, daß, gleichwie nicht mehr denn ein Evangelium und ein Christus ist, also ist auch nicht mehr denn eine Taufe. Und daß die Taufe an ihr selbst eine göttliche Ordnung ist, wie sein Evangelium auch ist. Und gleichwie das Evangelium darum nicht falsch oder unrecht ist, ob es etliche fälschlich brauchen oder lehren, oder nicht gläuben; also ist auch die Taufe nicht falsch noch unrecht, ob sie gleich etliche ohne Glauben empfingen oder gäben, oder sonst mißbrauchten. Derhalben ich die Lehre der Wiedertäufer und Donatisten und wer sie sind, so wiedertäufen, gänzlich verwerfe und verdamme.

Eben so rede ich auch und bekenne das Sacrament des Altars, daß daselbst wahrhaftig der Leib und Blut im Brod und Wein werde mündlich gegessen und getrunken, obgleich die Priester, so es reichen, oder die, so es empfahen, nicht gläubeten oder sonst mißbrauchten. Denn es stehet nicht auf Menschen Glauben oder Unglauben, sondern auf Gottes Wort und Ordnung. Es wäre denn, daß sie zuvor Gottes Wort und Ordnung ändern und anders deuten, wie die jetzigen Sacramentsfeinde thun, welche freilich eitel Brod und Wein haben; denn sie haben auch die Wort und eingesetzte Ordnung Gottes nicht, sondern dieselbigen nach ihrem eigenen Dünkel verkehret und verändert.

Demnach gläube ich, daß eine heilige christliche Kirche sei auf Erden, das ist die Gemeine und Zahl oder Versammlunge aller Christen in aller Welt, die einige Braut Christi und sein geistlicher Leib, deß Er auch das einige Häupt ist; und die Bischöfe oder Pfarrherrn nicht Häupter, noch Herren, noch Bräutigam derselbigen sind, sondern Diener, Freunde und (wie das Wort Bischof gibt) Aufseher, Pfleger und Fürsteher. Und dieselbige Christenheit ist nicht allein unter der Römischen Kirchen oder Pabst, sondern in aller Welt; wie die Propheten verkündiget haben, daß Christi Evangelium sollte in alle Welt kommen Ps. 2. Ps. 19. Daß also unter Pabst, Türken, Persen, Tartern, und allenthalben die Christenheit zerstreuet ist, leiblich, aber versammlet geistlich, in einem Evangelio und Glauben, unter ein Häupt, das Jesus Christus ist. Denn das Pabstthum gewißlich das rechte endechristische Regiment oder die rechte widerchristische Tyrannei ist, die im Tempel Gottes sitzt, und regiert mit Menschengebot, wie Matth. 24. Christus und 2 Theff. 2. Paulus verkündigen. Wiewohl auch daneben der Türke und alle Ketzerei, wo sie sind, auch zu solchem Greuel gehören, so in der heiligen Stätte zu stehen geweissaget ist, aber dem Pabstthum nicht gleich.

In dieser Christenheit, und wo sie ist, da ist Vergebung der Sünden, das ist ein Königreich der Gnaden und des rechten Ablaß. Denn daselbst ist das Evangelium, die Taufe, das Sacrament des Altars, darinnen Vergebung der Sünden angeboten, geholet und empfangen wird, und ist auch Christus und sein Geist und Gott daselbst. Und außer solcher Christenheit ist kein Heil noch Vergebung der Sünden, sondern ewiger Tod und Verdammniß; ob gleich großer Schein der Heiligkeit da ist, und viel guter Werk, so ists doch alles verloren.

Solche aber Vergebung der Sünden ist nicht auf einmal, als in der Taufe, zu gewarten (wie die Novater lehren), sondern so oft und vielmal man derselbigen bedarf, bis in den Tod.

Das Ablaß aber, so die päbstische Kirche hat und gibt, ist eine lästerliche Trügerei; nicht allein darum, daß sie über die gemeine Vergebung, so in aller Christenheit durch das Evangelium und Sacrament gegeben wird, eine sonderliche erdichtet und anricht, und damit die gemeine Vergebung schändet und vernichtiget, sondern daß sie auch die Genugthuung für die Sünde stellet und gründet auf Menschenwerk und der Heiligen Verdienst, so doch allein Christus für uns genug thun kann und gethan hat.

Für die Todten, weil die Schrift nichts davon meldet, halt ich, daß aus freier Andacht nicht Sünde sei, so oder desgleichen zu bitten: Lieber Gott, hats mit der Seelen solche Gestalt, daß ihr zu helfen sei, so sei ihr gnädig 2c. Und wenn solches einmal geschehen ist oder zwei, so laß es genug seyn. Denn die Vigilien und Seelmessen und jährliche Begängnisse sind kein nütze, und ist des Teufels Jahrmarkt.

Wir haben auch nichts in der Schrift vom Fegfeuer, und ist freilich auch von den Poltergeistern [1]) aufbracht; darum halt ich, daß nicht noth sei, eins zu gläuben. Wiewohl Gott alle Dinge müglich, auch wohl könnte die Seelen peinigen lassen nach dem Abschied vom Leibe. Aber er hats nicht lassen sagen noch schreiben; darum will ers auch nicht gegläubt haben. Ich weiß aber sonst wohl ein Fegfeuer, aber davon ist nichts in der Gemeine zu lehren, noch dawider mit Stiften oder Vigilien zu handeln.

Die Heiligen anzurufen haben Andere angegriffen ehe denn ich; und mir gefället es und gläubs auch, daß allein Christus sei, als unser Mittler, anzurufen; das gibt die Schrift und ist gewiß. Vom Heiligenanrufen ist nichts in der Schrift; darum muß es ungewiß und nicht zu gläuben seyn.

Die Oelunge, so man sie nach dem Evangelio hielte, Marc. 6. und Jac. 5., ließe ich gehen; aber daß ein Sacrament draus zu machen sei, ist nichts. Denn gleichwie man an Statt der Vigilien und Seelmessen wohl möcht eine Predigt thun vom Tod und ewigen Leben, und also bei dem Begräbniß beten und unser Ende bedenken (wie es scheinet), das die Alten gethan haben; also wäre es auch wohl fein, daß man zum Kranken ginge, betete und vermahnete; und so man daneben mit Oele wollt ihn bestreichen, sollt frei seyn, im Namen Gottes [2]).

Also darf man auch kein Sacrament aus der Ehe und Priesteramt machen; sie sind sonst heilige Orden an ihnen selbst genug. So ist ja die Buße

1) And.: „Rottengeistern."

2) Einige Exemplare haben hier nun noch folgenden, zwar keinesweges unlutherschen, aber den Zusammenhang unterbrechenden Zusatz: „Von der Beichte halt ich und weiß, daß sie soll ungezwungen und frei seyn, mit Gesetzen an keine Zeit, Person oder Wesen verbunden. Aber weil die Absolution, so darinnen gesprochen und empfangen wird (welche nichts anders ist denn Gottes Wort selbst), empfangen werden soll: so halte ich die Beichte um solcher Absolution willen ein heilsam, tröstlich, nützlich Ding, darin ein betrübt, elend Gewissen Unterricht, Trost und Hülfe suchen und finden kann. Und wer sie verachtet, daß derselbige Gottes Wort verachtet, und des Sacraments nicht werth sei. Doch daß der Sünden Erzählung nicht noth, sondern genug sei, so einer anzeiget, was sein Gewissen zur selbigen Zeit drücket oder bekümmert."

nichts anders, denn Uebunge und Kraft der Taufe. Daß die zwei Sacrament bleiben, Taufe und Abendmahl des Herrn neben dem Evangelio, darinnen uns der Heilige Geist Vergebung der Sünden reichlich darbeut, gibt und übet.

Für allen aber Greueln halt ich die Messe, so für ein Opfer oder gut Werk gepredigt und verkauft wird, darauf denn jetzt alle Stift und Klöster stehen, aber (ob Gott will) balde liegen sollen. Denn wiewohl ich ein großer, schwerer, schändlicher Sünder bin gewest, und meine Jugend auch verdammlich zubracht und verloren habe, so sind doch das meine größeste Sünden, daß ich so ein heiliger Mönch gewest bin, und mit so viel Messen über 15 Jahr meinen lieben Herrn so greulich erzürnet, gemartert und geplagt habe. Aber Lob und Dank sei seiner unaussprechlichen Gnade gesagt in Ewigkeit, daß er mich aus solchem Greuel geführt hat, und noch täglich mich (wiewohl fast undankbaren) erhält und stärkt im rechten Glauben.

Demnach ich gerathen habe, und noch rathe, die Stift und Klöster sammt den Gelübden zu lassen und sich heraus geben in die rechten christlichen Orden, auf daß man solchen Greueln der Messen und lästerlichen Heiligkeit, als der Keuschheit, Armuth, Gehorsam, dadurch man fürnimmt selig zu werden, entlaufe. Denn so fein es gewest ist im Anfang der Christenheit, Jungfraustand zu halten, so greulich ists jetzt, daß man dadurch Christus Hülfe und Gnade verleugnet; denn man wohl Jungfrau, Wittwe und keusch leben kann ohne solch lästerliche Greuel.

Bilder, Glocken, Meßgewand, Kirchenschmuck, Altar, Licht und dergleichen halt ich frei; wer da will, der mags lassen. Wiewohl Bilder aus der Schrift und von guten Historien ich fast[1]) nützlich, doch frei und willkörig halte; denn ichs mit den Bildestürmern nicht halte.

Am letzten gläube ich die Auferstehung aller Todten am jüngsten Tage, beide der Frommen und Bösen, daß ein jeglicher daselbst empfahe an seinem Leibe, wie ers verdienet hat, und also die Frommen ewiglich leben mit Christo, und die Bösen ewiglich sterben mit dem Teufel und seinen Engeln. Denn ichs nicht halte mit denen, so da lehren, daß die Teufel endlich auch werden zur Seligkeit kommen.

Das ist mein Glaube; denn also gläuben alle rechte Christen, und also lehret uns die heilige Schrift. Was ich aber hie zu wenig gesagt habe, werden mir meine Büchlein gnugsam Zeugniß geben, sonderlich die zuletzt sind ausgangen in vier oder fünf Jahren. Des bitte ich alle fromme Herzen wollten mir Zeugen seyn, und für mich bitten, daß ich in solchem Glauben feste möge bestehen, und mein Ende beschließen. Denn (da Gott für sei) ob ich aus Anfechtung und Todes Nöthen etwas anders würde sagen, so soll es doch nichts seyn, und will hiemit öffentlich bekennet haben, daß es Unrecht und vom Teufel eingegeben sei. Dazu helfe mir mein Herr und Heiland Jesus Christus[2]), gebenedeiet in Ewigkeit. Amen."

---

1) D. i. allerdings, sehr.

2) Andere lesen hier noch: „mit Gott dem Vater und Heiligen Geiste."

II.

Römisch katholisches Glaubensbekenntniß des Erzbischofs Cardinals Johannes von Geissel von Cöln[1]).

„Wir schämen uns des Evangeliums nicht, denn dasselbe ist eine Kraft Gottes zum Heile für Jeden, der daran glaubt, und in ihm wird die Gerechtigkeit Gottes offenbar aus dem Glauben zum Glauben. Das ist der Sieg, welcher die Welt überwindet, unser Glaube. Und also glauben wir:

Wir glauben an einen Gott, der da ist Eines im Wesen und dreifach in den Personen, der ewig und unermeßlich Alles in Allem erfüllet, und dessen wir allezeit sind, ob wir leben oder ob wir sterben; denn von ihm, durch ihn und in ihm ist Alles; er ist der Anfang und das Ende.

Wir glauben an Gott den Vater, den allmächtigen Schöpfer aller sichtbaren und unsichtbaren Dinge, der auch uns erschaffen hat aus dem Staube der Erde mit unsterblicher Seele zu seinem Ebenbilde, dessen allweise Vorsehung Alles lenkt in Kraft und Milde, dessen Güte die Vögel des Himmels nährt und die Lilien des Feldes kleidet, und dessen väterliche Liebe besonders über uns, seine erwählten Kinder, allweg wacht und alle Haare unseres Hauptes gezählt hat, daß deren keines ohne ihn zu Boden falle.

Wir glauben an Jesus Christus, unsern Herrn und Heiland, den eingebornen Sohn Gottes, der vor aller Zeit vom Vater geboren und nicht erschaffen, desselben Wesens ist mit dem Vater, Licht vom Lichte, wahrer Gott vom wahren Gotte, durch den Alles erschaffen ist, was erschaffen ist; der, das Wort vom Uranfange, wegen uns Menschen und wegen unserer Erlösung von Tod und Sünde vom Himmel stieg und, Fleisch geworden und empfangen vom Heiligen Geiste, geboren aus Maria der Jungfrau, als Mensch unter uns gewohnt hat, in der Herrlichkeit des Eingeborenen vom Vater, voll Gnade und Wahrheit; der, in Knechtsgestalt sich erniedrigend und gehorsam geworden bis zum Tode am Kreuze, für uns gelitten hat, gestorben ist und begraben; der aber, den Tod und die Hölle besiegend, am dritten Tage aus dem Grabe wieder auferstand und, die Gefangenschaft selber davon führend, aufgefahren ist in den Himmel, wo er zur Rechten seines Vaters sitzt, von wannen er dereinst kommen wird in Herrlichkeit, zu richten die Lebendigen und die Todten, dessen Reich nimmer ein Ende haben wird.

Wir glauben an den Heiligen Geist, der von dem Vater und dem Sohne ausgeht und Gott mit dem Vater und dem Sohne angebetet und verherrlicht wird; der durch die Propheten geredet hat.

---

1) Ausgesprochen in seinem Hirtenbriefe vom 18. Jan. 1845 (s. Darmstädter Allgem. Kirchenzeitung 1845 Nr. 40 ff.), als eine Umschreibung des apostolischen (und bezugsweise Nicänischen) Symbols, gegenüber der von J. Czerski gegebenen neukatholischen; ausgezeichnet durch die bestimmte Fassung des positiv und allgemein Christlichen, wie durch die ziemlich milde und zum Theil verschweigende des specifisch Römisch-Katholischen.

Wir glauben eine von Christus gestiftete, auf dem Felsen Petri gevestete, von den Höllenpforten nimmer zu überwältigende sichtbare Kirche, welche der Herr mit seinem Blute sich erkauft und mit seinem Geiste ausgerüstet hat, damit sie sei eine unzerspaltene einige Kirche — einig in einem Leibe, alle Glieder unter einem Haupte, in einem Geiste, in einem Glauben, in einer Taufe und in einem Herrn, dem einen Gott und Vater Aller; damit sie sei eine heilige Kirche — eine herrliche, makellose und unbefleckte Braut des Herrn, die er selbst in der Wassertaufe durch das Wort des Lebens gereinigt und geheiligt hat, und eine heilige und gesegnete Mutter der Heiligen, welche sie durch ihre Lehre, ihren Gottesdienst und ihre Gnadenmittel unaufhörlich dem Himmel gebiert; damit sie sei eine allgemeine, katholische Kirche — eine Lehrerin aller Wahrheiten und eine Spenderin aller Heilsmittel des Herrn für Alle unter allen Völkern, zu allen Zeiten und an allen Orten, vom Aufgang bis zum Niedergang, daß durch sie Alle überall und allezeit selig werden; damit sie sei eine apostolische Kirche — aufgebaut auf dem Ecksteine Jesus Christus und dem Fundamente der Apostel, apostolisch im Glauben und in den Gnadenmitteln, und apostolisch in der durch die Handauflegung fortgesetzten ununterbrochenen Reihenfolge ihrer Hirten von Petrus und den Eilfen durch die Jahrhunderte herab bis auf unsere Tage[1]); und damit sie sei eine fehllos lernende und eine unfehlbar lehrende Kirche — eine Säule und Grundveste der Wahrheit, eine gottgesandte Lehrerin des Evangeliums, eine bevollmächtigte Auslegerin der heiligen Schriften, eine treue Bewahrerin der apostolischen Ueberlieferung, eine Meisterin der lauteren unverfälschten Rechtgläubigkeit und eine Richterin des Irrthums, geleitet vom Heiligen Geiste bis an der Welt Ende.

Wir bekennen sieben heilige Sacramente, welche der Herr mit dem vergossenen Erlösungsblute seines durchstochenen Herzens als sieben geheimnißvolle Brunnen seiner Gnaden uns zur Heiligung in seiner Kirche gestiftet, die er darüber zur Hüterin und Spenderin seiner Geheimnisse gesetzt hat: das Sacrament der Taufe, zur Reinigung von der Erbsünde und zur geistigen Wiedergeburt in die Kindschaft Gottes, zur Aufnahme ins Himmelreich; das Sacrament der Firmung zur Erleuchtung und Stärkung im Glauben und in der Tugend durch die Mittheilung des heiligen Geistes; das Sacrament des hochheiligen Frohnleichnams unsers Herrn Jesus Christus zur Nährung und Heiligung unserer Seele durch den Genuß seines Leibes und Blutes in innigstet Vereinigung zum ewigen Leben; das Sacrament der Buße zur Vergebung der Sünden in reumüthigem Bekenntnisse und aufrichtiger Rückkehr zu Gott; das Sacrament der letzten Oelung, zum Nachlasse der Sünden, zur Erleichterung in

---

1) Von dem römischen Primat ist nicht im Glaubensbekenntnisse, sondern dann nur erst im weiteren Verlauf des Hirtenbriefes die Rede, wo allerdings der römische Stuhl „der Stuhl der Apostelfürsten Petrus," die Kirche von Rom „der christlichen Welt Haupt- und Mutterkirche, der gemeinsame Mittelpunkt des Glaubens, die Vorkämpferin im heiligen Streite der Prüfung und Bewährung durch den Glauben, die Trägerin der ganzen christlichen Gemeine, der Fels, auf dem die gesammte Kirche ruht," und der Bischof von Rom „der erste Ring in der apostol. Kette, der Hohepriester im Heiligthume, der oberste Lehrer des Glaubens, der Hirt der Hirten, des Leibes hochehrwürdiges Haupt, der Träger der apostolischen Machtvollkommenheit in Wort und Weide, aller Lehrer und Hirten allgemeiner geistlicher Vater" heißt.

Krankheit und zur tröstenden Stärkung im schweren Todeskampfe; das Sacrament der Ehe — das Nachbild der geistigen Vereinigung Jesu Christi mit der Kirche, seiner unbefleckten Braut, — zur Heiligung des ehelichen Bundes und der in ihm zu einem Fleische verbundenen Gatten, auf daß sie mit christlicher Liebe und Treue, Einer den Anderen vollendend und heiligend, ungetrennt bis zum Tode ausharren und die Kinder, die ihnen Gott schenkt, als unsterbliche Wesen erziehen für ihn und seine Seligkeit; und endlich das Sacrament der Priesterweihe, der geistlichen Ehe, in welchem die berufenen Diener Gottes und seiner Kirche durch die Handauflegung vom Heiligen Geiste ausgerüstet werden mit der Macht des Wortes und der Gewalt der Weide[1]), damit sie als Verwalter im Hause Gottes durch Wort und Weide[1]) seine gewonnene Heerde behüten, sie von Geschlecht zu Geschlecht erneuen, und so sein Erlösungswerk, sein ewiges Priesterthum, sie selbst ein ewiges Priesterthum, auf Erden fortpflanzen, in einem ewigen Volke.

Wir glauben eine Gemeinschaft der Heiligen in der streitenden, in der leidenden und in der triumphirenden Kirche, in welcher die Aufgenommenen, wenn auch vorerst geschieden in Streit, Leid und Sieg, dennoch durch das gemeinsame Band der Kindschaft in der einen, die Erde und den Himmel umfassenden Gottesfamilie verbunden, sich durch Gebet und gute Werke beistehen, bis Alle aus Streit und Leid zum Siege gelangt sind.

Wir glauben, daß es gut und nützlich sei, die Heiligen, die treu ausgeharrt haben bis zum Ende und nun mit Christus in seinem Reiche herrschen, zu verehren und anzurufen und ihre Fürbitte zu unserer Hülfe durch den alleinigen Erlöser und Heiland Jesus Christus anzuflehen, und wir bekennen, daß ihre heiligen, auf Erden zurückgelassenen Leiber und Reliquien und ihre Bilder gebührend zu ehren und zu verehren sind.

Wir glauben eine Auferstehung des Fleisches, das, in Unehre und Verweslichkeit gesäet, auferstehen wird in Unverweslichkeit und Herrlichkeit, nach dem Vorbilde des Auferstandenen, des Erstlings der Schlafenden; und wir erwarten ein ewiges Leben, den Bösen zur immerwährenden Verdammniß, den Gerechten aber zur ewigen Seligkeit im Reiche des Vaters, das ihnen bereit ist von Anbeginn.

Also glauben wir, das Alles ist unser offenes, unumwundenes Bekenntniß — das ist unser heiliger christkatholischer Glaube, den wir mit Herz und Mund für wahr halten und ihn hüten und bewahren als einen hochtheuern, kostbaren Schatz über alle Schätze der Erde."

---

[1]) Denn so wird doch wohl zu lesen seyn, statt Weihe, wie die Allg. K. Z. hat?

III.

Ueber die sieben katholischen Sacramente.

Aus dem Hirtenbriefe des jüngstverstorbenen Fürstbischofs von Breslau, Melchior Freiherr von Diepenbrock, bei seinem Amtsantritte (Breslau, b. Aderholz. 1845.), S. 16—21.

Vergl. ob. S. 485.

„Halten wir uns an Christus, unsern Erlöser, und dringen wir immer tiefer ein in den Heil- und Geheimnißvollen Haushalt Seiner Kirche. Ja, hier waltet Seine Liebe; hier breitet Er noch täglich wie am Kreuze Seine Arme aus, um Alles an sich zu ziehen, was nach Erlösung und Frieden sich sehnet. Unser gemischtes geistig-leibliches Wesen kennend, das Er ja Selbst gnadenvoll an Sich genommen, hat Er wie Sich selbst, da Er vom Himmel stieg, so auch Seine himmlischen Gnadenwirkungen in leibliche, stoffliche Hüllen eingesenkt, und in das neue Eden, das Er Seiner Kirche zur Huth anvertraut, anstatt des Einen ursprünglichen Lebensbaumes nun deren sieben gepflanzt, die in heiliger Zahl heilende Frucht für alle Nöthen des Lebens beschließen. Betrachten wir sie einen Augenblick näher!

Den von Adams gefallenem Stamm als neues Individuum sich ablösenden, aus der unreinen Wasserumhüllung des Mutterleibes hervorgehenden, und darum mit der Erbschuld befleckten Menschen empfängt in Christi Namen der reine Mutterschoß der Kirche und gebiert ihn auf's neue zu einem schuldbefreiten Daseyn aus dem geheiligten Taufwasser und aus dem heiligen Geiste. Wie die schwere dicke Erdenluft, die zum erstenmale in die sich entfaltenden Lungen des Neugebornen eindringt, um die junge Lebensflamme anzufachen, sogleich auch als schmerzlicher Weheschrei wieder ausgestoßen wird, weil der neue Ankömmling sogleich das Elend des Verbannten fühlt: so dringt im Sacramente der Wiedergeburt der heilige Geist belebend in die Seele des Täuflings, und regt hier den ersten Pulsschlag des geistigen Lebens geheimnißvoll an. In dem Lallen des neuen Kindes Gottes, in seinen unaussprechlichen Seufzern vernehmen dann die Himmlischen den süßen Ruf: Abba, Vater![1]) und die Engel, die Gottes Angesicht schauen, tragen ihn mit Weihrauchduft vor Seinen Thron. Darum heißt die Taufe mit Recht was sie ist: die Wiedergeburt aus dem Wasser und dem heiligen Geist. Wie durch die Geburt die physische Lebenseinigung mit der Mutter (Eva), so wird durch die Wiedergeburt der psychische solidarische Schuldverband mit Adam gelöst; der Getaufte steht, gehalten durch die Gnade der Wiedergeburt, sittlich rein auf sich selber zu neuer Selbstentscheidung, neuer Freiheitsprobe; die Makel des Falles ist an ihm getilgt. Aber noch bleibt die Narbe und mit ihr eine empfindliche Schwäche.

Wo für den Heranwachsenden das Leben ernster, der Kampf heißer und gefährlicher wird, tritt die treue Mutter, die Kirche, wieder herzu und salbt mit

---

1) Röm. 8. 15. 26.

dem Salböl der Firmung den jungen Kämpfer. Geschmeidiger werden nun seine Glieder, leichter entschlüpfen sie dem Angriffe des Feindes, des Salböls Duft kräftigt seine Lebensgeister: lauter Sinnbilder der im Sacramente wirksamen inneren Gnade des siebenkräftigen heiligen Geistes. Von der Hand des Bischofs empfängt er dann noch den Ritterschlag des christlichen Streiters, und tritt nun geistig gewappnet auf den Kampfplatz des Lebens hinaus.

Aber der Kämpfer ist doch nicht immer siegreich; die vernarbte schwache Stelle wird häufig getroffen; betäubt und verwundet sinkt er nur zu oft unter den feindlichen Streichen bewußtlos zu Boden. An Christi Statt und aus Seinem Auftrage eilt nun die treue Mutter herbei, bringt durch eindringlichen Zuruf den Gefallenen zum hellen Bewußtseyn zurück, läßt die empfangenen Wunden sich aufdecken, reinigt und pflegt sie nach Befund und Bedarf mit scharfen, ätzenden oder gelinden Mitteln, legt heilsamen Verband an, und entläßt dann, den Verband rechtzeitig lösend, den Geheiligten zum neuen Kampfe. Auch hier wieder das tiefste Erkennen der menschlichen Natur und ihrer Bedürfnisse! Die nach innen eiternde fressende Wunde muß geöffnet werden im Bekenntniß, damit das Gift sich nach außen entleere. Das fieberisch aufgeregte Blut, das schmerzlich gegen die entzündete Wunde drängt, muß beruhigt, d. h. die Gewissensqual gehoben werden durch objective Versicherung, durch priesterlichen Ausspruch der Sündenvergebung, welche die innere Einigung des kranken Gliedes mit dem Leibe Christi und so den ruhigen Pulsschlag des geistigen Lebens wieder herstellt. So bindet und löst die katholische Kirche aus Christi Vollmacht im Sakramente der Buße.

Allein der Mensch bedarf auch der Nahrung; er hat kein Genügen in sich selbst; er muß fremde Stoffe aus der Natur, seiner leiblichen Nährmutter, in sich aufnehmen. Die Natur lebt dadurch in ihm, wie er in der Natur, und beider Lebensprozeß ist in einander verschlungen, ist ein stetes wechselseitiges Sich-Hingeben und Durchdringen. Ihren reinsten, edelsten Nahrungsstoff bietet sie ihm in Weizen und Wein, in der höchsten Reife und Steigerung ihrer vegetabilischen Kräfte. — So auch der geistige Mensch; er selbst genügt sich nicht, kann weder sich selbst behalten, noch erhalten, er muß sich einem Andern hingeben, ein Anderes empfangen. Christus, der Erlöser, gibt sich ihm leiblich und geistig, wirklich und wesentlich, und nimmt ihn zugleich in Sich auf in dem heiligen Abendmahle unter den Gestalten des Brodes und Weines: „Wer Mich ißt, der bleibt in Mir, und Ich in ihm"[1]). Diese völlige Hingabe Christi an die einzelnen Gläubigen setzt aber nothwendig seine erlösende Hingabe an und für die gesammte Menschheit voraus: der Leib, der gegessen, das Blut, das getrunken wird, ist hingegeben, vergossen für die Erlösung der Welt. Darum ist das Abendmahl mit dem Opfer unzertrennlich verbunden; und wie das irdische Daseyn und Leben in die Zeitfolge verfließt, und ein Tag den andern, eine Generation die andere verdrängt, so wird täglich in der Zeit und für die Zeit das außer der Zeit ein für allemal gültige blutige Kreuzopfer unblutig wiederholt, erneuernd für die mit der Zeit strömende Menschheit das blutige, um so jeden Pulsschlag einer täglichen Erdumwälzung,

1) Joann. 6. 56. 57.

jede Tageswelle im Zeitenstrome gleichsam mit dem Opferblute der Erlösung zu durchdringen und zu färben, damit der versammelten Gemeinde Christus der Gekreuzigte als Gegenstand ihrer Liebe täglich vor Augen, sein heiliges Kreuzopfer immerfort sühnend zwischen Himmel und Erde schwebe[1]), und so die Erde auch für die Himmlischen die Signatur trage, womit wir sie hienieden bezeichnen: eine Kugel und das Kreuz darauf. So wird, weil mit dem rund um die Erde wandernden Tage auch das katholische Opfer in ununterbrochener Folge sich um sie herumzieht, des Propheten Malachias alte Weissagung buchstäblich erfüllt: „Vom Aufgang der Sonne bis zum Niedergang ist mein Name groß unter den Völkern, und an allen Orten wird Meinem Namen ein reines Opfer dargebracht[2])."

Aber auch das eigene Wort des Herrn: „Sehet, Ich bin bei euch alle Tage, bis an's Ende der Welt"[3]) wird in diesem Sakramente auf eine besondere wunderbare Weise, die im Manna der Bundeslade deutlich vorgebildet war, erfüllt. Unter dem Schleier der Brodesgestalt verborgen, scheint zwar wie dortmals in dem sturmbedrohten Schifflein[4]) der Herr auch hier zu schlummern, so still, so regungslos, so geheimnißvoll ist alles ringsumher, gleich der einsamen Lampe vor dem Heiligthume. Allein auch hier heißt es wie im hohen Liebesliede: „Ich schlummere, aber mein Herz wacht[5])." Er hört alle Seufzer und Klagen seiner Getreuen, Er hört ihren Nothschrei, Er weiß um die Gefahr des schwankenden Schiffes; Ein Wort — und Wind und Wellen gehorchen Ihm, und es wird wieder Friede und Stille.

In dem Strome der Zeit aber, der das Schiff der Kirche trägt, gehen die Individuen und die Generationen unter und verschwinden von der Erde. Darum hat das alte Wort: „Wachset und mehret euch!" seitdem der Tod dazwischen getreten ist, für die Erde die Bedeutung erhalten: Wachset und ersetzet euch! Gerade das geschlechtliche Verhältniß aber ist in den Fall der Menschheit auf's tiefste mit hineingezogen und verschlungen, wie die greulichen Ausartungen desselben bei allen Völkern zeigen. Deßhalb bedurfte in dem Werke der Erlösung die Quelle der geschlechtlichen Erneuerung eines besonderen höhern Schutzes und Segens, einer besondern Heiligung, damit alle Gefahr der Entartung möglichst beseitigt, der Vereinigung ein höheres Mittel und Band als das der gefallenen Natur gegeben und für die höheren Pflichten des gottähnlichen Berufes der Menschenbildung höhere göttliche Gnade und Kraft verliehen werde. Deßhalb erhob Christus die Ehe in seiner Kirche zum Sakramente, indem Er sie durch des Apostels Mund zum Abbild seiner heiligenden Verbindung mit der Kirche erklärte; und von da an ist jedes Braut- und Ehepaar, in welchem sich dieses Abbild rein darstellt, ein ehrwürdiger, rührender Anblick für Engel und Menschen.

---

1) Galat. 3. 1.

2) Malach. 1. 11.

3) Matth. 28. 20.

4) Matth. 8. 24.

5) Hohl 5. 2.

Nicht blos eine leibliche Zeugung aber gibt's, sondern auch eine geistige, und durch diese, in der göttlichen Annahme an Kindesstatt vorgebildet, werden geistige Kräfte und Vorrechte geistig übertragen und fortgepflanzt zum Dienste der Gesammtheit. Der sie Empfangende, diesem Dienste sich Widmende leistet aber dafür auf die Ausübung niederer Kräfte und Rechte Verzicht, um ungetheilt und leiblich wie geistig frei für sein heiliges Amt zu leben, sich selbst vor allem opfernd wie Christus für die Gemeinde. Der geistig Zeugende entsagt der leiblichen Zeugung wie Christus; seine Braut ist die Kirche, seine Familie die Gemeinde; er gehört zu den Verschnittenen um des Himmelreiches willen [1]). Denn das Priesterthum des Neuen Bundes sollte nicht wie das in dem Geschlechte Aarons sich fortpflanzende des Alten, Eigenthum und Vorrecht einer Familienkaste, sondern in der Universalität des Christenthums allen geistig Begabten und Berufenen zugänglich, und darum leiblich unvererblich seyn. Deßhalb heißt es „ein ewiges Priesterthum nach der Ordnung Melchisedechs, der, ohne Vater, ohne Mutter, ohne Geschlechtsfolge, Priester war nicht nach der Vorschrift einer fleischlichen Bestimmung, sondern in der Kraft eines unvergänglichen Lebens [2])." Darum soll der Priester Alles, auch das Theuerste auf Erden verlassen, um Christo nachzufolgen [3]), um wie Er, frei von allen die Ausübung heiliger Pflichten hemmenden Familienbanden [4]), mit Christus sagen zu können: „Wer ist mein Vater, meine Mutter, und wer sind meine Geschwister?" u. s. w. [5]) Aber nicht entfremdet soll er hierdurch seinem Lande und Volke werden, sondern nur mit Christus um so größerer Aufopferung und Hingebung für dasselbe fähig. — So pflanzen denn Christi Sendung, Hauch und Vollmacht [6]), so pflanzen die heiligen Flammen des ersten Pfingstfestes in der katholischen Kirche von Haupt zu Haupt, von Geschlecht zu Geschlecht, wie in geschlossener elektrischer Kette sich fort durch die Auflegung der Hände im Sakramente der Priesterweihe.

Als Vater der Gemeinde ist aber der Priester auch ihr Tröster in aller Noth, zumal in der höchsten letzten Noth des Todes. In Christi Namen sendet ihn die Kirche an das Krankenbett eines jeden ihrer Kinder, das heil. Oel der Stärkung zu gießen in die erlöschende Lebensflamme. Dunkel ist's und kalt und öde in der Nähe des Todes: darum Oel, welches Licht und Wärme beschließt und sinnbildet, und Gebet, welches den Angesichts des Todes so einsam Verlassenen in Gottes und guter Geister Nähe bringt. Neue Kämpfe, ungeahnte, gibt es hier mit den auflösenden Kräften der Natur, mit den feindlichen des Geisterreiches; darum noch einmal eine Salbung für den christlichen Athleten. — Der Kranke genes't oder er stirbt, je nach Gottes heiligem Rathschluß: in beiden Fällen hat ihn die treue Mutterhand der Kirche entweder zurückgeleitet von dem dunkeln Thore des Todes oder ihn hindurchgeführt in ein anderes

1) Matth. 19. 20. — 1 Cor. 7. 32. 33.

2) Hebr. 7. 3. 16.

3) Luk. 14. 26.

4) 1 Cor. 7. 33.

5) Matth. 12. 48.

6) Joh. 20. 21. 22.

Leben, wo sie ihn auch dann nicht vergißt, sondern immer noch mit ihren treuen Fürbitten und Segnungen ihn begleitet.

Das ist in wenigen schwachen Zügen — (denn wer vermöchte diese heiligen Geheimnisse der erlösenden Liebe ganz auszuforschen und auszusprechen?) — die Bedeutung der sieben heiligen Sakramente, in deren Besitz und Spendung die katholische Kirche allem Spotte und Widerspruche zum Trotze mit ruhiger Sicherheit sich behauptet, getragen durch die allmächtige Kraft des göttlichen Gebers und durch den kindlichen Dank der Millionen treuer Empfänger, die da wissen und täglich von neuem inne werden, welche reiche Quellen unaussprechlichen Trostes und Heiles ihnen hier geöffnet sind. Zwar fließen diese Himmelsquellen durch menschliche Kanäle als ihre Träger; aber die göttlichen Gaben sind der Willkühr menschlicher Thätigkeit ebenso entrückt, wie in der Natur die befruchtenden Einflüsse der Sonne, des Thaues und Regens, und sind darum an sich unabhängig von der Würdigkeit des zeitlichen Spenders, dessen eigene Armuth Gottes Reichthum nicht beschränken, und das Anrecht des empfangenden Gläubigen, der hier der Gläubiger des Priesters wird, nicht verkürzen kann. Das ist das sogenannte opus operatum d. h. die göttliche, durch sich selbst geltende That. In dem Empfänger aber fordern die Sakramente nicht minder, wie der zu befruchtende Acker, emsige Vorbereitung: reges Verlangen, demüthiges Empfangen, treues Bewahren. Und das ist das opus operantis, d. h. die Mitwirkung mit der Gnade. Gewiß eine vor aller Vernunft sich rechtfertigende, und doch so oft mißverstandene und gelästerte Lehre.

Besonders merkwürdig aber ist es auch, daß die vier Dinge, die den Menschen dem Thiere am nächsten bringen: G e b o r e n w e r d e n, E s s e n, Z e u g e n u n d S t e r b e n, durch die in der katholischen Kirche daran geknüpfte sakramentalische Gnade ihn am höchsten über sich himmelwärts erheben, so daß in dieser göttlichen Heilsökonomie dieselben Ketten, die ihn zum Sklaven der Natur knechten, durch die Gnade gebrochen und veredelt, als Ehrenzeichen auf der Brust des freigewordenen Kindes Gottes glänzen. So reich an Weisheit und Erbarmung, so erfinderisch ist die erlösende göttliche Liebe, wie sie sich in der katholischen Kirche offenbart!"

IV.

Irvingianisches Sendschreiben vom J. 1856.

Vergl. ob. S. 72.

**„An unsere Brüder in Norddeutschland:
an alle, die auf Christum getauft sind und den Namen des HErrn bekennen, insbesondere an die Bischöfe und Oberhirten, an alle Geistlichen und Diener des HErrn.**

Geliebte und ehrwürdige Brüder! Viele unter euch haben die Kunde bereits vernommen, daß Gott zu unserer Zeit in Seiner Kirche die ursprünglichen

Gaben und Aemter und insbesondre das apostolische Amt wiedererweckt hat, um Sein Volk auf die Wiederkunft Jesu Christi hinzuweisen und vorzubereiten. Zwar mögen manche in Folge mangelhafter und entstellter Berichte dieser Kunde wenig Aufmerksamkeit geschenkt haben. Dennoch ist es wahr, daß Gott sich aufgemacht hat, Seine Kirche mit Seiner wiederkehrenden Gnade heimzusuchen.

Die Christen, welche auch hier in unserem nördlichen Deutschland dieser Verkündigung Glauben geschenkt haben und in deren Namen diese Worte an euch gerichtet werden, haben sich, indem sie mit Freude und Dank gegen Gott jene Botschaft annahmen, nicht von ihren Mitchristen getrennt, sie haben kein neues Evangelium angenommen; sie halten ohne Schmälerung und ohne menschliche Zuthat fest, was der HErr am Anfang Seiner Kirche durch Seine Apostel verkündigt hat und was in dem Kanon der heiligen Schrift niedergelegt ist; sie haben keine anderen Glaubensbekenntnisse als die, in welchen der ursprüngliche und gemeinsame Glaube der Kirche ausgesprochen ist, nämlich das apostolische, nicenische und athanasianische, und ihre Gottesdienste und heiligen Gebräuche sind nicht neuersonnen, sondern solcher Art, wie sie von Alters her zur Ehre Gottes in der christlichen Kirche üblich waren. Sie freuen sich jeder Wahrheit, welche irgendwo in der Kirche ans Licht gebracht und behauptet worden ist, und danken Gott dem HErrn für alle die Gnade, die Er Seinen Kindern durch die Sacramente und kirchlichen Ordnungen zu allen Zeiten gespendet hat.

Und weil nun diese Gemeinden nicht aus menschlicher Willkühr, nicht aus sectirerischen Gelüsten, sondern im Gehorsam gegen Gott und auf dem von Ihm verordneten Wege entstanden sind, machen sie gerechten Anspruch darauf, Bestandtheile der Einen katholischen Kirche zu seyn, so wie sie die verschiedenen Confessionen und Landeskirchen als zu derselben katholischen Kirche gehörig anerkennen und es für unerlaubt halten, sich von irgend einer derselben loszusagen. Diese Gemeinden haben die Pflichten des Gehorsams nicht verletzt, indem sie sich der höchsten kirchlichen Autorität, dem apostolischen Amte unterwarfen. Vielmehr sind sie von diesem Amte belehrt worden, allen Inhabern kirchlicher Würden die gebührende Ehre zu geben und ebenso der weltlichen Obrigkeit als Gottes Dienerin in allen Stücken die Ehrfurcht und den freudigen Gehorsam zu erzeigen, den Gottes Wort von uns fordert.

Nicht als solche, die einer ungeprüften Verkündigung leichtfertig oder schwärmerisch sich hingegeben hätten, sondern nachdem wir seit Jahren die Segnungen erfahren haben, welche der HErr durch Apostel Seiner Kirche wieder darreicht, wenden wir uns an Euch, geliebte Brüder; wir sind fern davon, uns über Euch erheben oder Euch richten zu wollen, wir erfüllen eine brüderliche Pflicht, indem wir Zeugniß ablegen von dem, was der HErr jetzt für Seine Kirche thut.

Die Männer, die Gott mit dem apostolischen Amte bekleidet, und Seiner Kirche zugesandt hat, und die in unserer Mitte ihr Amt verrichtet haben, sind unter uns nicht in einer Weise aufgetreten, wodurch der fleischlich gesinnte Mensch hingerissen oder gefesselt werden könnte, um so mehr aber haben sie sich dem geistlichen Menschen, als die von der Liebe Gottes Seinen Kindern entgegengesandten Boten bewährt. Das durch die ganze Kirche sich kundgebende Ver-

langen nach Einheit des Glaubens und wahrhafter Katholicität haben sie erfüllt, nicht durch Verleugnung oder Verflachung der Wahrheit, sondern durch Hervorbringung des völligen Inhalts der christlichen Lehre, wie sie im Anfange durch Apostel der Kirche gegeben wurde. Alle Bruchstücke der Wahrheit, welche in den verschiedenen Confessionen bald verstümmelt, bald einseitig übertrieben und darum oft einander feindselig vorhanden sind, fanden wir in ihrer Lehre in Eines zusammengefaßt, in das rechte Verhältniß zu einander gestellt, und darum sich gegenseitig ergänzend und vervollständigend.

Das Verlangen nach einer Befreiung aus der Verwirrung menschlicher Meinungen und aus dem Widerspruche theologischer Ansichten, die Sehnsucht nach einer von Gott gegebenen Autorität in geistlichen Dingen, welche so viele aufrichtig suchende Gemüther in unsern Tagen von einer Parthei der Christenheit zur andern wandern läßt, hat durch diese Diener Gottes die rechte Befriedigung gefunden, indem mit ihnen das wahre Regiment Christi in Seiner Kirche wieder erschienen ist, und ihre Leitung hat sich als eine solche bewährt, die zu gleicher Zeit die Autorität Gottes und die christliche Freiheit des Einzelnen wahrte, die den Gehorsam des Glaubens aufrecht hielt, ohne die Vernunft des Menschen zu unterdrücken, die den Geheimnissen Gottes ihren vollen Inhalt ließ, ohne die Neigungen des Aberglaubens zu begünstigen. Und während überall in der Kirche vergebliche Versuche gemacht werden, die verfallene Zucht wieder herzustellen, ist es ihnen gelungen, in den Gemeinden, die unter ihrer Leitung stehen, eine Zucht aufzurichten, die uns eben so sehr die Heiligkeit Gottes, wie Seine Güte und Barmherzigkeit fühlen läßt, die auch in der Strafe nicht den Tod des Sünders, sondern die Rettung der Seele sucht. So sind sie in allen Stücken ihres Regimentes nicht Herrscher über unsern Glauben, sondern Gehülfen unserer Freude geworden.

Durch sie ist uns volle Erleuchtung über die himmlische Stellung zu Theil geworden, welche uns Gott in der heiligen Taufe gegeben hat. Von ihnen haben wir es empfangen, das Abendmahl des HErrn nicht blos als die himmlische Speise zu genießen, sondern auch als das große Dankopfer (die Eucharistie) sonntäglich mit heiliger Freude zu feiern. So haben sie uns den Weg gezeigt, wie wir unsern Beruf, als ein heiliges Priesterthum, Gott geistliche Opfer darzubringen, würdig und Gott wohlgefällig erfüllen können. Die Liturgie, welche sie uns gegeben haben, enthält alle Grundsätze der Wahrheit, die in der gesammten Kirche anerkannt sind, in ihr finden wir alles Werthvolle der alten Liturgieen wieder, nur gereinigt, geordnet und vervollständigt durch die Weisheit und Erleuchtung, welche diese Männer für dieses Werk von Gott empfangen haben. Und wie diese Gottesdienstordnung nicht aus menschlicher Erfindung oder erkünstelter Nachbildung der Formen vergangener Zeiten, sondern aus dem göttlichen Leben entstanden ist, das Christus in Seiner Kirche wirkt, so bewährt sie sich auch den Gemeinden als fördernd und belebend für alle Regungen des christlichen Lebens; jede Noth, die wir vor Gott zu bringen haben, jedes herzliche Verlangen, jede freudige Hoffnung, jede innige Danksagung findet darin den entsprechenden Ausdruck.

Am Anfange der Kirche legten die Apostel denen, die gläubig und ge-

tauft waren, die Hände auf, und sie empfingen den heiligen Geist zu ihrer Versiegelung und als Unterpfand ihrer zukünftigen Herrlichkeit. (Apostelgesch. 8, 17. 19, 6. Ephes. 1, 13. 14. 2. Cor. 1, 21. 22.) Dasselbe haben diese Männer auch gethan. Sie haben denen, bei welchen sie als Apostel des HErrn Anerkennung fanden, mit Gebet die Hände aufgelegt; und wir zeugen davon, daß Gott Seine Verheißungen (Apostelgesch. 1, 4) durch ihren Dienst an uns erfüllt hat.

In den Gemeinden, die unter ihrer Leitung stehen, erscheinen die Gaben des heiligen Geistes, und insbesondre freuen wir uns der trostreichen Gabe der Weissagung, wovon der Apostel sagt: ich wollte, daß ihr alle mit Zungen reden, aber vielmehr, daß ihr weissagen möchtet (1. Cor. 14, 5). Und während diese Gaben in andern Fällen, wo sie sich äußerten, mit unheimlicher Scheu wahrgenommen und unterdrückt wurden, oder aus Mangel an Unterscheidung und apostolischer Leitung in Schwärmerei und Irrlehre ausarteten, bestehen sie hier in einem geordneten Zusammenhang mit den Aemtern des HErrn (1. Cor. 12, 4—6) und dienen ebensosehr zur Erbauung der Gemeinde, wie zur Unterstützung und Bekräftigung des Regimentes Christi in Seiner Kirche.

Durch das wiederhergestellte Apostolat hat Gott das kirchliche Amt in seiner dreifachen Abstufung der Bischöfe (Engel, Offenb. 1, 20), Priester und Diakonen, und in seiner vierfachen Entfaltung, der apostolischen, prophetischen, evangelistischen und pastoralen in unserer Mitte erneuet. Und zwar, während sie selbst als Apostel ihren Auftrag weder von Menschen, noch durch Menschen erhalten haben, sondern unmittelbar von Christo und Gott dem Vater, empfangen diejenigen, welche unter uns durch das Wort der Weissagung zum priesterlichen Amte berufen werden, von diesen Männern durch Auflegung ihrer Hände die Ordination und diejenigen, welche von der Gemeinde zu Diakonen gewählt werden, den apostolischen Segen.

Die reiche und mannichfaltige Gnade Gottes, die den Gemeinden durch diese Aemter zufließt, ist der ununterbrochene und unwiderlegliche Beweis, daß diese Ordnungen weder ein unfruchtbares Menschen-Werk, noch unwichtige bedeutungslose Formen, sondern die von Anfang und für immer von Gott gesetzten Mittel sind, wodurch der Leib Christi erbaut wird, und wir auf die Zukunft des HErrn vorbereitet werden.

Und nicht als das geringste Stück der kirchlichen Ordnung, die unter uns durch Apostel aufgerichtet ist, achten wir es, daß sie das göttliche Gebot, wonach ein jeder Christ verpflichtet ist, den HErrn als den wahren Melchisedek (Hebr. 7.) durch Entrichtung der Zehnten zu ehren, unter uns zur Anerkennung gebracht haben, womit zugleich auf eben so einfache als würdige Weise die schwierige Frage, wie die Diener Gottes in dieser Welt erhalten werden sollen, gelöst ist. Den zehnten Theil unsers irdischen Einkommens hat Gott sich vorbehalten, als Zeichen, daß Er Besitzer Himmels und der Erde ist, und die Priester, seine Diener, empfangen diese Zehnten nicht von den Händen der Menschen, sondern vom Altar, aus der Hand des himmlischen Hohenpriesters, und sind dadurch gesichert sowohl vor der Gefahr der Verweltlichung in dem Besitze irdischen Gutes, als auch vor der erniedrigenden und lähmenden Abhängigkeit von menschlicher Mild-

thätigkeit und Gunst. Ebenso ist uns auch die rechte Weise gezeigt worden, Werke der Barmherzigkeit zu üben, ohne Verletzung des Gebots, daß die linke Hand nicht wissen soll, was die rechte thut (Matth. 6, 3). Die Opfergaben der Gemeinde werden dem HErrn am Altare dargebracht, und durch die Diakonen für die Bedürfnisse der Armen und des Hauses Gottes verwendet.

Alle diese Werke, die wir hier genannt haben und welche diese Männer nicht blos unter uns, sondern in übereinstimmender Wirksamkeit in verschiedenen Ländern und unter Christen fast aller Confessionen vollbracht haben, sind der Beweis, daß Gott das apostolische Amt in Seiner Kirche wieder erweckt hat. Auch andere als Apostel wirkten im Anfange Zeichen und Wunder und predigten das Evangelium, aber die Aufrichtung und Leitung der Kirche, die Ordnung und Ausstattung der Gemeinden mit allerlei geistlichen Gütern war das ausschließliche Werk derer, die Gott als die Ersten in Seiner Kirche gesetzt hatte. (1 Cor. 12, 28.)

Und wenn diese Männer bisher nur eine verhältnißmäßig geringe Zahl von Christen gefunden haben, die zur Annahme der Segnungen bereit waren, welche Gott durch ihre Hand der ganzen Kirche spenden möchte, so hüte man sich doch, ihnen einen Vorwurf daraus zu machen, eingedenk Dessen, der in sein Eigenthum kam und die Seinen nahmen ihn nicht auf; der die Kinder Jerusalems sammeln wollte, und sie verkannten die Zeit ihrer Heimsuchung.

Der Auftrag, den diese Männer von Gott haben, erstreckt sich über die gesammte Kirche; daher war es ihr Bemühen, zuvörderst den Häuptern der Christenheit die Hülfe des HErrn anzubieten. Sie thaten dies vor Jahren in einem ausführlichen Zeugniß, worin sie den Lenkern in Kirche und Staat den wahren Zustand der Christenheit im Lichte Gottes vorhielten und ihnen den Weg des HErrn offenbarten, auf dem allein Rettung zu finden ist. Und wo sie seitdem durch die besondern Umstände sich von Gott darauf hingewiesen sahen, Gemeinden zu stiften, da thaten sie es nicht zur Verwerfung und Verdammung der bestehenden Ordnungen Gottes, und wahrlich nicht, um den zerrissenen Leib des HErrn noch mehr zu zerspalten, sondern um an einem Beispiele zu zeigen, was Gott für seine gesammte Kirche thun möchte, und um dem Glauben derer entgegenzukommen, die von ihnen die apostolischen Segnungen erwarteten und verlangten; und wir geben ihnen das Zeugniß, daß, weit entfernt, durch sie in die Enge und Einseitigkeit sectirerischer Gesinnung eingeführt worden zu seyn, wir vielmehr erst durch sie vom Sectengeiste, wie er heut zu Tage nicht blos in den kleineren, sondern auch in den größeren Abtheilungen der Kirche auf betrübende Weise hervortritt, befreit, und gelehrt worden sind, alle Getauften als unsere Brüder in Christo mit Liebe zu umfassen.

Theure Brüder, das, wovon wir reden, sind Thaten dessen, der zur Rechten Gottes sitzet und das lebendige Haupt der Kirche ist; und fragt Ihr, warum sie gerade in unsern Tagen geschehen, und was sie bedeuten, so antworten wir: sie sind das sichere Zeichen der nahen Zukunft unsers HErrn. Achtzehnhundert Jahre sind vergangen, seitdem Er mit der klaren und bestimmten Verheißung gen Himmel fuhr, daß Er wiederkommen würde, so wie Seine Apostel Ihn gesehen hatten gen Himmel fahren. Apostelgesch. 2, 11. So lange Apostel an

der Spitze der Kirche standen und die Stimme des Trösters, des heiligen Geistes, in den Gemeinden gehört wurde, blieben die Gläubigen in dieser lebendigen Hoffnung. Als aber die Apostel, nicht ohne die Schuld der Christen, hinweggenommen waren, und bald nach ihrem Scheiden auch die Stimme des Geistes verstummte, hörte die Kirche nach und nach auf, als eine Braut auf die Wiederkunft ihres HErrn und Bräutigams zu warten, und je mehr sie sich in dieser Welt einbürgerte und ihre himmlische Stellung aufgab, desto mehr verschwand aus ihrer Mitte die Sehnsucht nach der Erscheinung des HErrn, und das Bekenntniß zu Seiner Wiederkunft war nur noch ein leeres Wort.

Aber jener Tag wird kommen „wie ein Dieb in der Nacht, und wie ein Fallstrick über alle, die auf Erden wohnen; wenn sie sagen werden, es ist Friede und hat keine Gefahr, wird das Verderben sie schnell überfallen, wie der Schmerz ein schwangeres Weib“. (1 Theſſ. 5, 3). Und wenn in der Christenheit die Stimme der Spötter sich hören läßt, die da sprechen: „Wo ist die Verheißung Seiner Zukunft, denn nachdem die Väter entschlafen sind, bleibt alles, wie es von Anfang der Creatur gewesen ist?“ (2 Petr. 3, 3. 4), dann sind die, welche das Wort Gottes nicht für Spott halten, um so mehr aufgefordert, zu achten auf die Zeichen der Zeit; und urtheilt selbst, ob die Zustände, in denen wir leben, nicht in einer Ausdehnung, wie sie nie dagewesen ist, genau dem entsprechen, was die heilige Schrift von den Tagen vor der Erscheinung des HErrn vorhersagt.

Wir verweisen nur auf folgende Hauptzüge unserer Zeit:

Die allgemeine Verwerfung des HErrn, indem Er in denen verkannt und verworfen wird, welche Er mit Autorität in der Kirche und in den Staaten bekleidet hat, und durch die Er die Menschen leiten und segnen will.

Die daraus hervorgehende schwierige Lage aller Regenten und Machthaber einem Volke gegenüber, das nicht mehr um Gottes und des Gewissens willen sie ehrt und ihnen gehorcht, und die Versuchung für sie, entweder nur die Diener des Volkswillens zu seyn, oder zu despotischen Mitteln ihre Zuflucht zu nehmen.

Die Auflockerung aller Bande des bürgerlichen und häuslichen Lebens und das Ueberhandnehmen der Willkühr und Zuchtlosigkeit in allen Ständen und in allen Verhältnissen.

Die tiefe Unwissenheit in Beziehung auf die heilige Schrift, der Unglaube, welcher die gesammte neuere Bildung durchdrungen und selbst diejenigen nicht unberührt gelassen hat, die noch auf dem Boden des Christenthums stehen.

Das Schwinden der Gewissenhaftigkeit und Treue im menschlichen Verkehr, die Entheiligung des Tages des HErrn und die erschreckende Zunahme von Sittenlosigkeit und Verbrechen bis hinab in das jugendliche Alter.

Der gröbste Materialismus und die frechste Gottesleugnung, verbunden mit dem vermessensten Eindringen in die Geheimnisse einer trügerischen Geisterwelt.

Der täuschende Schein der Gottseligkeit (2 Timoth. 3, 5), der Miß-

brauch göttlicher Dinge und Gebräuche und die Entheiligung des Namens Gottes und Christi, um das zu bestätigen und zu weihen, was Menschen aus eigener Willkühr und oft für selbstische Zwecke unternommen haben.

Bei allem Rühmen der Fortschritte menschlicher Kunst und Wissenschaft, bei aller glänzenden Schaustellung dessen, was Menschen Bewunderungswürdiges geleistet haben, das immer wachsende Elend der Völker, ihre in der Tiefe gährende Unzufriedenheit, ihr Mißtrauen gegen die Dauer der bestehenden Verhältnisse, ihr eigenmächtiges und gewaltsames Ringen, eine neue Ordnung der Dinge herbeizuführen, in der jeder Mißbrauch aufgehoben, alle Noth gestillt und ein Reich des Friedens und der Glückseligkeit, doch ohne Gott und ohne Christum, auf Erden aufgerichtet werden soll.

Das sind die Zeichen, die es kund thun, daß die Zeit der Gnade zu Ende geht und der Richter vor der Thür steht, und während die Einen trunken sind in der täuschenden Hoffnung, daß ihr Sieg nahe sei, verschmachten die Andern vor Furcht und Warten der Dinge, die auf Erden kommen sollen. (Luc. 21, 26). Und wenn diese Zeichen uns über unsere Zeit noch zweifelhaft lassen könnten, so hat Gott ein anderes Zeichen gegeben, das noch sicherer und gewisser als sie alle uns sagt, was wir zu erwarten haben. Die Stimme des heiligen Geistes, die sich wieder hören läßt in der Kirche, verkündigt das Kommen des HErrn, und die Apostel, die der HErr aufs neue sendet, haben von Ihm den Auftrag empfangen, von Seiner nahen Zukunft zu zeugen, und Seine Kirche auf Seine Erscheinung zu bereiten.

Denn wie zu den Zeiten Noahs und in den Tagen Sodoms der HErr diejenigen rettete, die Seine Warnung annahmen und Seiner Stimme folgten, so hat Er verheißen, auch in dieser letzten Zeit die Seinigen zu behalten vor der Stunde der Versuchung, die über den ganzen Weltkreis kommen wird. (Offenb. Joh. 3, 10. 2 Petr. 2, 9).

Wollen wir aber zu dieser Rettung gelangen, und nicht Theil haben an den Plagen, die über die unbußfertige Christenheit kommen, so müssen wir uns reinigen lassen von allen ihren Sünden (Offenb. 18, 4). Dazu hat der HErr Seine Gnade wiederum erweckt und die ursprünglichen Aemter und Gaben Seines Hauses wiederhergestellt. Durch diese Mittel, die Er selbst verordnet hat, wird Er die Hoffnung erfüllen, die der Kirche als ihr Ziel von Anbeginn ist vorgehalten worden: die Entschlafenen in Christo werden auferstehen und wir, die wir leben und überbleiben, werden zugleich mit ihnen hingerückt werden in den Wolken dem HErrn zu begegnen. (1 Thess. 4, 16. 17. 1 Cor. 15, 51. 52.)

Das ist die Rettung, die der HErr zu unserer Zeit allen Christen anbietet, denn sie alle sind berufen, mit Ihm zu kommen in der Herrlichkeit (1 Thess. 3, 13. 2 Thess. 1, 10. Jud. 14. Offenb. 5, 10; 19, 14) und die Mitgenossen Seiner Herrschaft zu werden.

Und sollten wir uns nicht freuen, daß die Stunde sich nahet, da die Hoffnung aller Gläubigen in Erfüllung gehen und jenes Reich des Friedens und der Gerechtigkeit auf Erden erscheinen soll, auf welches die bewußte oder

unbewußte Sehnsucht aller Herzen gerichtet ist, und nach dessen Offenbarung die ganze Kreatur seufzet und verlanget? (Röm. 8, 22).

Darum, liebe Brüder, weiset den Trost nicht von euch, den der HErr uns Allen entgegensendet, und die Hülfe, die Er in dieser schweren und versuchungsvollen Zeit darbietet. Wir würden vergeblich auf eine andre Bewahrung des HErrn harren. Lassen wir jetzt die Zeit der Heimsuchung vorübergehen, so werden wir der grausamen Herrschaft jenes kommenden Widersachers Gottes und Christi nicht entfliehen!

Gott aber, der uns geliebt hat in Seinem Sohne, unserm HErrn Jesu Christo, und uns erkauft hat durch Sein theures Blut, gebe uns Gnade, uns vor Ihm zu beugen und Seine ausgestreckte Hand glaubensvoll zu ergreifen. Amen.

Im Jahre des Heils 1856.

Die Gemeinden in Norddeutschland, welche unter der Leitung der Apostel des HErrn stehn, sammt ihren Oberhirten, ihren übrigen Geistlichen und ihren Diaconen."

Nachträgliches.

Zu §. 10. S. 53. Seitdem die italienischen Waldenser endlich 1848 Religionsfreiheit erhalten haben, beschränken sie sich nicht mehr auf die 15 Gemeinden in den drei piemontesischen Thälern. „Sie drangen hervor aus ihrer jahrhundertelangen Abgeschiedenheit und breiteten sich allmählig über das Königreich aus. In den meisten größeren Städten gründeten sie Gemeinden, zu denen sich die evangelisch gewordenen Italiener sammelten (bis sich seit 1854 neben den Waldensern eine mehr nationalitalienische große evangelische Gemeinde durch ganz Italien bildete), und welche neue Pflanzstätten für Gründung und Ausbreitung des protestantischen Glaubens wurden" (L. Witte Die evangel. Bewegung in Italien, in der Ev. K.-Z. 1860. Nr. 94. S. 1118 ff. Genauer dann derselbe in der besonderen Schrift: Das Evangelium in Italien. Goth. 1861, namentlich S. 14 ff. 79 ff.).

" " 32. " 215. Auch Pabst Pius IX. hat in der Allocution vom 17. Dec. 1860, welche alles Unheil der Zeit „aus den Grundsätzen der unheilvollen Reformation" herleitet, bestimmt sich gegen „die Uebersetzungen der heil. Schrift" ausgesprochen, welche „überall verbreitet würden, um den Glauben zu corrumpiren."

Druckfehler.

S. 506.	Z.	3.	statt	Tilgung lies Tilgung.
" 525.	"	11.	"	materaler " materialer.
" 554.	"	11.	"	immundiiem l. immunditiem.
" 656.	"	6.	"	griechischen l. griechische.
" 656.	"	7.	"	griechische l. griechischen.
" 717.	"	4.	"	1828 l. 1528.

Halle,

Druck von Ed. Heynemann.